UNIVERSITAT DE BARCELONA

El mundo como pesadilla. Energía y tensión en la obra de Georges Bataille.

Alex Humberto Celis Conejeros

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (**www.tdx.cat**) i a través del Dipòsit Digital de la UB (**diposit.ub.edu**) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (**www.tdx.cat**) y a través del Repositorio Digital de la UB (**diposit.ub.edu**) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (**www.tdx.cat**) service and by the UB Digital Repository (**diposit.ub.edu**) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Tesis doctoral

El mundo como pesadilla. Energía y tensión en la obra de Georges Bataille.

Autor/a: Alex Humberto Celis Conejeros

Director/a: Laura Llevadot Pascual
Tutor/a: Laura Llevadot Pascual
Programa de Doctorado: Filosofía contemporánea y estudios clásicos.
Facultat de Filosofia

Febrero 2024

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a todas las personas que de una u otra manera han apoyado este proyecto.

A mis padres, Darío y Nancy. A mis hermanas y hermano, Claudia, Paulina, María Jesús y Mauricio. A mis sobrinas, Valentina, Gabriela y Josefa. A *la Mama* Clarisa. A mis tiós Miguel, Gastón, Carlos, Vale. A Carlos y Lídia. A Ariela y Andrés.

A Laura Llevadot, por aceptar ser parte de este proyecto y por su apoyo en estos años.

À Cédric Mong-Hy, pour l'amitié et l'énergie.

A Constanza Jeldres, por su amistad y apoyo en la cercanía y en la distancia. Por sus lecturas y correcciones. Por las visitas a los museos y la hospitalidad. A Matías Silva, por su amistad. Por sus comentarios, las conversaciones y la paciencia. A Ruth, su compañera. Agradezco la generosidad de ambos. A Diego Brand, Paulina Martínez, Lupe y a la recién llegada Amanda. Por su amistad, apoyo, comprensión y atención. Por la amistad y el calor del Sur de Chile.

Al *Grupo de estudio Antuhue*. Agradezco su amistad. A Rodolfo Caballero, Marco Antonio Leal, Pablo Oyarzún, Patricio Miranda, Cristian Vargas, Huguito Barría.

A Norma Fuentes, por acompañar las primeras lecturas. A Mireia Aguilar, por el impulso y por el Mediterráneo, y a la petita Noa. A Toni y Carme por abrirme las puertas de su casa. A David y Álex, Marc y Gala. A Ana María Risco y Eduardo Molina, de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. A Pablo Martínez, de la Universidad Católica de Valparaíso. A Cédric Piechowski y Zeto Bórquez.

À la poétesse et peintre polonaise Agnieszka Danecka, pour m'avoir montré toutes les couleurs.

A todos ellos, mi gratitud.

ÍNDICE

RESUMEN **5**

INTRODUCCIÓN **6**

PRIMER CAPÍTULO: El sol de meridiano y lo irresoluble **19**

Introducción 20

Primera parte: El ojo pineal 22

Segunda parte: Historia del ojo 46

Tercera parte: Coincidencias – Reminiscencias 69

SEGUNDO CAPÍTULO: Violencia y Energía **98**

Introducción 99

Primera parte: Exceso y unidad de la energía 101

Segunda parte: Mecánica de la violencia 134

Tercera parte: Termodinámica de la violencia 162

Cuarta parte: Lógica de la energía 178

TERCER CAPÍTULO: La imagen dinámica del mundo **192**

Introducción 193

Primera parte: El movimiento como origen 195

Segunda parte: Mundo dinámico 213

Tercera parte: Pathos inorgánico 275

CUARTO CAPÍTULO: Energía y mundo del hombre **300**

Introducción 301

Primera parte: Humanidad y energía 303

Segunda parte: Las sociedades humanas 315

Tercera parte: Lo sagrado y lo político 353

Cuarta parte: Crítica a la acción 380

QUINTO CAPÍTULO: El mundo como pesadilla **419**
Introducción 420
Primera parte: El mundo roto 421
Segunda parte: El mundo como pesadilla 442
Tercera parte: Violencia impersonal 491
Cuarta parte: El acuerdo con la energía 524

CONCLUSIONES **560**

BIBLIOGRAFÍA **567**

RESUMEN

La presente investigación se centra en las reflexiones de Georges Bataille en torno a la energía. Lo que proponemos es entender esta noción en términos de *tensión*, siendo ésta la base sobre la cual su obra encontrará su cohesión interna, sin por ello volverse coherente. Es decir, sin hacer de ella un sistema cerrado, sino manteniéndola suspendida en un estado de tensión que no se resuelve, que jamás acaba. Al dar cuenta de esto, veremos que el interés de Bataille por la energía se sitúa dentro de un contexto más amplio, marcado por el desarrollo de la ciencia y la técnica, por lo que sus reflexiones tendrán lugar dentro de una comunidad más amplia que reflexionó y creó a partir y en torno a la energía. Si la termodinámica reveló la tendencia a la pérdida de calor, expresada a través del concepto de entropía, Bataille indicó que aquella tendencia ciega se vuelve consciente en el ser humano. Convencido de que la existencia humana sólo puede encontrar su dignidad más allá de los límites que la reducen a un estado servil, su pensamiento *nos exige* un comportamiento análogo al de la energía. Es decir, *perdernos*. Esta exigencia es la que expresa la *máxima batailleana*, en la cual toda la obra de nuestro autor encuentra su impulso: *ir lo más lejos posible*. Sin embargo, veremos que el ser humano sólo puede responder a esa exigencia a partir del encuentro con los otros. *No podemos solos*. Necesitamos que nos saquen de la inercia de la existencia gris, profana, reducida a la administración de la razón. Lo que este trabajo muestra es que no podemos prescindir de elementos heterogéneos cargados de una energía ingente que hagan de este mundo en que vivimos algo más cercano a un sueño. Pero un sueño atravesado por una tensión insoportable que lo vuelve una pesadilla que alcanza la vigilia por contagio.

INTRODUCCIÓN

Ir lo más lejos posible

1

El interés de Georges Bataille por la energía es constante a lo largo de toda su obra. Desde sus primeros escritos en torno al mito de *El ojo pineal* hasta *Mi Madre* y *Charlotte d'Ingerville*, sus dos últimas novelas inconclusas, la energía se presenta como un elemento constante y central dentro de su pensamiento. Pese a esta persistencia, las publicaciones en torno a la energía comienzan a ser más recurrentes sólo a partir de la década de 1990, sobre todo en inglés y francés. Dentro de este conjunto se destacan algunos trabajos que han sido fundamentales para el desarrollo de nuestra investigación, a saber, *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*, de Nick Land, publicado en 1992, *Bataille's Peak. Energy, Religion, and Postsustainability*, de Allan Stoekl, publicado en 2007, *Bataille Cosmique. Georges Bataille: du système de la nature à la nature de la culture*, de Cédric Mong-Hy, publicado en 2012, y la colección de textos a cargo de Christian Limousin y Jacques Poirier titulada *La Part maudite de Georges bataille; la dépense et l'excès*, publicada en 2015. En castellano, este tipo de trabajos son más bien escasos y en ellos la energía suele ser mentada indirectamente a propósito de la *economía general*, como ocurre en el epílogo de Francisco Muñoz a su traducción de *La parte maldita*, publicado en 1987, y en el artículo "Bajo materialismo (¿vegetal?)", de Noelia Billi, publicado en 2018.

Con estos elementos a la vista, lo que proponemos es dar cuenta de la energía como un elemento cohesionador. Y esto en un doble sentido. Primero, porque se trata de una noción constante en la obra de Bataille, un problema al que se aproximó a través de diferentes perspectivas y saberes que en su trabajo se complementan y se yuxtaponen. Segundo, porque la energía es la que permite una superación del estado de aislamiento en que se encuentra, para nuestro autor, el sujeto moderno. Si la experiencia de lo sagrado, del gasto puro, se mantuvo como una obsesión en casi cinco décadas de producción literaria, ella sólo era posible a partir de un movimiento de energía que diera la fuerza para *ir lo más lejos posible*.

2

Más allá de las diferencias que se puedan reconocer en las diferentes aproximaciones a la energía, lo que nos interesa destacar es que dentro del pensamiento batailleano se puede reconocer un aspecto común que nosotros entendemos, siguiendo el trabajo de Stéphane Lupasco, como una *lógica de la energía*. De acuerdo a esta lógica, la energía es fundamentalmente *tensión*, *violencia*, es decir una dinámica contradictoria que operaría en la conformación de los diferentes sistemas que componen el cosmos, incluyendo todo el quehacer humano.

Asumida la *muerte de Dios*, el cosmos batailleano se mantuvo suspendido en una tensión desgastante, sin origen ni final, liberado de toda teleología. En este sentido, la tensión no fue tanto una opción como una imposición asumida, entendida como el único escenario posible. Así las cosas, Bataille mantuvo la tensión puesto que sólo a través de ella evitaba caer de nuevo en una forma de existencia servil y no hacer de su pensamiento un sistema como el hegeliano, es decir como un conjunto cerrado y clausurado a partir de una gran y última síntesis. Sin embargo, mantener la tensión implicó negar toda forma de reposo, de narcótico. Es por ello que la lógica de la energía no sólo configura su discurso desarticulado, vuelto constantemente contra sí, sino también la imagen turbia del mundo en el cual su pensamiento emerge y no encuentra descanso.

3

Aun cuando la humanidad nace en el movimiento cósmico de energía y participa de la misma tensión, Bataille reconocerá en ella una diferencia con respecto al resto de los organismos. Esta diferencia se basa en el hecho de que somos seres conscientes capaces de hacer un uso racional e irracional de la energía. Esto es lo que ocurre cuando nuestras acciones se encuentran supeditadas a un fin determinado, como ocurre en el trabajo, como así también cuando nos entregamos a los derroches propios de la fiesta. Si los animales se mantienen en el movimiento cósmico de una manera ciega, en tanto que seres inconscientes de lo que la tensión cósmica supone para ellos, el ser humano vivirá consciente, fascinado y aterrado, frente a la energía. Será para ponerse al resguardo de su violencia que construirá un *mundo en donde vivir*, donde buscará protegerse de la muerte a la que todo el movimiento cósmico conduce, pero será en el desencadenamiento que sigue a la fascinación que aquel espacio de seguridad se volverá un *mundo en donde morir.*

La hipótesis de nuestro trabajo es que *Georges Bataille fue fiel a la tensión de la energía porque vio en ella un elemento que permite comprender la contradicción de la existencia humana, desgarrada entre un deseo de conservación y otro de pérdida, pero también reconoció en ella la contradicción que se manifiesta en el cosmos. En este sentido, el pensamiento batailleano es un pensamiento a escala del universo suspendido en una tensión sin reposo, sin Dios.*

Aquella fidelidad no es una opción arbitraria, puesto que se presenta, como ya señalábamos, como una forma de imposición que fue forzada por lo revelado tanto por las ciencias del hombre y las ciencias de la naturaleza, por la literatura y el arte, por el saber acumulado y por el no-saber que marca el límite de nuestras posibilidades. Es por ello que la obra de Bataille se encuentra poblada de contradicciones, de perspectivas discordantes y de interrupciones, las que configuran un pensamiento en tensión desde el cual ha emergido, para nosotros, la imagen de un mundo como pesadilla, iluminado por un Sol negro. Es en este sentido que hemos afirmado que *la energía, dentro del pensamiento batailleano, opera como una estética*, entendiendo este concepto no en relación al estudio de *lo bello*, ciertamente, sino como el conjunto de elementos estilísticos y temáticos que caracterizan la obra de nuestro autor. Desde la energía, la violencia y la tensión, tres nociones que en nuestro trabajo se identifican, emergen las imágenes turbias, propias del *mal sueño*, que componen el imaginario batailleano.

4

Uno de los aspectos que nos ha interesado destacar en este trabajo es que el interés de Bataille por la energía no es un caso aislado dentro del escenario intelectual de principios del siglo XX. Tampoco lo es el modo en que se aproximó a ella. El desarrollo de la ciencia y la técnica durante este periodo y fines del siglo XIX, especialmente a partir del nacimiento de la termodinámica y la revelación de las características del calor, hizo de la energía un lugar común para pensadores como Émil Durkheim, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Gaston Bachelard y Stéphane Lupasco, por citar sólo algunos mencionados en este trabajo. Para ellos, la energía operó de manera transversal en diferentes niveles (procesos psicológicos, artísticos, económicos, filosóficos, científicos y antropológicos), lo que nos ha forzado a adoptar una posición interdisciplinaria al momento de querer aproximarnos a dicho fenómeno. El ejercicio intelectual y creativo de Bataille, por tanto, no fue solitario, sino que se desarrolló dentro de una comunidad que pensó y creó en torno a la energía.

Dentro de este contexto, el desarrollo del psicoanálisis, de la etnografía y de sociología puso sobre relieve el rol central de la energía en la experiencia colectiva. A este respecto, Bataille se apoyó en el trabajo de Freud y Durkheim no sólo para dar cuenta del fenómeno de la masa fascista, sino también para formular su diagnóstico respecto a la pasividad de los europeos ante la inminente catástrofe que a todas luces anunciaba. Es decir, nuestro autor no sólo recurrió a la noción de energía para referirse al poder cohesionador que detentaba el caudillo, sino también para señalar la falta de vitalidad –la *impotencia*– en la que Europa se había sumido frente al miedo a lo peor que la guerra traía consigo. Es frente a este panorama que el *Collège de Sociologie* quiso ser un *centro de energía* (*foyer d'énergie*) que permitiera *dar la fuerza* necesaria a los europeos para enfrentar lo que temían. No para alcanzar un estado de calma, sino para establecer una resistencia, una *nueva puesta en tensión* que nivelara las fuerzas de ambas partes.

En su lectura del trabajo de Marcel Mauss –específicamente *Ensayo sobre el don*, publicado en 1925–, Bataille encontrará los elementos para pensar una *economía general* fundada en la figura del *potlatch.* Aquí la energía se entiende ya no en términos afectivos, sino fundamentalmente como riqueza. Si la economía tradicional pone el acento sobre el trabajo, la producción y el intercambio, como establece Takuji Iwano, lo que Bataille propone es una economía que se funda en la inversión de esos principios y que es concebida a partir de su interpretación del *potlatch* y de la identificación de esta ceremonia con el don del Sol, quien dona su sustancia sin esperar nada a cambio, lo que constituye para nuestro autor un acto tan inútil como soberano.

5

A los datos aportados por la ciencia del hombre se sumaron aquellos provenientes de la termodinámica y la cuántica. En el primer caso, lo que aquella rama de la física puso de manifiesto fue la tendencia presente en todos los sistemas a perder energía calórica, denominada entropía. Esto le valió al calor el apelativo de energía *innoble*, dada la dificultad que ofrecía para ser reducida a una forma de trabajo –a diferencia de lo que ocurría con otras formas de energía *nobles*, como la mecánica–. Informado al respecto, Bataille consideró aquella tendencia del calor como un gesto soberano que buscaba ir más allá de los límites impuestos por los mismos sistemas que lo conformaban. A sus ojos, se trataba de un movimiento que *quería* liberarse de aquellos límites, *perderse*, pero que en los seres vivos encontraba una resistencia en la tendencia a conservarse, lo que la termodinámica llamará más tarde *neguentropía*, o *neguentropía negativa*. Es

precisamente esta resistencia lo que determina la tensión en que se mantiene la vida y que en el ser humano será vivida de manera consciente.

En lo que respecta a la cuántica, la identificación entre la masa y la energía establecida por Albert Einstein fundó las bases para la comprensión del movimiento cósmico de energía como un flujo unitario compuesto de metamorfosis de formas y de energías. Como señala Cédric Mong-Hy, dentro del pensamiento batailleano no existe una diferenciación entre materia y energía, como si ésta fuera algo que le sucede a la primera, puesto que dentro de la cadena de metamorfosis ambos serían considerados como *los dos aspectos de un fenómeno elemental único*[1].

Al intentar dar cuenta del contexto científico en el que se sitúan las reflexiones de Bataille en torno a la energía, nos ha parecido útil hacer referencia al trabajo de Stéphane Lupasco, desde el cual hemos tomado la idea de *lógica de la energía*. Para el autor, ésta operaría bajo la forma de una tensión dinámica de fuerzas antagónicas que, a través de diferentes niveles de tensión, daría forma al mundo vital (orgánico), al macroscópico (inorgánico) y al microscópico. Lo que establece Lupasco es que esta *lógica* se ofrece como una alternativa a la lógica clásica (aristotélica) que, con el desarrollo de la cuántica, dejó de ser útil para dar cuenta del carácter contradictorio de fenómenos como la dualidad onda-corpúsculo. Si la lógica de Aristóteles establece la existencia de un tercer término excluido, Lupasco hablará de *tercero incluido*, el que es conservado pese a suponer una contradicción dentro de los sistemas. De esta manera, la noción de sistema que propone el autor se aleja de modelos como el hegeliano, es decir de los conjuntos cerrados en donde las contradicciones son superadas en una última y gran síntesis, que es precisamente el caso del pensamiento batailleano.

6

Otro de los aspectos que nos ha parecido determinante en este trabajo es la noción de *energía dual.* Como hemos señalado, el flujo de energía cósmico es uno, sin embargo, es a partir del uso que el ser humano hace de ella que se conformarán sistemas no naturales. Los antecedentes de una concepción de la energía de este tipo los hemos reconocido en Nietzsche, específicamente en la *voluntad de poder*, la que es entendida como un

[1] Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture* (Paris: Éditions Lignes, 2012), 100.

principio de movimiento que no actuaría sobre la materia (*sobre los nervios*[2], afirma el filósofo), sino sobre otras voluntades a un nivel *espiritual*. Sin embargo, aun cuando la *voluntad de poder* debía operar sólo en el plano espiritual y no en el plano temporal de los fenómenos mensurables, lo que reconoció Bataille en el pensamiento del filósofo alemán fue "[l]impossibilité (peut-être) de séparer entièrement [...] le spirituel reflue dans la vie"[3]. Nietzsche, agrega nuestro autor, "a certainement tendu à l'unité des domaines mais dans l'ambiguïté"[4].

Es a partir de esta ambigüedad que nos hemos aproximado a lo que Christian Limousin denominó el *Teorema de Bataille*. Este *Teorema*, que se encuentra formulado en el artículo "L'économie à la mesure de l'univers", publicado en 1946, establece que *la energía producida es superior a la energía necesaria para su producción*, lo que desde el punto de vista del principio de conservación de la energía representa una verdadera aberración científica. Al abordar este asunto desde la perspectiva marxista, Claudine Frank sostiene que el error de Bataille habría sido identificar la *producción de plusvalía* con la *producción de energía,* en circunstancias que la primera no era más que una conversión en valor del trabajo no pagado del obrero y que era apropiado por el capitalista. Es por ello que no existiría, concluye la autora, una producción de energía, como si se tratara de una *milagrosa multiplicación* de los recursos.

Teniendo a la vista la filiación política de Bataille a principios de la década del 1930[5], dicho *Teorema* difícilmente podría ser la consecuencia de una malinterpretación de la teoría marxista, por lo que es más plausible entenderlo no como un error sino como una decisión de nuestro autor que implicaba entender la riqueza como una forma de energía (es decir, como recurso). De acuerdo a lo que sostiene Limousin, la aberración científica que es el *Teorema de Bataille* no hace más que responder a lo que el autor considera como *la ley de la vida* dentro del pensamiento batailleano, que establece que "tout est partout en excédent"[6].

[2] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1998), 15.
[3] Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome VI* (Paris: Gallimard, 1973), 481.
[4] Ibidem, 480.
[5] Durante esta época, Bataille fue miembro del *Cercle communiste démocratique* fundado por Boris Souvarine.
[6] Christian Limousin y Jacques Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès* (Paris: Classiques Garnier, 2015), 26.

Desde esta perspectiva, la *energía dual* estaría conformada, por tanto, no sólo por la energía que se encuentra constante en el universo, que puede ser mensurable y que precisamente *se conserva* en las diferentes transformaciones energética, sino también por la energía humana que, asociada al plusvalor y a los objetos sagrados, no responde a principios como el de la conservación de la energía. Dentro del pensamiento batailleano, este tipo de energía es representado por la riqueza, el lujo y los elementos que se encuentran cargados con una energía que puede ser identificada al *mana*, tales como los objetos sagrados, el ser amado y el caudillo.

De este *Teorema* se desprende, además, que, dentro del cosmos batailleano, la cantidad de energía no es constante, sino que varía en función del quehacer humano. Si el excedente es, por definición, una cantidad de recursos que debe ser gastada de manera irracional, la producción de energía de la que da cuenta este *Teorema* no hace más que incorporar *más* energía dentro de un sistema que se proyecta progresivamente hacia un estado de crisis, puesto que más energía supone no sólo una aceleración del proceso, sino también un aumento de la *intensidad* de la descarga, que es lo que nuestro autor buscó bajo la forma de un desencadenamiento sin reserva, de una *pérdida pura.*

Una pérdida *pura* en la medida que, si es posible producir energía, será posible también destruirla. Pese a tratarse de una nueva aberración científica, el *gasto puro* constituiría lo que hemos denominado *Segundo Teorema de Bataille*. Nuestra posición se opone a lo propuesto por el ya citado Cédric Mong-Hy, para quien una pérdida *pura*, sin retorno, es imposible, puesto que toda descarga energética va acompañada necesariamente de un momento neguentrópico de apropiación bajo la forma de experiencia, conocimiento, trabajo o información. Observando el principio de conservación de energía, el autor sostiene que, dentro del pensamiento batailleano, sólo sería posible hablar de un *gasto impuro*.

7

Lo que define la posición de Bataille en sus reflexiones en torno a las relaciones entre lo humano y la energía es la convicción de que *somos energía*. Para Bataille, somos energía innoble que busca liberarse y negar los límites que hacen posible nuestra existencia. Este movimiento íntimo que nos anima es lo que conforma nuestra naturaleza solar. Sin embargo, ésta convive en nosotros con la necesidad del orden y la regularidad que son asegurados por medio de la razón en vistas al peligro que supone la puesta en crisis de

aquellos límites. Este movimiento, también íntimo, es lo que da a nuestra existencia su naturaleza terrestre.

El mundo del trabajo, tal como Bataille lo concibe, se conforma a partir del predominio del movimiento íntimo terrestre ligado a la observación de interdictos que tienen como objeto la violencia. Por ello nuestro autor verá ahí nuestra miseria, pues una vida que rechaza la violencia es una existencia gobernada por el miedo. Apelando a todo lo que en nosotros es solar, Bataille *exigirá* al ser humano *ir más allá de los límites* que determinan su existencia racional, temerosa. Dominados por el miedo, nuestra energía no es suficiente para llevar a cabo este acto soberano, sin embargo, cuando la situación es la opuesta, tiene lugar un desencadenamiento de energía agresiva que, al tiempo que nos conduce a nuestra pérdida, nos lleva también a la gloria.

Somos energía quiere decir no sólo que encarnamos la contradicción de dos movimientos íntimos, desgarrados por las fuerzas terrestres y solares, sino también que esta tensión, que no es sino la tensión del movimiento cósmico de energía, se vuelve consciente en nosotros. Desde este punto de vista, somos conscientes no sólo de la vulnerabilidad de los límites sobre los que se apoya nuestra existencia, sino también de nuestra fascinación por la muerte y de la posibilidad de superar el estado servil en el que nos encontramos cuando somos presa del miedo y del trabajo. Dentro del pensamiento batailleano, es en el ser humano en donde la energía cósmica se volverá consciente de sí misma.

Convencido de que la dignidad del ser humano se encuentra más allá de los limites que nos protegen de *lo peor*, Bataille hizo de la *tendencia* innoble del calor una *exigencia* que nosotros entendemos como la *máxima batailleana: ir lo más lejos posible.* Avanzar, incansablemente. No acabar.

8

Otro de los aspectos que destacamos en esta investigación es lo que Allan Stoekl ha entendido como *el mal cálculo* de Bataille con respecto a la energía solar. En el ya mentado *Bataille's Peak. Energy, Religion, and Postsustainability*, Stoekl establece que uno de los errores de Bataille, sobre el cual se funda su *economía general*, es haber confundido *el exceso de energía liberada por el Sol* con *la cantidad de energía solar*

utilizable por el ser humano[7], que es más bien limitada. Para Stoekl, este *mal cálculo* de Bataille no se justifica por el hecho que nuestro autor haya muerto antes que la crisis energética se haya convertido en un problema mundial de primer orden, sino en haber estado inmerso dentro de lo que llama una *teoría económica y filosófica moderna*. Es decir, dentro de una perspectiva en la que los recursos no tienen *valor* en sí mismos –por el mero hecho de existir–, sino sólo por el trabajo que se puede hacer a partir de ellos. Dicho de otro modo, la forma de valoración moderna no se fundaría en *lo que hay*, sino *en lo que se puede y se debe hacer* con ello. Por esta razón, si Bataille vio en el exceso de energía liberada por el Sol la garantía del exceso de recursos sobre la tierra, el problema que la energía suponía era ciertamente *cómo gastarla*.

El interés que este *mal cálculo* tiene para nosotros es que nos ha permitido reconocer un contexto histórico general dentro del cual emerge la *máxima batailleana*. Pues, si en un determinado momento el ser humano cuenta con un *excedente* de energía, lo que Bataille exige es *gastarlo*. Nuestro autor se mantendrá durante toda su vida dentro de esta *teoría económica y filosófica moderna*, de tal manera que la exigencia jamás desapareció. Lo que cambió fue sólo el modo en que Bataille dio cuenta de esa máxima, lo que desde nuestra lectura se llevó a cabo en tres momentos diferentes.

El primero es el *momento mítico*. En este caso, Bataille se refirió a aquella exigencia a través del mito de *El ojo pineal*, específicamente por medio de la *metamorfosis erótica* que hace posible el desarrollo de la glándula pineal. El ser humano se carga de una cantidad de energía que se proyecta hacia su cabeza y que fuerza la aparición del *ojo pineal* que rompe el cráneo, se alza y observa directamente al Sol de Meridiano. A través de este proceso, la humanidad es forzada a ir más allá de sus propios límites, pero a partir de una fuerza vegetal que no hace más que desarrollar lo que el ser humano en el fondo *es*. Con este mito Bataille no intentó describir un *estado final mítico*, pues la figura fantástica del *árbol humano*, que es el resultado de aquella metamorfosis, es un estado de tensión que no conduce a nada, que no acaba. Para Georges Didi-Huberman, esta tensión es lo que define *l'iconographie déchirante ou déchirée* de la obra de Bataille[8], que no es sino una suspensión en la tensión, una deformación que no concluye en una nueva figura o forma. No hay síntesis ni final.

[7] Allan Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), X.
[8] Georges Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille* (Paris: Macula, 2019), 9.

El segundo es el *momento político*. A fines de la década de 1930, nuestro autor quiso oponerse al fascismo usando *la fuerza contra la fuerza*, como ya hemos señalado. Su propósito fue revivir una experiencia primitiva –es decir, colectiva– de lo sagrado que permitiera nutrir de energía a un continente aterrado frente a los horrores que la guerra traería consigo. Lo que buscaba era dar fuerzas a *hombres impotentes* que habían perdido la capacidad de reacción frente a la muerte, es decir de llevar a cabo una *acción volcada hacia fuera* que provocara un cambio concreto en la realidad. *Ir lo más lejos posible* suponía, en este contexto, superar el miedo y enfrentar la muerte a través de las armas, en la calle, en el campo de batalla.

El tercer y último es el *momento íntimo*. *Ir lo más lejos posible* supone aquí realizar una transgresión que rechace cualquier forma de beneficio o resultado exterior bajo la forma de un fin, en la medida que ello implica una reducción de la acción a la forma de un medio útil. Luego de la experiencia de la guerra, sostiene Denis Hollier[9], Bataille comprendió que toda forma de acción política no era más que un proyecto en el que se postergaba nuestra existencia por un fin ajeno, es decir una forma de acción servil. Por ello, la única posibilidad de una acción soberana no se encontraba en el terreno de las acciones políticas ni frente a la figura de un caudillo, sino en una acción *volcada hacia adentro*, es decir a través de una *experiencia interior* que encontró su lugar en la literatura y en la poesía. En este caso, la exigencia suponía encontrar un lenguaje para dar cuenta de esa *experiencia* y, a través de la escritura, *ir hasta el límite del hombre*. Es en este sentido que Bataille sostuvo que la literatura representa *un peligro grande y muy serio*, pues ella nos muestra "las cosas humanas en la perspectiva más violenta[10].

9

Bataille se interesó en las distintas formas en que el desencadenamiento de energía se ha llevado a cabo a lo largo de la historia humana. De ahí su interés por la pintura rupestre y la moderna, por la economía primitiva y el capitalismo, por la política y el erotismo. En todos estos momentos, lo que identificó como un patrón común fue la existencia de elementos heterogéneos o sagrados que han funcionado como una fuente de energía donde la humanidad de todos los tiempos ha encontrado la fuerza necesaria para *ir lo más lejos posible*. Al valorar el conjunto, lo importante para nuestro autor no era si se trataban

[9] Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille* (Cambridge: MIT Press, 1990), 125.
[10] Georges Bataille, *Una libertad soberana* (Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2007), 141.

de elementos de la realidad o de la ficción; si eran sueños o imágenes producidas por nuestra imaginación durante la vigilia. Lo central fue siempre la cantidad de energía con que esas imágenes, objetos y personas estaban cargadas. O más precisamente, la *fuerza de choque* con la cual nos violentaban. Bataille hablará en este caso de *imágenes del destino*, puesto que ellas nos exponen precisamente a lo que se nos han prometido, la muerte misma. No se trata necesariamente de la muerte efectiva, sino de la muerte social, de la *petite morte*, en donde los límites que definen nuestra vida (biológica, social) son puestos en peligro.

Las energías que son movilizadas por *las imágenes del destino* no tienen la función de *despertarnos*. Bataille no concibió un espacio de reposo ni de *lo verdadero*. Interesado por la energía, su obra se mantuvo en el límite que divide lo profano y lo sagrado, lo real y la ficción, el sueño y la vigilia, la prohibición y la transgresión. Entre la falta de energía y la inercia, por un lado, y el exceso y el frenesí, por el otro. Este último estado de desencadenamiento es lo que Jean Durançon denomina *el espacio de lo imposible* o *lo imaginario*[11], que nosotros hemos identificado con la imagen de la *pesadilla.* Espacio irresoluble en donde el *ser de la experiencia*[12] pierde el control y el mundo que habita se deforma como resultado del mismo desencadenamiento.

Las pesadillas dentro del pensamiento batailleano, tal como se establece ya en su primera novela, *Historia del ojo*, no se reducen a una experiencia subjetiva. En la medida que son la manifestación del carácter contradictorio de nuestra existencia, todas las pesadillas comparten un fondo común, una misma tensión. Es por ello que ellas pueden ser comunicadas y alcanzar, por contagio, a otros. Desde este punto de vista, toda pesadilla puede ser una *imagen del destino* cargada con una cantidad de energía capaz de punzar a otros. El pensamiento batailleano, en tanto que pesadilla, tiene precisamente este carácter para ciertos lectores, de lo que nuestro autor fue consciente. Ésta es al menos nuestra convicción a partir de la afirmación de Bataille, "J'écris pour qui, entrant dans mon livre, y tomberait comme dans un trou"[13].

[11] Jean Durançon, *Georges Bataille* (Paris: Gallimard, 1976), 67.
[12] Mientras el *sujeto* es la figura del ser que se conduce racionalmente por el *mundo del trabajo*, el *ser de la experiencia* es el que se desliza hacia el mundo de lo sagrado.
[13] Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome VII* (Paris: Gallimard, 1976), 135.

10

La presente investigación se divide en cinco capítulos. El primero, titulado *La energía y el mito*, se centra en los escritos de juventud de Bataille producidos entre mediados de la década de 1920 y mediados de la década de 1930, específicamente desde los textos reunidos bajo el rótulo *Dossier de El ojo pineal* hasta los artículos publicados en la revista *Documents*. Se trata de un capítulo introductorio en donde presentamos las nociones que serán centrales a lo largo de nuestra investigación, tales como *energía*, *imagen*, *mundo* y *pesadilla*. Es aquí en donde desarrollaremos principalmente el momento mítico de la máxima batailleana.

En el segundo capítulo, titulado *La energía y la ciencia*, nos situamos en una perspectiva general de la energía desde la ciencia, centrándonos sobre todo en los trabajos relacionados al proyecto *La parte maldita*, es decir desde fines de la década de 1930 hasta 1949. Aquí presentamos el contexto científico dentro del cual se gesta la noción batailleana de energía, específicamente lo relativo a la mecánica, la termodinámica y a la *lógica de la energía* de Stéphane Lupasco, como así también las libertades y cruces de saberes realizados por Bataille en su apropiación de dichos saberes.

En el tercer capítulo, titulado *La concepción dinámica de la realidad*, aborda el fenómeno de la energía desde una perspectiva filosófica. Nos ha interesado presentar aquí la influencia que el pensamiento de Friedrich Nietzsche –específicamente las ideas de *voluntad de poder* y *eterno retorno*– en la concepción *dual* de la energía batailleana y en la configuración de una concepción dinámica del mundo sobre la base de una lucha de fuerzas.

En el cuarto capítulo, titulado *La energía y el mundo del hombre*, nos enfocamos en los dos modos en que el ser humano se relaciona con la energía, a saber, un modo racional, a partir del cual se constituye *el mundo en que vivimos* (mundo profano), y otro irracional, que *deforma* aquel mundo convirtiéndolo en *el mundo en que morimos* (mundo sagrado). Aquí destacamos sobre todo la naturaleza violenta de las *imágenes del destino* y la conformación del imaginario batailleano como un mundo de pesadilla. En este capítulo se desarrollan los momentos político e íntimo de la máxima batailleana.

El quinto y último capítulo, titulado *El mundo como pesadilla*, se centra en los últimos trabajos de ficción de Georges Bataille. Destacamos el valor que tuvo la literatura para

nuestro autor desde la perspectiva de la *imagen del destino* y el rol de la *dramatización* y de la *imaginación* en el intento por responder a la máxima batailleana. A partir del trabajo de Gaston Bachelard, desarrollamos la oposición entre sueño/ensoñación y pesadilla, para desde ahí entender de qué manera la energía opera como una estética que da forma al mundo turbio batailleano. Nos detendremos, para este propósito, en lo que entendemos como la esperanza que significó para Bataille la animalidad desde la perspectiva de la búsqueda de la soberanía, como así también en el problema de *lo inhumano* que define el alcance y límite la violencia humana dentro de su pensamiento.

PRIMER CAPÍTULO

El sol de meridiano y lo irresoluble

Introducción

En este primer capítulo centramos nuestra atención en algunos escritos del *joven Bataille* producidos durante la década de 1920 y 1930. Ha sido Denis Hollier quien ha propuesto aquel epíteto en su artículo "Autour de libres que Bataille n'a pas écrits", esto con el propósito de distinguir entre un primer momento mítico de juventud dentro del pensamiento batailleano, que estaría representado por *Documents*, y otro político de *adultez*, que se habría iniciado con la incorporación de nuestro autor al proyecto de Boris Souvarine, *La critique sociale.* Para Hollier, ya en las rúbricas de esta revista se anunciaba un cambio en los intereses de Bataille, puesto que, si *Documents* se presentaba como una revista de *Arqueología, Etnografía, Bellas Artes, Variétés*, la segunda lo hacía como una revista claramente *política*[14].

A partir de aquella transición, "Bataille a viré une cuti"[15], afirma Hollier. La expresión tiene al menos dos acepciones en francés, una que da cuenta de un *cambio radical de opinión* y otra que refiere a una modificación profunda en la existencia de alguien, específicamente *a la pérdida de la virginidad*[16]. En este sentido, el ingreso de Bataille al proyecto de Souvarine habría sido una suerte de rito de iniciación que le habría permitido dejar atrás al *joven Bataille* y a los escritos pueriles redactados para *Documents* y *El ojo pineal, El Ano solar* e *Historia del ojo*. Dicho de otro modo, Bataille *se habría hecho hombre*, expresión prácticamente en desuso que da el sentido de aquel paso a las cosas serias que Hollier reconoció en el desarrollo de las reflexiones políticas de nuestro autor. Para los propósitos de nuestro trabajo, la distinción de Hollier es útil en la medida que permite establecer un periodo específico de producción marcado un relativo desinterés político, sin embargo, como veremos en lo sucesivo, Bataille jamás abandonará la mirada de niño ni los intereses pueriles desarrollados en sus primeros escritos. Por el contrario, ellos marcan el inicio de un recorrido que, pese al andar heteróclito de su autor, jamás dejó de tener una cohesión –y no una coherencia– propia.

Dentro de este periodo de juventud nos interesan dos trabajos. El primero, desarrollado en la primera parte, está conformado por una serie de textos inéditos escritos entre 1927

[14] *La critique sociale* se presenta como *Revue des idées et des livres. Sociologie, Economie politique, Histoire, Philosophie, Droit public, Pédagogie, Mouvement ouvrier, Lettres et Arts.*
[15] Denis Hollier, "Autour de livres que Bataille n'a pas écrits", en Luc Richir *et alt.*, *Dossier: Bataille et les arts plastiques* (Bruxelles: Éditions La Part de l'Œil, 1994), p. 29.
[16] "Cuti", *Larousse*, 2023, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/cuti/21200#161492

y 1930 que fueron reunidos en el segundo tomo de las *Œuvres complètes* bajo el título *Dossier de El ojo pineal*. Aquí nos referimos al *movimiento cósmico de energía* que anima la cosmovisión batailleana y a las relaciones entre el flujo energético, la materia y la imaginación. Todo esto ligado a la *metamorfosis erótica* de la que emerge el *ojo pineal*, órgano que hace posible una visión virtual cuyo objeto es el *Sol de meridiano*, astro mitológico que es capaz de provocar reacciones sensibles extremas y que Bataille no dejará de admirar a lo largo de su vida.

El segundo trabajo es la novela *Historia del ojo*, publicada en 1928. Aquí nos centramos en la importancia de la noción de *pesadilla* desarrollada dentro de la novela, la que será central para entender más adelante la *imagen del mundo batailleano* como resultado de una deformación que vuelve el mundo turbio, irresoluble. Un espacio en donde la realidad y lo onírico se confunde. En este contexto, presentamos también la noción de *fuerza de choque*, entendida como una cualidad propia de los elementos heterogéneos y que define la concepción batailleana de la imagen.

PRIMERA PARTE
El ojo pineal

I. El mito de El ojo pineal

1

Las fechas entre las cuales Bataille desarrolló el proyecto ligado al mito de *El ojo pineal* no están del todo definidas. En las *Notas* que acompañan el *Dossier de El ojo pineal*[17], publicado en el segundo tomo de las *Œuvres Complètes* se señala que uno de esos cinco textos fue escrito en 1930[18]. Sin embargo, sabemos por el propio autor que "la interpretación y casi toda la concepción –al mismo tiempo que la *obsesión*– expresadas por la imagen del *ojo pineal*"[19], tuvieron lugar a principios de 1927, época en la cual fue escrito *El ano solar*. Lo que nos interesa de este breve periodo de tres años es que en él se pueden identificar los primeros antecedentes de diversas nociones que serán centrales dentro del desarrollo del pensamiento batailleano. Es el caso de la noción de *gasto* y de *energía*, a partir de las cuales se articularán las reflexiones de nuestro autor en *La parte maldita*, publicada en 1949. Lo mismo sucede con la noción de *erotismo* y de *violencia,* ejes centrales de su ensayo *El erotismo*, publicado en 1957.

Con esto a la vista, cabe preguntarse por qué Bataille decidió conservar los textos que componen el *Dossier* como inéditos. Esto llama la atención, puesto que *El Ano solar*, por ejemplo, publicado el año 1931, es un texto que perfectamente podría ser incorporado dentro del movimiento cósmico que se describe en el *mito de El ojo pineal*. En las *Notas* no se entrega ninguna información al respecto. Se podría pensar, siguiendo lo propuesto por Hollier, que fue más bien el peso de las reflexiones políticas lo que habría llevado a Bataille a no publicarlos. A dejarlos bajo la forma de un proyecto inconcluso que habría perdido su urgencia frente a todo lo terrible que comenzaba a revelarse por la frontera alemana a principios de la década de 1930.

Acaso la pregunta en sí misma no es relevante. Michel Surya, en su ya célebre biografía de Bataille, se pregunta: "¿…no está el inacabamiento en el corazón de todo lo

[17] Georges Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tome II* (Paris: Gallimard, 1979), 413-421.
[18] , 413.
[19] Georges Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios* (Valencia: Pre-Textos, 1979), 45. Las cursivas son nuestras.

emprendido por Bataille?"[20] Para Surya, lo inacabado debe ser entendido como *lo interrumpido*, consecuencia ineluctable de la irrupción de la muerte: "la muerte nos interrumpirá", de tal manera que "toda pregunta quedará finalmente sin respuesta" y "todo libro quedará inacabado"[21]. Desde nuestra lectura, es precisamente la muerte la que anima todo el proyecto asociado al *mito de El ojo pineal*. Ciertamente no se trata de la muerte *definitiva* que Bataille encontrará finalmente en 1962, sino más bien de una *muerte provisoria*, como veremos más adelante. En este sentido, lo *inacabado* no es la cualidad de un conjunto de textos agrupados en las obras completas bajo la forma de un *Dossier*, sino una característica propia del pensamiento desde el cual emergen.

En lo que respecta a su contenido, el mito de *El ojo pineal* describe el recorrido de la energía desde que es liberada por el Sol en forma de calor y luz, hasta su llegada y transformación en la Tierra. Este flujo energético es la base sobre la cual se articularán las interacciones entre vegetales, animales y seres humanos en un *sistema planetario* a partir de dos ejes perpendiculares. Un eje vertical, donde se sitúan *casi exclusivamente* los vegetales, los cuales siguen un movimiento "análogo al de la marea que eleva regularmente las aguas"[22]; y otro horizontal, en el que *tienden* a situarse los animales que siguen, por su parte, un movimiento "análogo al de la tierra que gira"[23].

Dentro de este sistema que conforma nuestro planeta, Bataille no relaciona lo inorgánico a ninguno de aquellos ejes, pese a que el escenario descrito en el mito se identifica con la biósfera, es decir con "el espacio accesible a la vida"[24] sobre la cual desarrollará su *economía general* en *La parte maldita*. De acuerdo a Cédric Mong-Hy, el interés de Bataille en este periodo estuvo más bien orientado a la biología animal y humana[25], lo que podría explicar esta decisión. Sin embargo, aun cuando no sea explícito, dentro del pensamiento batailleano el movimiento de los ejes verticales y horizontales forma parte de un único y gran movimiento de energía que recorre lo terrestre y lo celeste.

La posición del ser humano dentro de este escenario es ciertamente particular. Esto

[20] Michel Surya, *Georges Bataille, la muerte obra* (Madrid: Arena libros, 2012), 361.
[21] Las tres últimas citas son de Bataille. Citadas en , 495.
[22] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 47.
[23] Ídem.
[24] Georges Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto* (Barcelona: Icaria Editorial, 1987), 65.
[25] De acuerdo a lo que señala Mong-Hy, "Bataille recurrió a libros de biología de estas temáticas, principalmente en torno al "Dossier del ojo pineal" y de sus investigaciones sobre las sociedades animales". Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 24, nota 5.

porque, a pesar de formar parte del reino animal, es una especie que ha sido capaz de sustraerse a *la apacible horizontalidad* en la que se sitúan los animales y de "apropiarse la erección vegetal y polarizarse en cierto sentido hacia el cielo"[26]. En el mito, esa apropiación se materializó concretamente en la forma de una *semilla de árbol*[27] que Bataille identificó con la glándula pineal. De acuerdo a lo que señala Surya, en tiempos de nuestro autor, a esta glándula se le atribuían las características de *un ojo en estado embrionario*[28].

En *Las pasiones del alma*, publicado en 1649, René Descartes estableció que la glándula glándula era "la sede principal del alma"[29], es decir *la única parte sólida del cuerpo* a la cual el alma estaba unida[30]. Para Bataille, en cambio, lo que esa semilla representaba no era la unificación de dos mundos opuestos, sino la tensión de aquello que denominó la "contradicción de los ejes de la estructura humana"[31]. Al momento de incorporar la *erección vegetal*, el ser humano se apropió de una *perpendicular*, es decir, de un *vector*[32] que rompía la horizontalidad en la cual se mantenía en tanto que animal. Si el eje horizontal conducía al ser humano a través de acciones útiles para la conservación de la existencia, el eje vertical era la vía de la desmesura que lo conducía a una identificación con el sol, es decir con aquel cuerpo celeste que "es objeto de pérdidas desmesuradas"[33].

La *contradicción* que instauró la semilla vegetal dentro del ser humano se manifiesta de manera desgarradora a través de lo que Bataille describe como una *metamorfosis erótica*[34]. Ésta consiste en un proceso que es desencadenado por el movimiento de "las presiones violentas que provienen del interior de los cuerpos"[35] que se concentran en la cabeza y que, una vez ahí, buscan liberarse. La metamorfosis erótica se inicia a partir del instante en que una cantidad ingente de energía inicia el proceso de germinación acelerada de la glándula pineal, la cual adoptará la forma de un ojo enorme que se abre paso a través del cráneo, destruyéndolo con el fin de alzarse y mirar directamente al sol. De esta forma, "el ojo pineal, desprendiéndose del sistema horizontal de la visión ocular normal, aparece

[26] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 63.
[27] Ibídem, p. 53.
[28] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 163.
[29] Rene Descartes, *Las pasiones del alma* (Madrid: Editorial Tecnos, 1997), 104.
[30] Ibídem, p.105.
[31] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 64.
[32] En su sentido etimológico, el *vector* (latín) es *el que transporta*, lo que supone necesariamente una proyección, en la medida que conduce a algún lugar.
[33] Georges Bataille, *El límite de lo útil* (Madrid: Editorial Losada, 2005), 16.
[34] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 61.
[35] Ibídem, p. 75.

en una especie de nimbo de lágrimas, como el ojo de un árbol, o mejor aún, como un árbol humano"[36].

El prodigio del *ojo pineal* es esencialmente una posibilidad humana que resulta del ingreso de energía en el cuerpo, lo que vuelve explícita la contradicción de los ejes vertical y horizontal que el ser humano en el fondo es. El *árbol humano*, que emerge de esta *metamorfosis erótica*, encarna esa tensión. Que se trate de una *tensión* señala el hecho que Bataille no está pensando en un resultado, en un último momento de evolución, pues no desemboca en nada. Es suspensión, negación del reposo. Dicho de otro modo, la *metamorfosis erótica* no conduce a una figura *nueva*. Ubicado en los albores del pensamiento batailleano, el *árbol humano* nos interesa no sólo porque es la primera figura que encarna la tensión que define la estructura humana, sino también porque se trata de un ser dotado de conciencia. Si para Bataille *somos energía*, como veremos más adelante, la experiencia humana se define por este momento de total desgarramiento en que la energía cósmica toma consciencia de sí, es decir de la tensión en que cosiste todo su movimiento.

Al referirse a este mito, Michel Surya afirma que, para Bataill, la glándula pineal era "el embrión de un ojo destinado a dotar al hombre de una visión vertical, ya no terrestre sino solar"[37]. Lo que destaca el autor aquí es que el *árbol humano* participa de lo *ígneo*, puesto que la liberación de energía asociada a la metamorfosis erótica es una *consumación* o una *fiebre* que "devora el ser, o, más exactamente, la cabeza"[38], lo que hace de aquella figura una "gran cabeza ardiente"[39]. Lo interesante aquí es que, dentro del mito, la relación que el ser humano establece con el sol es posible sólo a partir del poder disruptivo de lo vegetal. Esta fuerza concentrada en estado de potencia en la semilla que cada ser humano anida en su cerebro, es la que hace posible la visión solar de la que habla Surya, el momento en que el *árbol humano* se alza y contempla directamente al Sol.

Para Bataille, la visión solar pone de manifiesto el *deseo vegetal* del ser humano por arder. En la medida que "el acto de contemplar de frente equivale a la identificación"[40], la visión vertical y solar del *árbol humano* liquida en sí todo lo que hay de horizontal y hace posible

[36] Ibídem, p.65.
[37] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 136.
[38] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 61.
[39] Ídem.
[40] Ibídem, p.46.

que la cabeza arda como una estrella. Pues, si la radiación solar es la proyección constante de una parte de la sustancia del Sol bajo la forma de luz y de calor[41], la *metamorfosis erótica* describe un gasto análogo, en donde la energía liberada por el *árbol humano* no es más que el resultado de la destrucción de su propia sustancia. En este sentido, el prodigio descrito por el mito puede ser entendido como un *don sin contrapartida*[42], como un gasto *sin retorno* que es forzado por lo vegetal, el que, siendo parte de nosotros, nos pierde, como una parte maldita que a la vez que nos define nos traiciona.

2

Pese a la importancia que la noción de *metamorfosis* tiene dentro del mito de *El ojo pineal*, específicamente en relación al poder disruptivo de lo vegetal, Bataille no la desarrolla en profundidad en el *Dossier*. Tampoco se establece en estos textos una referencia directa a *Las metamorfosis* de Ovidio, por ejemplo, que consiste precisamente en un juego interminable de transformaciones que no sólo comprenden el paso de la forma humana a la forma animal, sino también a la forma vegetal. Dafne es convertida en un laurel, Narciso en la flor homónima, por citar dos ejemplos[43].

Sin embargo, en el sexto número de la revista *Documents*, publicado en 1929, Bataille publica "Metamorfosis", un breve artículo en donde esta noción es desarrollada, pero esta vez desde la perspectiva animal. De acuerdo a nuestro autor,

> [p]odemos definir *la obsesión por la metamorfosis* como una necesidad violenta, *que se confunde además con cada una de nuestras necesidades animales* impulsando a un hombre a *desistir* de repente de los gestos y las actitudes exigidos por la naturaleza humana: por ejemplo, un hombre entre otros, dentro de un departamento, se tira al suelo boca abajo y se pone a comer la papilla del perro. De modo que en cada hombre hay un animal encerrado en una cárcel, como un preso, y hay también una puerta, y si entreabrimos la puerta, el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida; entonces, *provisoriamente*, el hombre cae muerto y *el animal se comporta como animal*, sin preocupación alguna por suscitar la admiración poética del muerto[44].

[41] Bataille, *El límite de lo útil*, 16. Sobre esto volveremos más adelante.
[42] Bataille, *La parte maldita*, 17.
[43] Cf. Ovidio, *Las metamorfosis* (Madrid: Alianza Editorial, 2015).
[44] Georges Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003), 54. Las cursivas son nuestras.

De acuerdo a esto, la noción de metamorfosis no refiere tanto al paso *de una forma a otra*, como se describen en la obra de Ovidio, sino más bien a un *cambio de comportamiento*. De un *buen comportamiento* a un *mal comportamiento.* Para Bataille, el énfasis de la metamorfosis está en *lo que se hace*, en el verbo que, por contagio, pone en crisis al sustantivo. O más precisamente, en el *gerundio*, que es la forma *no personal* del verbo. Lo que convierte al hombre del ejemplo en un animal es precisamente lo que está *haciendo*, pues, mientras *el animal está comiendo*, la *persona está muerta*. Al cambio de comportamiento sigue la adopción de una nueva posición que reorganiza de la estructura humana llevándola de vuelta a ese estado previo que es para el ser humano la *horizontalidad* animal.

Treinta años más tarde, en *El erotismo*, Bataille describirá una escena de metamorfosis similar, pero esta vez en torno a la personalidad muerta de una mujer. En esta oportunidad nuestro autor señala,

> [i]maginamos fácilmente la sorpresa del que no tuviese conocimiento de ella y que, por una maquinación, descubriese sin ser visto los transportes amorosos de una mujer cuya distinción le hubiera impresionado. Vería una enfermedad, el análogo a la rabia de los perros. Como si alguna perra rabiosa hubiese sustituido la personalidad de la que recibía tan dignamente... Es incluso demasiado poco hablar de enfermedad. Por el momento, la personalidad está *muerta*. Su *muerte,* por el momento, deja el lugar a la perra, que se aprovecha del silencio, *de la ausencia de la muerta*[45].

Pese a las diferencias que existen entre este caso y el anterior, la transformación depende siempre de un cambio de comportamiento: desde la actitud distinguida a la posición del animal y desde aquí a la *muerte provisoria*. Un aspecto a considerar es que en la descripción de estas escenas Bataille deja abierta la posibilidad para el recorrido inverso. Es decir, un *retorno* a la actitud propiamente humana –a la *personalidad*. En el caso del *mito de El ojo pineal*, en cambio, tal posibilidad no existe. Esto porque una vez que el cráneo es abierto por la presión del ojo pineal, volver atrás es imposible. Para Bataille, la metamorfosis erótica del mito consiste en un gasto desproporcionado. Es "la imagen y la

[45] Georges Bataille, *El erotismo* (Barcelona: Tusquets Editores, 1997), 148.

luz desagradable de la noción de gasto"[46], es decir, de la pérdida pura que se revela en el instante mismo en que la cabeza arde. El mito es la representación del paroxismo de una experiencia erótica que, en condiciones normales, sólo comprende la fusión *pasajera*, el desencadenamiento *temporal* del animal –aunque para nuestro autor el retorno jamás está completamente asegurado.

En 1951, en el contexto de una entrevista realizada en el programa radial *¿Quién es Usted…?*, de André Gillois, Bataille confiesa que lo que busca no es una negación radical de sí mismo. No se trata de un suicidio, sino más bien de lo que llama *una gimnasia del espíritu o de las sensaciones.* En aquella oportunidad, nuestro autor confesó,

> [n]i ahora ni antes, agarré un revolver, o tomé veneno. Creo que es más entretenido –es quizá más cobarde también–, es más entretenido tratar de suprimirse con una gimnasia del espíritu o de las sensaciones. También creo que es humanamente más interesante, porque el hombre es así […] Siempre hay, me parece, en el hombre, esta necesidad de suprimirse conservándose[47].

Esta misma idea de *gimnasia del espíritu* puede ser reconocida en el artículo "Metamorfosis" de Michel Leiris, publicado junto al artículo homónimo de Bataille en *Documents*. Aquí el autor sostiene que el deseo de una metamorfosis consiste en un deseo de *salir de sí, salir de la propia piel*. Para Leiris, no participar de este deseo deja ver un "signo tangible de esta insoportable suficiencia que se revela como el principal patrimonio de la mayoría de los hombres"[48]. La metamorfosis *distingue* (o simplemente diferencia) del resto, pero a través de "un estridente y violento paroxismo" que lograría "poner a un hombre fuera de sí" [49]. Esta misma necesidad de *escapar* es la que Bataille desarrolla a partir de la imagen del preso que espera el momento preciso para huir de la prisión. El retorno a la cárcel es el movimiento contrario, el gesto complementario dentro de aquella gimnasia. Es necesario volver, puesto que, si el ser humano se suprime, *entonces suprime todo*[50], afirma Bataille. Pero el retorno sólo conduce a la prisión.

Si nuestra estructura se conforma a partir de dos ejes perpendiculares, cabe preguntarse,

---

[46] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 61.
[47] Georges Bataille, *Una libertad soberana* (Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2007), 110.
[48] Michel Leiris, "Metamorfosis", en *Indisciplina. Estética, política y ontología en la revista Documents*, coord. Colectiva Materia, (Buenos Aires: RAFIG, 2018), 249.
[49] Ídem.
[50] Bataille, *Una libertad soberana*, 110.

¿en qué dirección está el *retorno*? ¿Hacia la animalidad o hacia la humanidad? Si somos esa contradicción, el retorno será un *doble retorno*. Es desde esta perspectiva que debe ser entendida también aquella *gimnasia del espíritu* propuesta por Bataille, en donde se dibuja un incesante vaivén, un *ir y venir* entre lo horizontal y lo vertical.

3

Es necesario precisar que cuando Bataille habla de metamorfosis la entiende específicamente como una *obsesión*, como una *necesidad violenta* que se confunde con nuestras *necesidades animales.* De acuerdo a lo que Sigmund Freud establece en "Obsesiones y fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología", toda obsesión está conformada por dos elementos: *una idea* que se impone a la persona y *un estado emotivo* asociado a esa idea (que puede ser ansiedad, duda, remordimiento, cólera, entre otros estados sensibles). Dicho estado emotivo es central pues, mientras éste se mantiene inalterable dentro de las obsesiones, las ideas cambian. Freud establece que estos cambios responderían a un *acto de defensa del yo*, ya que, por medio de este proceso, una *idea reemplazante* escondería la original que está ligada a "impresiones penosas de la vida sexual del individuo, que se está esforzando por olvidar"[51]. Es debido a este constante reemplazo que una obsesión muchas veces se presenta con un carácter absurdo, pues, con el propósito de ocultar aquella *idea inconciliable*, se crea un *enlace falso* entre el estado emotivo y la nueva idea asociada.

Freud establece una diferenciación entre dos tipos de obsesiones, unas en que "la idea original (inconciliable) ha sido sustituida por otra idea, por una idea reemplazante"[52], y otras "donde la idea original también está reemplazada, pero no por otra idea, sino por actos o impulsiones que en el origen sirvieron como *alivios* o *procedimientos protectores*"[53].

Para el primer tipo de obsesión, Freud se refiere al caso de

> [v]arias mujeres se quejaban de la obsesión de arrojarse por la ventana, herir a sus hijos con cuchillos, tijeras, etc. […] Obsesiones de tentaciones típicas. Eran mujeres que, en modo alguno satisfechas en el matrimonio, *se debatían contra* los

[51] Sigmund Freud, *Obras completas. Primeras publicaciones psicoanalíticas. Volumen 3 (1893-99)* (Buenos Aires: Amorrtu editores, 1991), 76.
[52] Ibídem, p. 78.
[53] Ídem.

> deseos y las ideas voluptuosas que las asaltaban a la vista de otros hombres[54].

Para el segundo tipo, presenta el caso de una mujer que padecía *obsesión de aritmomanía*[55] que

> había contraído la necesidad de contar siempre las placas del parqué, los escalones, etc., cosa que hacía en un estado de angustia ridículo. […] Había comenzado a contar *para distraerse de sus ideas obsedentes* (de tentación). Lo había conseguido, pero la impulsión a contar había remplazado a la obsesión primitiva[56].

En los casos que presenta Freud, la *distracción* permite aplacar el deseo asociado a un comportamiento inadecuado, pero sólo a través de la imposición de una nueva obsesión que oculta el problema inicial. De alguna manera, el problema estaba resuelto, pero ello no libraba a dichas mujeres de un gasto de energía que, en un principio, quería ser gastado en la realización de sus ideas obsedentes. En este sentido, podemos decir con Bataille, si el deseo ponía a esas mujeres en la perspectiva de un *escape* de la prisión, la obsesión redirigía la energía que ese deseo traía consigo hacia tareas absurdas, *ridículas*, pero igualmente agotadoras, cargadas de tensión. Dicho de otro modo, si bien las ideas inconciliables eran reemplazadas, el gasto de energía se mantenía.

En *El erotismo*, Bataille hace referencia a las pinturas encontradas en la cueva de Lascaux, al suroeste de Francia, en 1940. Uno de los aspectos que llamó la atención de nuestro autor es que en estas imágenes –realizadas hace 17.000 años, según las estimaciones actuales–, el hombre primitivo representó sobre todo al animal y

> muy pocas veces se representó a sí mismo; y, cuando lo hizo, fue *disfrazado*, oculto, por así decirlo, bajo los rasgos de algún animal cuya máscara llevaba puesta. Al menos, las imágenes humanas más claras poseen ese carácter que las hace extrañas. *La humanidad debió de tener vergüenza, no como nosotros, de la animalidad inicial, sino de sí misma*.[57]

[54] Ibídem, p. 77. Las cursivas son nuestras.
[55] Impulso irresistible a contar objetos, palabras o realizar cálculos aritméticos.
[56] Ibídem, p. 78. Las cursivas son nuestras.
[57] Bataille, *El erotismo*, 88-89.

Estas referencias a la experiencia del hombre primitivo dejan ver una distinción que se mantiene como una de las constantes dentro del pensamiento batailleano, a saber, la oposición entre *la humanidad primitiva* y la *moderna*. Lo que diferencia a una de otra es precisamente la relación con el animal, el grado de identificación y el objeto de la vergüenza. Volviendo a la idea de la *obsesión por la metamorfosis*, y considerando que la *humanidad moderna*, para Bataille, se define por una vergüenza frente a la animalidad que ella misma es y que, por esta misma razón ha debido ser solapada en innumerables obsesiones, cabe preguntarse cuál fue para Bataille la idea *inconciliable* que motiva la resistencia del sujeto moderno. Dicho de otro modo, cuál es la idea *original* que la humanidad de todos los tiempos ha intentado solapar. Como desarrollaremos en los siguientes capítulos al referirnos a la violencia humana –es decir a la transgresión–, la idea original está asociada a aquello que Bataille describe como la escena mítica en que el ser humano diferenció el *cadáver del otro* del resto de objetos, es decir, en el momento en que estuvo frente al *cadáver de uno de los suyos*[58]. Es en este despertar a partir del cual la humanidad tuvo *consciencia de la muerte* que nuestro autor reconoce el límite último que la violencia humana de todos los tiempos ha debido enfrentar (volveremos sobre esto a lo largo de todo este trabajo).

II. Violencia vegetal

1

Como señalábamos anteriormente, uno de los aspectos que hace particularmente interesante el mito de *El ojo pineal*, y que no se volverá a desarrollar con la misma intensidad dentro de la obra de Georges Bataille, es el poder disruptivo de lo vegetal. La contradicción de la existencia humana se entiende, como veíamos, como resultado de un choque entre dos vectores. El vertical, que conduce a actos de gasto radicales provocados por la irrupción del solitario ojo pineal, y el horizontal, a través del cual el ser humano está "*aferrado* con estrechos lazos a las cosas vulgares donde la *necesidad* ha fijado sus dominios"[59], lo que se manifiesta a través de *sus dos ojos* proyectados horizontalmente. Es por esta necesidad (de conservarse, de subsistir) que Bataille señala que la visión binocular es "la única lógica, o, más exactamente, la única útil"[60].

[58] Ibídem, pp. 48 y p. 52, respectivamente.
[59] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 64. cursivas
[60] Ibídem, p. 84.

En 1948, en una conferencia titulada "Esquema de una historia de las religiones", Bataille estableció que, "a partir del momento en que se plantea un obstáculo, en que se determina un límite para la violencia, la violencia existe"[61]. Se trata de una explicación circular en tanto que la violencia que se intenta definir se encuentra dentro de la misma definición que es ofrecida. No obstante, a partir de esto se puede inferir que aquello que nuestro autor tiene en mente es que la violencia es resultado de un *choque*, es decir, de un encuentro entre lo que podríamos entender como una violencia *pre-existente*, por un lado, y el obstáculo, gracias al cual la primera *existe*, por el otro. En el caso del *árbol humano*, la emergencia del ojo pineal es una manifestación extrema de dicha violencia, pues el crecimiento desproporcionado de la semilla rompe el límite que le impone el cráneo, símbolo de la racionalidad y de la consciencia que, finalmente, desaparece.

Lo mismo ocurre en distinto grado con las obsesiones a las que hemos hecho referencia anteriormente. Esto porque, a pesar de ocultar la idea original y la resistencia misma, conservan la tensión inicial que funciona como un síntoma del problema. Sin embargo, la diferencia capital entre estas obsesiones *animales* y lo expuesto por Bataille en el mito de *El ojo pineal*, es que en éste la violencia que hemos llamado pre-existente es una fuerza vegetal. El poder disruptivo de lo vegetal es el que choca con el límite, el que lo fuerza. Esto da cuenta de un *impulso* que el autor asociará a una verdad oscura, propiamente humana, lo que relega a la animalidad dentro del mito a un segundo plano. En este sentido, si el terreno del erotismo es esencialmente el terreno de la violencia[62], el mito se articula a partir del desencadenamiento de una violencia vegetal, un *erotismo vegetal*.

2

En "El lenguaje de las flores", publicado en 1929 en *Documents*, Bataille desarrolla la noción de *aspecto*, la que da cuenta de una cualidad de las cosas que permitiría acceder a un conocimiento tanto intelectual como sensible de ellas. Esto quiere decir que en el contacto con ese *aspecto*, "lo que *afecta* a los ojos humanos no determina solamente el conocimiento de las relaciones entre los diferentes objetos, sino también cierto estado mental decisivo e inexplicable"[63]. Es por esta razón que Bataille sostiene que "se debería renunciar inmediatamente a la posibilidad de sustituir la *palabra* por el *aspecto* como

[61] Georges Bataille, *La religión surrealista: conferencias 1947-1948* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008), 89.
[62] Bataille, *El erotismo,* 21.
[63] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 21. Las cursivas son nuestras.

elemento del análisis filosófico"[64], puesto que, si la palabra sirve para dar cuenta de "las propiedades que permiten una acción exterior"[65], "el *aspecto* introduciría los valores decisivos de las cosas"[66]. Georges Didi-Huberman llamó a este tipo de conocimiento "une sorte de connaissance "pathique" o "pathétique", que "surgirait du choc, de la relation, de la surprise –rire ou horreur– produite dans la relation"[67]. Es precisamente esta *relación*, que tiene lugar bajo la forma de un choque, lo que hace de esta experiencia un tipo de violencia que jamás es efecto de un cálculo. Esto porque, para Bataille, los "estados sensibles como la cólera, el miedo, el deseo"[68] no se imponen a la inteligencia, sino que "afecta oscuramente la sensibilidad humana"[69]. En el caso específico de las flores, Bataille afirma que ellas provocan "en la mente reacciones de consecuencias mucho mayores [que otros objetos] debido a que expresa[n] *una oscura decisión de la naturaleza vegetal*"[70]. El aspecto de *una* flor, por tanto, da acceso a un conocimiento sensible que abarca a toda la especie vegetal.

Lo expuesto por Bataille a propósito del aspecto nos parece próximo a lo desarrollado por Gaston Bachelard a través de su ley de las cuatro imaginaciones materiales. Esta ley "atribuye *necesariamente* a una imaginación creadora uno de los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua"[71], lo que permite que se establezcan relaciones de "correspondencia de materialidad" [72] entre las cosas, los fenómenos y la imaginación de quien los observa. Es así como una imaginación aérea, por ejemplo, será más sensible a los objetos que participen del elemento aire, como las aves o las nubes. Todo esto a través de lo que Bachelard entiende como una *relación de simpatía* entre la imaginación y la materia[73], que es lo que Bataille destaca de la observación del aspecto y del vínculo patético que genera entre las flores y el observador. Aun cuando nuestro autor no haga referencia a la imaginación dentro de esta relación, lo que nos interesa aquí es que a partir de dicho vínculo es posible acceder a aquella *oscura decisión de la naturaleza vegetal* que trasciende, para Bataille, la figura solitaria de la flor. Todo esto en términos cercanos a la relación de simpatía, propuesta por Bachelard.

---

[64] Ibídem, p. 23.
[65] Ídem.
[66] Ídem.
[67] Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 38.
[68] Bataille, *El erotismo*, 68.
[69] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 22. Las cursivas son nuestras.
[70] Ibídem, p. 21. Las cursivas son nuestras.
[71] Gaston Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du movement* (Paris: Librairie Général français, 1943), 13.
[72] Ibídem, p. 15.
[73] Ídem.

Dentro de su teoría, Bachelard sostiene que la función de la imaginación consiste en "*deformar* las imágenes proveídas por la percepción" [74]. Es esta deformación lo que le permite al autor establecer una distinción entre el acto propiamente creativo y la simple mímesis. Esta deformación no supone una ruptura entre un mundo natural y otro humano, al menos no de manera radical, puesto que las imágenes que emergen de aquella relación sensible establecida entre el observador y los objetos siguen formando parte del mismo elemento desde el cual surgieron. Cambia la forma, pero no el elemento, de tal manera que la creación (en tanto que deformación) conserva el dinamismo del elemento en que participa[75].

En su *teoría de los elementos*, Bachelard describe una aproximación a la figura del árbol a partir de la imaginación, lo que nos parece interesante por los vínculos que se pueden establecer con el *árbol humano*, al que hemos hecho referencia anteriormente. Lo primero que el autor destaca en la imagen del árbol es su *unidad de ser*, la que

> vient sans doute, à première vue, de leur tronc isolé. Mais l'imagination ne se satisfait pas de cette unité d'isolement, de cette unité formelle et externe. Laissons-la proliférer, laissons-la vivre, et peu à peu nous allons sentir en nous-mêmes que l'arbre, être statique par excellence, reçoit de notre imagination une vie dynamique merveilleuse. […] C'est précisément ce dynamisme vertical qui forme entre l'herbe et l'arbre la dialectique fondamentale de l'imagination végétale. Si droite que soit l'ombelle au temps des fenaisons, elle garde du grand pré la ligne horizontale. Toute fleurie qu'elle est, elle reste l'écume d'une mer de verdure qui ondule mollement en un matin d'été. Seul, l'arbre tient fermement, pour l'imagination dynamique, la constance verticale[76].

Es a través de la imagen del árbol que la imaginación puede acceder a la dinámica de lo vegetal. Lo vegetal participa aquí tanto del elemento aire como del elemento tierra. De ahí su constancia vertical que *une el infierno a lo celeste* [77]. Para Bachelard, el árbol puede generar aquella dinámica de la imaginación sólo en la medida que es un *operador de imágenes*, es decir un objeto que nos *fuerza a imaginar*[78]. Lo interesante de esta operación

[74] Ibídem, p. 5.
[75] Ibídem, p. 7.
[76] Ibídem, p. 266.
[77] Ibídem, p. 271.
[78] Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1963), 1.

es que se traduce en un acto de creación desbordante de imágenes, como si se tratara de un registro cinematográfico en donde la dinámica se adquiere precisamente por la sucesión acelerada de numerosos fotogramas. Para Bachelard, "si una imagen ocasional no determina una prodigalidad de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación"[79]. Esto quiere decir que el proceso de creación de las imágenes no depende sólo de aquella facultad, sino que está supeditada necesariamente a la experiencia sensible. Depende de un encuentro violento a partir del cual la imaginación se ve *forzada* a producir en exceso, mientras que la materia adquiere, a su vez, la dinámica que la anima por medio de una serie interminable de deformaciones. En un juego de ida y vuelta, imaginación y materia conforman una relación de simpatía que se nos presenta como un circuito en donde ambas partes se retroalimentan.

3

Uno de los problemas que destaca Bataille en la observación del aspecto de las cosas es que ellas pueden desembocar en una idealización. Respecto al caso de las flores, sostiene que "no deja de ser interesante observar que cuando se dice que las flores son bellas es porque parecen *conformes a lo que debe ser*, es decir, porque representan, porque son el *ideal* humano"[80]. De ahí la identificación de la flor y una mujer joven, afirma, entendida como la imposición de un ideal de belleza que aquí refiere tanto a la posición vertical, erguida, como a la negación de los rasgos y comportamiento animales. Como si la juventud y la belleza fueran los puntos más lejanos de la animalidad.

Sin embargo, pese a toda idealización, lo que el aspecto de las flores revela es que ellas mismas se traicionan. La flor, para Bataille, contiene en sí una suerte de garantía contra su idealización, puesto que

> es traicionada por la fragilidad de su corola […] tras un período de esplendor muy corto, la maravillosa corola se pudre impúdicamente al sol, convirtiéndose así para la planta en una escandalosa deshonra. Extraída de la pestilencia del estiércol, aunque haya parecido escapar de allí en un impulso de pureza angelical y lírica, la flor parece bruscamente *retornar* a su basura primitiva: la más ideal es rápidamente reducida a un andrajo de inmundicia aérea[81].

[79] Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, 5.
[80] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 24.
[81] , p. 25. Las cursivas son nuestras.

El aspecto, en este sentido, permite recuperar el movimiento asociado al vector vertical y, por esta razón, exponer los extremos del eje a través del cual la flor se desliza. Por un lado, la flor podrida, *inmundicia aérea* suspendida impúdicamente al Sol en lo alto del eje; y, por el otro lado, "la visión fantástica e imposible de las raíces que hormiguean bajo la superficie, repugnantes y desnudas como lombrices"[82]. Si el idealismo suspende el último momento del ascenso *angelical y lírico* de la flor, es decir cuando ésta alcanza su esplendor en lo alto, Bataille expone la contradicción constitutiva al señalar también el extremo opuesto, el movimiento de descenso y retorno a la pestilencia del estiércol.

Es de esta manera que en su texto "Materialismo" Bataille se opondrá a "la mayoría de los materialistas", a quienes acusa de haber

> situado la *materia muerta* en la cúspide de una jerarquía convencional de hechos de diverso orden, sin percibir que así cedían a la *obsesión* de una forma ideal de la materia, una forma que se acercaría más que ninguna otra a lo que la materia *debería ser*[83].

Para Bataille, la *materia* es algo dinámico, *vivo* (volveremos sobre esto en el tercer capítulo). Por ello, idealizarla significaría negar su movimiento a través de la imposición de un deber al que deberían responder y ajustarse. Todo esto como resultado de una *obsesión* que busca ocultar el problema asociado a la violencia de su movimiento, el cual se oculta tal como se hace con la pestilencia en la contemplación idealizada de las flores. En su artículo, Bataille considera este gesto como propio de la *mayoría de los materialistas*, de la religión, de la ciencia y de los filósofos, rechazo que se encontraba ya presente en el *Dossier de El ojo pineal*, en donde filosofía y ciencia son identificadas como dos expresiones de la *subordinación humana*[84] asociadas a un proceso de homogeneización *indigente y lastimoso*[85] que no haría más que negar toda forma de dinámica.

En su artículo "Bajo materialismo (¿vegetal?)", Noelia Billi señala que las consideraciones de Bataille en torno al materialismo podrían significar una nueva puesta en *valor* por parte del autor, es decir una idealización que adoptaría la forma de un

[82] Ibídem, p. 27.
[83] Ibídem, p. 39. La primera y segunda cursiva son nuestras.
[84] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 56.
[85] Idem.

"proceso de significación moral de los fenómenos naturales"[86]. Sin embargo, la autora desestima el asunto puesto que no lo entiende como una forma de reivindicación de la *materia en sí* desde una nueva perspectiva, sino como "la puesta en circulación incansable de la ignominia y lo despreciable que la *materia supone*"[87]. La puesta en valor consistiría, por tanto, en una suerte de puesta en movimiento, en tensión, en tanto que conserva y expone la dinámica contradictoria de ascenso y descenso de lo vegetal.

En un sentido similar a lo que hemos visto a propósito del *operador de sentido* de Bachelard, Billi afirma que aquello que vemos confirmarse a partir de la observación del aspecto,

> es la relación entre "presencia real" y afección multidimensional, pues no se trata de concebir la sensación como la materia bruta a elaborar por el puro entendimiento sino más bien de comprender cómo la experiencia sensible *gatilla la génesis de una actividad de simbolización* a partir de un resto material "inexpresable"[88].

Para Bataille, como hemos señalado, el acceso al valor de lo vegetal está dado por su aspecto, es decir por la experiencia de choque, por la violencia que se desencadena en ese encuentro. Pero ¿por qué la flor *afecta* al ser humano? Para Billi,

> [h]ay algo de lo vegetal que se pone en tensión máxima en el caso de las flores: ascienden angélicamente, emergen de la putrefacción de la tierra para elevar algo bello pero, cuando están allí, explotan y se pudren en los cielos. Este "*drama* de la muerte indefinidamente representado" es lo propio de la naturaleza vegetal: la conjugación del movimiento del suelo al cielo (de los tallos y las partes verdes, y visibles, enamorados de la luz) y del hormigueo viscoso e innoble en el interior del suelo (de las raíces enamoradas de la podredumbre). Y esta tensión que en toda planta (terrestre, habría que aclarar) es constitutiva, alcanza su pináculo en la flor, acontecimiento en que confluye la belleza aérea y la muerte ignominiosa[89].

[86] Ibídem, p. 27
[87] Noelia Billi, "Bajo materialismo (¿vegetal?)", en *Indisciplina. Estética, política y ontología en la revista Documents*, coord. Colectiva Materia, (Buenos Aires: RAFIG, 2018), 156.
[88] , 161. Las cursivas son nuestras.
[89] Idem. Las cursivas son nuestras.

La observación del aspecto de las cosas revela el *drama de la muerte indefinidamente representado*, como lo llamaría Bataille, fruto del movimiento constante de la materia. La particularidad de la flor dentro de este escenario es que los momentos de plenitud y de decadencia se suceden de manera más rápida que en el animal. Por ello Bataille puede hablar de una garantía contra la idealización, a diferencia de lo que ocurre con el animal, cuya duración es más prolongada –aunque su muerte pueda ser más impresionante, sobre todo cuando se trata de un *semejante* (volveremos sobre esto)–. Es acaso por esta razón que durante los años de *Documents* la flor es presentada como un elemento idóneo para entrar en contacto con la experiencia de la muerte. El punto de encuentro entre la flor y el ser humano es precisamente este movimiento de ascenso y descenso que se ilustra en la imagen del hombre que, desde su posición erguida, *humana*, es arrastrado a *lo bajo*, a su *basura primitiva*, a lo que está *mal* y que desemboca en su muerte provisoria. De una imagen a la otra, lo que operaría no sería otra cosa que un mismo dinamismo que atravesaría lo vegetal, animal y humano.

Con esto a la vista, es posible afirmar que la máxima de Bachelard, "no podemos pasarnos del eje vertical para explicar los valores"[90], también es válida para Bataille, puesto que es precisamente a través del vector vertical que se revela *lo bajo*. Sin embargo, para nuestro autor los extremos se confunden, no existe una identificación entre el extremo superior y lo *elevado* y el extremo inferior y *lo bajo*, puesto que el movimiento no es más que tensión. Para Bachelard, en cambio, todo viaje hacia abajo es una caída y todo viaje hacia arriba es siempre un ascenso que permite configurar la imagen de un mundo organizado, armónico (volveremos sobre esto).

III. Antropomorfismo y energía

1

Teniendo a la vista la importancia dada por Bataille a lo vegetal en el *Dossier de El ojo pineal*, y considerando además que gran parte de los temas y nociones ahí tratados se desarrollarán en distintos momentos de su pensamiento con una intensidad variable, llama la atención que las reflexiones en torno a este tema hayan prácticamente desaparecido en su obra posterior. En el ya citado artículo "Bajo materialismo (¿vegetal?)", Billi sostiene

[90] Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, 17.

que este mutismo en torno a lo vegetal podría estar relacionado a un *enfoque antropocentrista*, un "punto ciego del colectivo editor de la revista y especialmente de Bataille"[91], quien,

> en su polémica permanente con los rasgos más humanos, en su furor sacrílego y profano, que daría más tarde lugar a una profesión de fe ateológica, no puede desplazarse de aquel anclaje antropocéntrico que privilegia al animal sobre la planta debido a que este sería capaz de desplazar al hombre de su centro, aunque no lo emancipa verdaderamente de una taxonomía antropogenética. Desde esta perspectiva que, queriéndose revulsiva, deviene una apologética de la humanidad en putrefacción, la amplia y realmente baja materia vegetal permanece muda, en ese borde de lo inexpresable que se encuentra a la espera de unos ojos dispuestos a salir de sus órbitas para mirarla.[92]

Efectivamente, si en el mito de *El ojo pineal* el *árbol humano* emerge a partir del desencadenamiento de la violencia vegetal, en *Documents*, como también en *El erotismo*, Bataille relacionará aquella fuerza con el animal que ocupa el lugar de la persona muerta, lo que desarrollaremos en el último capítulo de este trabajo a propósito de la figura de la bestia. Sin embargo, como hemos ido señalando, dentro de la cosmovisión batailleana lo vegetal, lo animal y lo humano participan de un mismo movimiento de energía, de la misma tensión que anima el movimiento de los sistemas planetarios. Por esta razón, lo que Billi llama el *enfoque antropocentrista* estaría subsumido dentro de un enfoqe *cósmico* en donde el interés por el desgarramiento de las formas va a la par con un interés por la tensión de la energía, por lo que llamaremos la *lógica de la energía* (volveremos sobre esto en el siguiente capítulo).

La lectura de Billi encuentra sus antecedentes en el trabajo de Georges Didi-Huberman, específicamente en lo desarrollado en *La ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*. Ahí, el autor afirma,

> aquello que el texto sobre la "Figura humana" [de Bataille] nos permite comprender, es que la principal forma visual de esta sustancialidad no es otra que el *antropomorfismo*, que podríamos llamar aquí "antropocentrismo de la forma".

[91] Billi, "Bajo materialismo (¿vegetal?)", 162.
[92] Idem.

> Es hacia este antropocentrismo que se conducirá, por tanto, una gran parte del trabajo figurativo y crítico llevado a cabo en la revista *Documents*. *Transgredir las formas será, en primer lugar, transgredir las formas seculares del antropomorfismo*[93] .

Para Didi-Huberman, en su sentido más usual, el antropomorfismo puede ser entendido como *prestar forma humana a aquello que no lo tiene*[94]. Pero en un sentido más específico, que es precisamente el que opera en *Documents*, aquella noción refiere, señala el autor, a "tout ce qui tend plus généralement *à idéaliser la Figure humaine*"[95]. Teniendo a la vista el propósito transgresivo de la revista, Didi-Huberman destaca la importancia de la noción de *informe* y su vínculo con el *aspecto* de las cosas, al que hemos aludido más arriba, fundamentalmente porque a través de esta relación Bataille habría conseguido conservar o recuperar el movimiento de la materia negado por *la gran mayoría de materialistas*.

En su exposición, Didi-Huberman cita el artículo "Le mouvement de l'informe", de Pierre Fédida, donde se señala que lo *informe* operaría como "el vocablo *aspectual* que califica el *movimiento*"[96] de los demás vocablos y experiencias abordadas en *Documents*. Por un lado, se trataría de un *vocablo* puesto que su característica principal, afirma Fédida citando a Roland Barthes, es *irrumpir en el discurso del saber*[97]. Para Barthes, los vocablos son "palabras sensibles, palabras sutiles, palabras amorosas, que denotan seducciones o repulsiones (gritos de placer)"[98]. Es decir, funcionarían como elementos heterogéneos irreductibles a la forma de un discurso (volveremos sobre esto). Por el otro lado, se trataría de un vocablo *aspectual*, sostiene Didi-Huberman, porque da cuenta de

> un cierto poder de *deformarse* que las formas mismas siempre tienen, de pasar súbitamente de lo semejante a lo desemejante, y más precisamente –porque para nombrar todo esto habría bastado decir deformación– de comprometer a la figura

[93] Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 36-37. Las cursivas de la última frase y la traducción de este párrafo son nuestras.
[94] Ibidem, pp. 36.
[95] Ídem.
[96] Didi-Huberman, G., "Notas sobre antropomorfismo en Documents", en *Indisciplina. Estética, política y ontología en la revista Documents*, coord. Colectiva Materia, (Buenos Aires: RAFIG, 2018), 71-72.
[97] Citado en Pierre Fédida, "Le mouvement de l'informe", en *Dossier: Bataille et les arts plastiques*, Luc Richir *et alt.*, p. 21.
[98] Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura* (Buenos Aires: Paidós, 1994), 297

> humana […] y donde la forma, así deshecha, termina incorporándose a su forma de referencia –a la forma que ella desfigura pero que no revoca–, para invadirla monstruosamente (mágicamente, diría el etnólogo) por contacto y por devoración. Lo informe batailleano no designaría, entonces, otra cosa que "semejanzas transgresivas" o semejanzas por exceso, esos contactos incesantes capaces de imponer sobre toda forma el poder mismo de lo desemejante.[99]

Para Didi-Huberman, el *aspecto* es una garantía contra la idealización que no es exclusiva de las plantas, sino que se encontraría presente en todas las formas. En la medida que estas surgen sólo a partir de la conciencia que las hace posible, es decir en tanto que son resultado de una mirada humana que las idealiza, toda forma participa de lo humano. Así, todo el universo se vuelve sensible al contagio de la violencia que desencadena la noción de informe, como si se tratara de una infección que se propaga a través de la mirada. En este sentido, Didi-Huberman señala que lo informe dentro del pensamiento batailleano no sólo llevaría a cabo

> una "animación" de las formas, sino que sería más bien, desde el punto de vista de la estricta proyección *animista*, la *fuerza de lo inanimado*, tal como es capaz de producirla lo *informe*. Y, en esta perspectiva, podríamos agregar que lo *informe* es en Bataille no una ausencia o una pérdida de forma, sino la *puesta en movimiento* efectuada por el lenguaje de aquello que se da inicialmente como una forma[100].

Para Didi-Huberman, en *Documents* la puesta en movimiento era desencadenada a través de lo que llama *montajes figurativos*. Estos montajes están lejos de replicar la unidad del drama aristotélico que se proyecta a través del desarrollo de una acción hacia un fin determinado. Responderían, más bien, a lo que el autor denomina una "iconographie déchirante ou déchirée"[101] en donde son puestos en relación textos e imágenes en los cuales la figura humana se ofrecería como "un organisme voué à la défiguration, à l'acéphalité, au supplice, à l'animalité"[102]. A través de esta iconografía, señala Didi-Huberman, se configuraría una *obra de rasgadura* (*l'œuvre de déchirure*) radical que

[99] Didi-Huberman, G., "Notas sobre antropomorfismo en Documents", 73. Las cursivas son nuestras.
[100] Ibídem, p. 24. La traducción es nuestra.
[101] Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 9.
[102] Ibídem, p. 10.

pondría en crisis nada menos que la noción misma de semejanza (*ressemblance*)[103]. Lo que destaca el autor es que, puesto que se trataba de *transgredir* el *antropocentrismo de la forma*, toda esta violencia no suponía una negación radical, sino la conservación de las formas con el propósito de exponerlas en su desgarramiento, en su tensión. Es por ello que el autor se refiere a *ressemblances transgresives* y no a *diferencias absolutas*, ni *semejanzas a nada*.

Para Didi-Huberman, y para Billi, la noción de informe debía necesariamente poner en movimiento aquello que el idealismo había detenido. Sin embargo, lo que ambos autores dejan de lado en este proceso es la función que la energía cumplía a la base de todo ese flujo anquilosado, a saber, entregar la fuerza para sobrepasar los limites impuestos por el idealismo, en un sentido análogo a lo que hemos visto a propósito de la *metamorfosis erótica*. Lo que Bataille describe en el mito de *El ojo pineal* es la necesidad de acceder a una cantidad de energía ingente que permita la puesta en crisis de los límites. Pero esta energía, como veremos en el siguiente capítulo, es esencialmente contradictoria, oposición entre fuerzas que buscan conservarse, una, y perderse, la otra. En este sentido, toda la violencia que el vocablo aspectual *informe* pone de manifiesto es el intento de Bataille por adecuarse a un movimiento de energía que no conduce a ninguna forma en particular, que es puro despliegue. Será sólo por medio de su incorporación al flujo cósmico que nuestro autor podrá contemplar *el Sol de meridiano*.

2

En el mito de *El ojo pineal*, las relaciones que se establecen entre energía y materia se manifiestan con mayor fuerza en la cabeza, lugar donde se lleva a cabo la descarga de energía de la *metamorfosis erótica*. Al respecto, el propio Bataille afirmó que cuando imaginaba la posibilidad desconcertante del ojo pineal, "no tenía otra intención que representar *descargas de energía* por la parte superior del cráneo tan violentas y tan crudas como las que hacen tan horrible a la vista la protuberancia anal de algunos monos"[104].

[103] Ibidem, 11.
[104] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 52-53. Bataille hace referencia a las muchachas que se deslumbran con los traseros de los monos en los zoólogicos. Para nuestro autor, "basta con un mono idiota en su jaula y una muchacha que al verlo hacer sus inmundicias enrojece, para volver a encontrar de golpe el tropel huidizo de los fantasmas, cuyas burlas obscenas acaban de preñar un trasero tan chillón como un sol". Ibidem, 71.

La explicación de por qué sólo la cabeza arde, en circunstancias que la energía proviene del interior del cuerpo, Bataille la encontró en los datos aportados por la antropología de su tiempo, a partir de los cuales se sostenía que el paso del mono al ser humano fue consecuencia de una *ruptura de equilibrio*[105] de la locomoción. Al abandonar la selva, los monos se encontraron privados del apoyo de los árboles y obligados a adoptar una posición erguida durante su desplazamiento, la cual sólo devino regular a partir del momento en que se estableció un nuevo *equilibrio* que dio continuidad y armonía a sus movimientos. El ser humano, tal como lo conocemos hoy en día, heredó ese nuevo punto de equilibrio, ubicado en la cabeza, específicamente en el oído interno.

Lo central aquí es que, para Bataille, el punto de equilibrio determina el *punto de descarga* energética. Si la posición *semi-horizontal* del mono dejaba expuesta la región anal, con la posición vertical adoptada por el ser humano esa región se retiró "al interior de las carnes, en la raja de las nalgas"[106]. Es decir, dejó de formar una *protuberancia* y perdió lo que Bataille denomina "el poder privilegiado de las puntas"[107]. A través de esta expresión, el autor hace referencia al *efecto punta*, descubierto por Benjamin Franklin. Este efecto establece que, dado que la densidad de carga energética de un cuerpo es mayor en las zonas de menor volumen o menor superficie, las zonas acabadas en puntas de ese cuerpo concentran una mayor cantidad de energía. A su vez, esta concentración permite que en torno a dichas zonas se genere un campo eléctrico fuerte que funciona como un punto de interacción entre ese cuerpo y un campo eléctrico externo, como ocurre con los pararrayos. De esta manera, desde el momento en que el poder privilegiado de las puntas se ubicó en la cabeza, "todo el potencial de floración, todas las posibilidades de liberación de energía […] han encontrado vía abierta en las regiones superiores vecinas al orificio bucal, en la garganta, el cerebro y los ojos"[108], lo que se traducirá, como veremos a lo largo de este trabajo, tanto en la manifestación de una *rabia animal* como bajo la forma de productos culturales.

En su artículo "Boca", publicado también en *Documents*, Bataille sostiene que "el hombre no tiene una arquitectura tan sencilla como los animales, y ni siquiera es posible decir

[105] Ibídem, p. 49.
[106] Ibídem, p. 52.
[107] Ibídem, pp. 75-76.
[108] Ibídem, p. 52. En el francés original, Bataille se refiere al "potential d'épanouissement", que puede ser traducido en un sentido más general como "potencial de realización". Sin embargo, la idea de "potencial de floración" se ajusta de manera bastante precisa al sentido de lo vegetal que queremos destacar.

dónde comienza"[109]. Sin embargo, a partir de lo expuesto en el *mito*, es posible afirmar que *el punto de descarga*, que se ubica precisamente en la cabeza, es el lugar donde el cuerpo comienza y termina, puesto que es ahí donde el cuerpo encuentra su equilibrio y se consuma. Esta consumación, que se manifiesta con la emergencia del ojo pineal, no es la realización de una nueva forma, como si se tratara del último momento de su desarrollo, sino aquella suspensión en un estado de tensión que jamás se resuelve, que no adquiere ninguna forma concreta. Esto es lo que Denis Hollier denominó "la monstruosidad imposible de exponer"[110] que "no se deja contener"[111], lo *desgarrado* o *rasgado*, como lo entiende Didi-Huberman. Esta imposibilidad está asociada al proceso erótico de la metamorfosis, pues, para Bataille "lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las *formas constituidas*"[112]. Disolución siempre en *acto*, pues lo informe, como veíamos anteriormente, es siempre una "puesta en movimiento"[113]. En este sentido, el *árbol humano* se nos presenta como una figura que encarna la incompatibilidad entre la forma y la "insubordinación de los hechos materiales"[114], manifestación de una violencia vegetal, un erotismo vegetal que define el perfil imposible de esa creatura *fantástica*[115] donde energía y materia se confunden.

3

De acuerdo a Cedric Mong-Hy, Bataille se vio fuertemente influenciado por los descubrimientos científicos de principios del siglo XX, al punto que ello precipitó dentro de su pensamiento una *reconversión* epistemológica importante en favor de la ciencia[116]. En esa transformación, afirma Mong-Hy, la *originalidad* de nuestro autor fue haber puesto "el acento en la noción de energía", redefinida por Albert Einstein a través de la ecuación $E=mc^2$, a partir de la cual *materia y energía* serán consideradas como "dos aspectos de un fenómeno elemental único"[117]. De acuerdo a lo que hemos señalado, es claro que la incorporación de dicha noción dentro del mito no fue precisamente ortodoxa. Lo mismo ocurrirá más adelante en la *La parte maldita*, publicada en 1949. Al respecto, Benjamin Noys sostiene que, "although Bataille is now attempting a more 'scientific'

[109] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 67.
[110] Denis Hollier, "El valor de uso de lo imposible", en *Indisciplina. Estética, política y ontología en la revista Documents*, coord. Colectiva Materia [coord.], 44.
[111] Idem.
[112] Bataille, *El erotismo*, 23.
[113] Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 183.
[114] Bataille, *La parte maldita*, 42.
[115] Bataille habla precisamente de la "fantasía del ojo pineal". Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 53.
[116] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 15.
[117] Ibidem, 100.

analysis of the sun as a source of energy, *The Accursed Share* still retains some of the strangeness of the myth of the pineal eye[118] (volveremos sobre esto).

En el mito, Bataille establece que las descargas de energía no sólo son liberadas en la forma de *gritos atroces*, sino también como "construcciones intelectuales sin leyes[119]. Para llevar a cabo este tipo de construcciones, el autor estableció dos "prescripciones imperativas"[120] que nos permiten ver su posición frente a la ciencia. Mientras la primera de ellas exige subordinarla y utilizarla para fines que no son los suyos, la segunda establece que es preciso invertir los valores dados por la razón[121]. Esta inversión suponía, para Bataille, dar un valor *significativo* a aquello que la ciencia identificaba como un contenido inválido en función de la razón y de la utilidad. Por ello, si la naturaleza fue concebida por la ciencia "conforme a un sistema de impulsos y acciones, condicionada por una visión dirigida horizontalmente"[122], a través del *mito* Bataille llevó a cabo una apropiación de los frutos de esa visión para investir la inteligencia de un contenido *vertical* que le era extraño[123].

De acuerdo a esto, no sólo el mito, sino también el pensamiento batailleano, entendido como una construcción cultural sin leyes, no serían más que una respuesta a "la necesidad de escapar de una manera o de otra a los límites de nuestra experiencia humana"[124]. Lo que nos interesa aquí de las descargas intelectuales es que nos permitirán pensar en un tipo de canal para las proyecciones de la imaginación, entendida como una vía de emancipación de la existencia humana aferrada a la horizontalidad. Será por ello, como veremos más adelante, que Bataille afirmará que "el dominio del erotismo es *también* imaginario"[125].

[118] Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction* (London: Pluto Press, 2000), 112.
[119] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 57.
[120] Ídem.
[121] Ibídem, pp. 57-60.
[122] Ibídem, pp. 84-85.
[123] Ibídem, p. 57.
[124] Ibídem, p. 46.
[125] Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996), 113.

SEGUNDA PARTE

Historia del ojo

I. El relato

1

De acuerdo a lo confesado por Bataille a Madeleine Chapsal en 1961, el psiquiatra y psicoanalista francés Adrien Borel, tuvo una influencia capital en su vida. Según sus palabras, "puede que no haya sido muy ortodoxo, ya no que no duró más que un año (…) pero eso me cambió del ser totalmente enfermo que era en *alguien relativamente viable*"[126]. Michel Bousseyroux se detiene en aquel aspecto *no muy ortodoxo* del psicoanálisis seguido por Bataille y lo vincula al cambio que casi tres décadas después hará Jacques Lacan en el terreno de la clínica psicoanalítica. Si la duración de cada sesión había sido establecida en cincuenta y cinco minutos por la Société Psychanalytique de Paris (SPP) en 1953[127], para Lacan una sesión podría durar lo que demoraba el paciente en recostarse sobre el diván[128]. Lo que Bousseyroux entiende aquí es que ese acto de *desobediencia* de Lacan, que reconoce también en Borel[129], tenía como propósito que la sesión no terminara a partir de un tiempo estándar determinado, sino como resultado de una decisión del propio analista. En este sentido, el término de la sesión podía llegar como una *interrupción*, como un *punto* que el terapeuta imponía al discurso del analizado.

Para Bousseyroux,

> [l]a levée de séance peut opérer soit comme ponctuation, scansion, soit comme coupure. Scander, c'est rythmer, accentuer, faire entendre un accent dans la langue. Ponctuer, c'est rendre lisible un texte, en changer le sens[130].

---

[126] José Assandri, *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobe el ojo, golosina caníbal* (Buenos Aires: Ediciones literales, 2008), 26. Las cursivas son nuestras.
[127] Michel Bousseyroux, "D'une pratique latitudinaire", *L'en-je lacanien*, vol. 31, no. 2 (2018): 9-29.
[128] "Liliane Fainsilber relate cette séance avec Lacan qui l'avait arrêtée alors qu'à peine allongée et à court de mots elle disait : « C'est que… C'est que… C'est que… » La raccompagnant à la porte, Lacan lui dit avec douceur : « Voulez-vous rajouter autre chose ? » Sans hésiter, elle lui répondit que non et réalisa dans l'escalier que c'était de son manque phallique qu'elle était sûre". Ibídem, p. 19.
[129] Por esta misma razón, Bousseyroux destaca que Borel haya sido "l'un des fondateurs en 1925 de L'évolution psychiatrique et en 1926 de la Société psychanalytique de Paris, dont il fut élu président de 1932 à 1934". Ídem.
[130] Ídem.

Para el autor, fue aquella actitud de rebeldía la que dio a Lacan su carácter *latitudinario*, es decir, lo que en teología se dice de "celui qui prend trop de liberté avec les principes de la religion" [131]. Lo mismo habría sucedido con Borel, quien se tomó ciertas libertades con respecto a los principios "de la realidad religiosa del psicoanálisis freudiano"[132] y acercó el psicoanálisis a los artistas y escritores, hechos que le habrían dado a Michel Leiris los argumentos para llamarlo *Borel, le Latitudinaire*[133].

Lo que nos interesa en este punto es que Borel, tal como señala Stuart Kendall, no sólo fue un "connoisseur and an aesthete", sino que también "was sympathetic to artists and interested in the workings of the imagination[134]. En el libro *Les rêveurs éveillés*, escrito junto a Gilbert Robin y publicado el año 1925, los autores se refieren al *drama* que implica para el ser humano su inadaptación en el mundo y el rol que la imaginación cumpliría en esta relación. Desde esta perspectiva, la imaginación no es la responsable del distanciamiento o de la ruptura entre el sujeto y el mundo. Por el contrario, "c'est parce qu'il perd contact que la rêverie vient remplacer la réalité manquante sous une forme fréquente d'embellissement"[135]. Por esta razón, el trabajo del psicoanálisis, para Borel y Robin, estaba enfocado en que el paciente alcance cierta *atención interior*, esto "afin de permettre à l'imagination, *à l'avance orientée*, de donner des ailes, en quelque sorte, au travail de la pensée: c'est ainsi qu'un problème est découvert, un théorème résolu, un *drame dénoué*"[136].

Para los autores, la imaginación podría cumplir una función de mediatriz entre el mundo y el sujeto, como una herramienta que le permitiera a éste restablecer el contacto perdido. Sin embargo, para ello era necesario que la imaginación fuera conducida, orientada, puesto que, así como permitía una reconexión con el mundo, también era posible que reforzara la distancia entra ambas partes, condenando al sujeto al aislamiento. En este sentido, los autores hacen eco de las palabras del psicólogo Théodule Ribot, para quien

> [l]a construction d'un monde imaginaire est un attribut humain dont nul n'est dénué, puisque sans lui nous ne pourrions sortir du présent pour faire un pas dans

[131] Ídem.
[132] Ídem.
[133] Ídem.
[134] Stuart Kendall, *Georges Bataille* (London: Reaktion Books Ltd, 2007), 49.
[135] Adrien Borel y Gilbert Robin, "Les rêveurs. Considérations sur les mondes imaginaires", *L'Evolution psychiatrique*, no. 1 (1925): 155-192.
[136] Ídem. Las cursivas son nuestras.

> l'avenir et nous le représenter, si pauvrement que ce soit. L'observation montre que, au-dessus de ce niveau commun, il y a tous les degrés depuis l'imagination sèche, nette, cohérente, jusqu'à la rêverie incohérente et insaisissable et à l'exubérance désordonnée : or, la prédominance toujours croissante de l'imagination confine au danger de vivre complètement dans l'irréel, ce qui advient fréquemment[137].

De acuerdo a Bousseyroux, Borel tenía la convicción de que la experiencia analítica "confronte à un impossible, un impossible à dire inhérent à l'insuffisance du langage, qu'il appelle l'Ineffable […] et que ce réel ne peut se transmettre qu'à travers l'art et l'écriture"[138]. En este sentido, la experiencia clínica convirtió a Bataille en alguien *relativamente viable* por medio de una *apertura de la vía de la escritura*[139], según la expresión de Bousseyroux. Éste fue, acaso, el mismo camino abierto a Raymond Queneau, Colette Peignot y Michel Leiris, todos ellos pacientes de Borel durante esta época.

"Bataille était entré en analyse maladif, il en est sorti écrivant"[140], afirma Bousseyroux. Y la primera prueba de ello fue *Historia del ojo*, publicado en 1928, con ocho litografías originales de André Masson y firmado con el pseudónimo Lord Auch. Pese a que la publicación ocultó su nombre –y el del editor[141]–, la novela fundó el proyecto de escritor de nuestro autor que lo acompañará de por vida. Al respecto, el propio Bataille afirmó, "el primer libro que yo escribí […] no pude escribirlo más que psicoanalizado, sí, saliendo. Y creo poder decir que fue solamente *liberado* de esa forma que pude escribir"[142].

De acuerdo a Michel Surya, en vida de Bataille fueron publicadas tres ediciones de *Historia del ojo*. La llamada *edición de Sevilla, de 1940*, publicada en 1944, con grabados originales al agua fuerte y al buril de Hans Bellmer[143], y la *edición de Burgos, de 1941*,

---

[137] Citado en Idem. El artículo al que hacen referencia corresponde "La Pensée symbolique", de Théodule Ribot, publicado en *Revue philosophique* en 1915.
[138] Ídem.
[139] Ídem. Dicha apertura implicó, sin duda, también el camino del arte, tal como veremos en los siguientes capítulos.
[140] Bousseyroux, "D'une pratique latitudinaire", 9-29.
[141] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 133. El primer libro firmado por Bataille será *El culpable*, publicado en 1944.
[142] Assandri, *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobe el ojo, golosina caníbal*, 26. Las cursivas son nuestras.
[143] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 133.

impresa por Jean-Jacques Pauvert y publicada en 1952 o 1953 con el pseudónimo *Lord Auch*. Sólo en 1967, cinco años después de su muerte, la novela será finalmente publicada con el nombre de su autor. Por otro lado, de acuerdo a lo que señala la escritora mexicana Margo Glantz en su traducción de 1994 de *Historia del ojo*[144], la primera edición en castellano fue publicada en 1977 por la editorial Ruedo Ibérico, en Paris, sin nombre de traductor.

2

La estructura general de *Historia del ojo* consta de dos partes. La primera está conformada por el relato, el cual gira en torno al Narrador y Simone, y a la relación que ellos establecen con Marcelle. Contada en primera persona, la trama se va armando a través de una serie de actos transgresivos que Michel Leiris organiza en *tres maneras de exceso*: el delirio sexual, el desenfreno blasfemo y el furor asesino[145]. La segunda parte, inicialmente titulada *Coincidencias*, pero que a partir de la segunda edición es titulada *Reminiscencias*, se conforma a partir de datos autobiográficos del autor y otros elementos que éste habría utilizado en la composición de la historia con la intención de introducir "un poco de orden en ese apocalipsis"[146], según la expresión de Leiris.

Aquella catástrofe evocada por Leiris se encuentra de alguna manera incorporada dentro de la estructura misma del relato, principalmente porque la historia no obedece a la clásica distinción en tres partes de una historia (planteamiento, desarrollo, resolución). Por un lado, la presentación de los personajes y el problema central que se desarrollará en ella no toma más que una página, de tal manera que el desarrollo de la trama se precipita inmediatamente. Por el otro lado, la historia no se cierra, puesto que el deseo que anima el relato se perpetúa, jamás acaba. Posee aquello que Aristóteles llama *el nudo*, es decir, "lo que va desde el principio hasta aquella parte última en que se trueca la suerte hacia buena o hacia malaventura"[147]. Sin embargo, no existe verdaderamente un cambio de suerte, puesto que no hay *resolución,* es decir, aquella parte que va "desde el comienzo de tal inversión [del nudo] hasta el final" [148]. En *Historia del ojo*, pese a la revelación vivida por el Narrador al final del relato que marca su particular *reencuentro* con

[144] Georges Bataille, *Historia del ojo* (Barcelona: Tusquets, 2002), 23. Todas las citas a la novela corresponden a esta edición.
[145] Georges Bataille y Michel Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982* (Buenos Aires: Editorial El cuenco de plata, 2008), 34.
[146] Ibídem, p. 41.
[147] Aristóteles, *Poética* (México: UNAM, 1946), 27.
[148] Ídem.

Marcelle[149], el fin propuesto por Bataille no es más que una proyección de lo ya vivido por los personajes a lo largo de la obra, pero en un nuevo lugar (Gibraltar) con otros personajes (una tripulación de negros).

Respecto a la traducción inglesa de la novela, publicada en 1953 bajo el seudónimo Pierre Angélique, Leiris afirma que el título, *A Tale of Satisfied Desire*, tenía "la ventaja de indicar muy claramente el motivo de la historia: satisfacer un deseo"[150]. Sin embargo, lo que es evidente dentro de la obra es que el deseo jamás se detiene, jamás está completamente satisfecho. Para Jean Durançon, es precisamente esta pulsión la que estructura, la que da su *cohesión interna* al relato y lo que define el *inicio del recorrido batailleano*[151]. Recorrido que no refiere a ningún fin determinado, que es más bien un vector, en tanto que se trata de una fuerza que siempre quiere *ir lo más lejos posible*. Para Durançon, la literatura de Bataille, pero con ella todo su pensamiento, "no commence réellement, no commence effectivement à exister qu'à partir de ce point où ce qui est se heurte à ce qui n'est pas"[152] (volveremos sobre esto en el último capítulo).

En *Historia del ojo*, ya desde la primera línea de la novela Bataille establece la existencia de una fuerza, de un impulso sexual angustiante del que es objeto tanto el Narrador como Simone: *"Crecí muy solo y desde que tengo memoria sentí angustia frente a todo lo sexual*" y más adelante, "*Comencé a advertir que* [Simone] *compartía conmigo la ansiedad que me producía verla…"*. Pese a que el vínculo de *amor* entre ambos se ve trastocado cerca de la mitad de la obra por el suicidio de Marcelle, el *desenfreno* que está a la base de ese sentimiento intenso se mantiene incólume y sigue haciendo girar aquella espiral que da su unidad contrahecha al relato.

En *El ano solar*, escrito en 1927, Bataille establece que el movimiento cósmico, el mismo que anima los cuerpos celestes, es "la figure de l'amour incapable de s'arrêter sur un être en particulier et passant rapidement de l'un à l'autre"[153]. Movimiento y amor se identifican. Ambos son dos constantes que se asocian a las tres formas de exceso que son

[149] *"Me levanté, separé los muslos de Simona, que se había acostado de lado, y me encontré cara a cara con lo que, así me lo figuro, me estaba esperando desde siempre, de la misma manera que una guillotina espera el cuello que va a decapitar. Me parecía que mis ojos salían de sus órbitas, como si estuviesen erectos de tanto espanto; vi, en la vulva velluda de Simona, el ojo azul pálido de Marcela que miraba llorando lágrimas de orín".*
[150] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982,* 33.
[151] Durançon, *Georges Bataille*, 199.
[152] Idem.
[153] Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I* (Paris: Gallimard, 1970), 83.

identificadas por Leris en *Historia del ojo*. Es en este sentido que las relaciones que establece el Narrador tanto con Simone como con Marcelle no son sino relaciones *amorosas* que se incorporan al movimiento cósmico. Como señala el Narrador,

> ya desde entonces no me cabía la menor duda: no amaba lo que se llama 'los placeres de la carne' porque en general son siempre sosos; sólo amaba aquello que se califica de 'sucio'. No me satisfacía tampoco el libertinaje habitual, porque ensucia sólo el desenfreno y deja intacto, de una manera u otra, algo muy elevado y perfectamente puro. El libertinaje que yo conozco mancha no sólo mi cuerpo y mi pensamiento, sino todo lo que es posible concebir, es decir, el gran universo estrellado que juega apenas el papel de decorado.

Para Bataille, la incorporación de los personajes al movimiento cósmico es humana, no animal. Si el universo ofrece el movimiento, la dinámica que define la relación amorosa, lo humano ofrece la pérdida en la forma de un elemento bajo, como mancha, como culpa. Como veremos a lo largo de este trabajo, *ir lo más lejos posible* supone necesariamente un punto de referencia, un límite a partir del cual sea posible decir que se ha ido *más lejos*. Para Bataille, son las prohibiciones de las que es objeto la violencia (la sexualidad y la muerte) las que definen ese límite (sobre todo esto volveremos a lo largo de este trabajo).

II. Pesadillas

1

En la primera parte de *Historia del ojo* la palabra *pesadilla* (*cauchemar*) es utilizada siete veces dentro del relato. Lo interesante, aquí, es que, en cada una de esas alusiones, la palabra se encuentra relacionada con Marcelle. Es ella quien media la relación entre el Narrador y Simone, sobre los cuales ejerce una influencia que se dejará sentir incluso después de su muerte, ya sea como recuerdo o como fantasma. Si para Roland Barthes *Historia del ojo* narra la historia de *un ojo*[154], éste es *el ojo azul pálido de Marcelle*.

Bataille habla de *pesadilla* por primera vez al aludir a la orgía del capítulo titulado "El armario normando". Allí, Marcelle se entrega a un juego que la conduce a una *muerte*

[154] Roland Barthes, *Ensayos críticos* (Buenos Aires: Seix Barral, 2003), 325.

provisoria (*"Sólo entonces cambiamos nuestra extravagante posición para echarnos sobre el cuerpo* [de Marcelle] *que se nos libraba en abandono"*). Al volver en sí, decide aislarse del grupo y encerrarse dentro de un gran armario normando (*"quería masturbarse en el armario y nos suplicaba que la dejáramos tranquila"*). Una vez fuera,

> Marcelle, que se había precipitado a través del cuarto tambaleándose y gritando como si gruñera, me miró [al Narrador] de nuevo: retrocedió como si yo fuera un espectro espantoso que apareciera en una pesadilla, y se desplomó dejando oír una secuela de aullidos cada vez más inhumanos"[155].

Esta escena es la que instaura la pesadilla dentro del relato. A partir de aquel deslizamiento de Marcelle hacia la locura, hacia la muerte temporal que la lleva a comportarse como un animal, el mundo que habitarán el Narrador y Simone se deforma, pierde toda garantía de reposo.

> Es evidente que Simone y yo teníamos a veces ganas violentas de hacer el amor. Pero no se nos ocurría siquiera que eso fuese posible sin Marcelle, cuyos gritos agudos violentaban continuamente las orejas, gritos que para nosotros se ligaban siempre a nuestros deseos más violentos. Por ello, nuestro deseo sexual se transformaba siempre en pesadilla[156].

Pero esa pesadilla no se reducía a la pareja. Lo que destaca Bataille en la novela es que su alcance es más bien cósmico, tal como veíamos anteriormente a propósito de la identificación entre el movimiento de energía y el amor. Para Leiris, esto es lo que situaría a *Historia del ojo* dentro de la tradición del Teatro Isabelino, tanto porque sus personajes "desafían todo lo que recubre la bóveda del cielo"[157], como por el hecho que toda la violencia a la que se someten se alinea con la de los elementos, de las tormentas que anuncian un porvenir catastrófico. Todo esto simbolizado por *las regiones desesperantes, pantanosas del culo*, lo que nos remite nuevamente a *El ano solar*, donde Bataille afirma que el *ano solar* no es sino "el ano intacto de su cuerpo a los dieciocho años, al cual nada tan cegador puede compararse, con la excepción del sol, aunque el ano sea la *noche*"[158]. De manera análoga, Marcelle influye sobre esa pesadilla omniabarcante como un *sol*

[155] *El armario normando*.
[156] *El olor de Marcelle.*
[157] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982,* 42.
[158] Bataille, *El ojo pineal,* precedido de *El ano solar y Sacrificios*, 45.

negro que *se dona sin contrapartida* y que permite parodiar, a su paso, el mito fundacional dentro del pensamiento filosófico occidental, el *mito de la caverna*[159].

Para nuestro autor,

> las regiones pantanosas del culo —que sólo tienen semejanza con los días tormentosos, con presagios de inundaciones o con las emanaciones sofocantes de los volcanes y que, también como los volcanes y las tempestades, inician su actividad entre augurios de catástrofe— esas regiones desesperantes que Simone, en un abandono que sólo presagiaba violencia, me dejaba mirar como hipnotizado—, fueron para mí, desde entonces, el símbolo del imperio subterráneo y profundo de una Marcelle torturada en su prisión y entregada a las pesadillas. Ya no me obsesionaba más que una cosa: la desintegración que el orgasmo provocaba en el rostro de la joven que sollozaba entre gritos horribles[160].

Lo cósmico y el *mundo interior* se encuentran aquí íntimamente asociados. En este sentido, la imagen de la prisión nos parece fundamental, no sólo por la relación que la humanidad establece con la animalidad y lo vegetal, que hemos desarrollado a propósito de la metamorfosis erótica, sino también por la figura de Sade y las proyecciones de la imaginación, que no sólo nos abren a un mundo de ensueños sino también de malos sueños (volveremos sobre esto). Para Bataille, en *Historia del ojo* no existe una distinción entre pesadilla exteriores e interiores, sino que se trataría, más bien, de una *pesadilla global* que comprende, deformándolo, el *mundo real* compuesto por objetos, lo que en *Teoría de la religión* llamará los objetos *útiles*. Desde esta perspectiva, todo es comprendido dentro de un mismo y gran movimiento.

> Apenas podía tenerme en pie y pensaba en la dificultad de terminar el paseo a través de lo imposible. El tiempo transcurrido desde que habíamos abandonado el

[159] Surya afirma: "Bataille no ignora, desde que Chestov lo inició a Platón, la triada constituida por éste: hay el ojo, hay el padre y hay el sol. Pero pese a la idealidad soñada por Platón, Bataille no ignora sobre todo cuán fácil es que, por solar que parezca, esa triada caiga en el horror. Bastaría con que fallara el primero de sus elementos. El sol es solar, es evidente, y los padres están muertos: esto es lo que podemos saber, gracias al ojo que éstos nos han dado, de la erección que somos entre la tierra, donde ellos están, y el cielo, donde el sol está. ¿Pero qué ojo lega un padre ciego? Un ojo fijo, un ojo muerto. La triada queda, pues, invertida: el ojo está muerto, el sol es negro y los padres están vivos. Podrido estaba el sol que fijaban los ojos muertos de ese padre ciego". Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 135-136. No desarrollamos aquí este tema.

[160] *El olor de Marcelle.*

> mundo real, compuesto únicamente de personas vestidas, estaba tan lejos que parecía fuera de nuestro alcance; nuestra alucinación particular crecía cada vez más, apenas limitada por la global pesadilla de la sociedad humana, con la tierra, la atmósfera y el cielo[161].

Esta continuidad entre un mundo interior y otro exterior es lo que nos permite entender las relaciones que se establecen dentro de la obra, no sólo en términos simbólicos, sino desde la perspectiva del movimiento energético que será la base para la concepción de la *economía general* batailleana, a la que nos referiremos en el tercer capítulo. Es la continuidad de un mismo flujo lo que permite a Bataille establecer una relación entre la radiación solar y la creación de un poema en prosa como *Historia del ojo*, en donde el límite de lo real y la ficción, entre la vigilia y los sueños (las pesadillas) no está del todo definido. Es la tensión que define este encuentro entre mundos opuestos lo que determina el carácter turbio de *Historia del ojo*, en donde sus personajes son sometidos a un desgaste permanente, sin derecho a descanso, con los nervios siempre al borde del colapso. Desde este punto de vista, el estado febril del Narrador no está lejos de la figura del *árbol humano*, del instante fantástico en que la cabeza arde.

> El sudor 'orinaba' mi rostro y todo mi cuerpo, mis ojos estaban enrojecidos e hinchados, las orejas me zumbaban, los dientes me castañeteaban, mis sienes y mi corazón latían con desmesura; pero había salvado a la persona que más amaba en el mundo y pensaba que volveríamos a ver pronto a Marcelle; me acosté como estaba, al lado del cuerpo de Simone, cubierto de polvo y sudor coagulado, para entregarme en breve a pesadillas imprecisas[162].

Pese a su ausencia, la influencia de Marcelle dentro de esta *pesadilla global* jamás deja de ser efectiva. Ha sido a partir del encuentro con ella que el Narrador ha llegado a reconocer que ama precisamente un tipo de libertinaje, o *desenfreno*, que *mancha no sólo su cuerpo y su pensamiento, sino todo lo que es posible concebir*. Lo que Marcelle provoca, la fuerza que desencadena, no se detiene con su muerte. Es un impulso que no pierde su intensidad.

[161] *Un hilo de sangre.*
[162] *Un hilo de sangre.*

> Amé a Marcelle sin llorar por ella. Si murió, murió por mi culpa. A pesar de que he tenido pesadillas y a pesar de que he llegado a encerrarme durante horas en una cueva, precisamente porque pienso en Marcelle, estaría siempre dispuesto a recomenzar, por ejemplo, a sumergirla boca abajo en la taza de un excusado, mojándole los cabellos. Pero ha muerto y me veo reducido a ciertos hechos catastróficos que me acercan a ella en el momento en que menos lo espero[163].

2

Una de las críticas que ha suscitado la figura de Marcelle dentro de las lecturas de *Historia del ojo* es el haber sido convertida en la encarnación de una divinidad maldita. Esta es la opinión de Andrea Dworkin, quien acusa a Bataille de ceñirse a una "ideología masculina supremacista"[164] que se enfoca en la negación del sentido y de la voluntad de la que es objeto el género femenino, no sólo en esta novela, sino dentro de toda su obra. Para la autora, "Marcelle is the more conventional victim, anatomically female, passive, shamed by her own sexual desire. Her violation and death are in the normal course of things, in the nature of sex itself"[165]. Efectivamente, pese a que Marcelle influye como un objeto de deseo, de acuerdo a lo que hemos visto en las citas de la novela aquí presentadas, se trataría más bien de un personaje que carecería de voluntad. Pero al mismo tiempo, su resistencia a los *juegos* a los cuales el Narrador y Simone la arrastran se presenta con cierta ambigüedad, puesto que puede ser entendida como forzada y, a la vez, voluntaria. Por esta misma razón, su suicidio es presentado como el resultado de un deseo que ella misma habría despertado, como la responsable de haber desencadenado una violencia que, finalmente, la alcanzó. Como si la pesadilla global en la cual ella y el resto de los personajes entraron fuera su responsabilidad, principalmente porque ella – su *ojo azul pálido*– es el objeto de deseo (aquello que más adelante desarrollaremos como *la imagen del destino*). Todo esto en circunstancias que la influencia del Narrador y de Simone son determinantes para que este mundo *turbio* no pierda su tensión.

A partir de esto, Dworkin sostiene que Bataille, sobre la base de una violencia contra el cuerpo femenino, buscaría revelar una pretendida verdad humana escondida en el erotismo, *el nexo entre la sexualidad y la muerte*[166]. Sin embargo, señala la autora,

---

[163] *Los ojos abiertos de la muerta*.
[164] Andrea Dworkin, *In Pornography: Men Possessing Women* (New York: Penguin Books, 1989), 13.
[165] Ibidem, 175.
[166] Ibídem, p. 176. Al respecto, véase también Chris Vanderwees, "Complicating Eroticism and the Male Gaze: Feminism and Georges Bataille's Story of the Eye", *Studies in 20th & 21st Century Literature*. vol. 38 (2017), https://doi.org/10.4148/2334-4415.1001

Bataille cubre más de lo que revela, puesto que aquello que se le escapa es "the meaning of force in sex […] the fact that there is no male conception of sex without force as the essential dynamic"[167]. Y agrega más adelante, "[f]orce is inconsequential when the cosmic forces move through man in sex"[168]. Como veremos sobre todo en el cuarto capítulo, es precisamente a través de las fuerzas cósmicas *impersonales* que Bataille intentará poner en crisis la acción del sujeto, entendida como la manifestación de una voluntad *personal*. En *Historia del ojo*, la puesta en juego de esta fuerza es lo que permitiría a los personajes desentenderse en cierto grado de la responsabilidad de las acciones. Esto es precisamente lo que Dworkin destaca, pero señalando que toda la fuerza es dirigida por el autor hacia Marcelle y que esto responde *to the normal course of things*. Y esto debía ser así, para Bataille –diremos retomando lo dicho a propósito del mito del ojo pineal–, porque ella era *el Sol* y el Narrador el *árbol humano* que perdía la cabeza al momento en que ambos entraban en contacto.

En la misma línea de lo señalado por Dworkin, Jérôme Bourgon realiza una crítica en contra de Bataille a propósito de las ya célebres fotografías del suplicio chino[169], sobre las cuales volveremos en detalle más adelante. Lo que Bourgon pone a la luz es la desinformación que gira dentro del trabajo de Bataille en torno a dichas imágenes, no sólo respecto a las razones del castigo y los medios a través de los cuales se habría llevado a cabo, sino también respecto a su identidad. Pese a que estas fotografías fueron conocidas por Bataille en el contexto de su terapia con el Dr. Borel y citadas por primera vez en *La experiencia interior* el año 1947 y después en el año 1961 en *Las lágrimas de Eros*, lo que critica Bourgon es que respecto al joven ajusticiado "el escritor no se pregunta en ningún momento cuál sea su nombre, su historia o su crimen. *Que sea un cuerpo sufriendo le es suficiente*"[170].

---

[167] Dworkin, *In Pornography: Men Possessing Women*, 176.
[168] Idem.
[169] Véase Timothy Brook *et alt.*, *Death by a Thousand Cuts* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).
[170] Jérôme Bourgon, "Bataille et le 'supplicié chinois': erreurs sur la personne", *La revue des ressources* (2013), https://www.larevuedesressources.org/bataille-et-le-supplicie-chinois-erreurs-sur-la-personne,1480.html#:~:text=S'agissant%20du%20supplici%C3%A9%20chinois,celle%20du%20plaisir%20%5B14%5D. Las cursivas son nuestras. A estas críticas se suma la realizada por Jean-Luc Nancy en *Lo insacrificable*, centrada específicamente en la noción de sacrificio. Para el autor, Bataille habría participado de un espíritu de época en que Occidente estuvo *fascinado* con un *más allá* de la existencia, el cual sólo sería accesible a través de un acto de violencia contra los límites de la existencia finita. Es decir, específicamente contra el *cuerpo humano* finito que devendría el *sustrato material* del sacrificio. Lo que señala Nancy es que esta idea *occidental* de sacrificio, que estaría basada en el modelo de un sacrificio primitivo (o más bien, en lo que Occidente *quiso ver* en ese sacrificio), se negaba a aceptar que más allá de la existencia finita no hay nada, de tal manera que el sacrificio no puede comunicar con *ninguna cosa*, pues no revela nada. Es por esta razón que, para Nancy, la vida humana no es sacrificable. Sólo hay dos opciones: o se destruye o se comparte. Por ello hay que *corregir, sin descanso* a Bataille. Es decir, quitarle la menor

Para Bataille, el cuerpo humano parece valer más abierto, afiebrado, desgarrado, cegado, loco. Es decir, como manifestación de lo que Didi-Huberman desarrolla bajo la noción de *semejanzas transgresivas*, a las cuales hemos hecho referencia anteriormente. Al igual que el *árbol humano*, lo que le interesa a Bataille es el cuerpo en tensión, no una forma idealizada. En este sentido, la crítica de Bourgon es más precisa que la de Dworkin, paradójicamente por ser más general. Esto porque aquello que le interesa es la muerte de la persona, es decir un cuerpo sin nombre, sin historia.

3

Es a partir de una mezcla de fascinación y horror, de veneración y desdén, que cerca del final de *Historia del ojo* la presencia de una mosca, que trae consigo todo lo bajo y sucio, como también lo fútil, da inicio a la última pesadilla.

> Secó el sudor que le perlaba la frente y espantó obstinadamente una mosca que zumbaba alrededor de un rayo de sol y que regresaba a posarse una y otra vez sobre el rostro del muerto. De repente, Simone dejó escapar un grito breve; sucedía algo extraño que la ponía confusa: la mosca se había posado esta vez sobre el ojo del muerto y agitaba sus largas patas de pesadilla sobre el extraño globo[171].

La mosca es quien indica a Simone *su* elección. Como una orden que llega desde la naturaleza más baja, insignificante. Esta orden será comunicada, a su vez, a Sir Edmond, el excéntrico millonario inglés que se les une a Simone y al Narrador después de la muerte de Marcelle.

> Me hizo acercarme al cuerpo, se arrodilló y, abriendo completamente el ojo donde se había posado la mosca, me pregunto:
> —¿Ves el ojo?
> —¿Y qué?
> —Es un huevo, concluyó con absoluta simpleza.
> —Pero, insistí muy turbado, ¿adónde quieres llegar?
> —Quiero jugar con el ojo.
> —Explícate.

inclinación al sacrificio (volveremos sobre esto en el último capítulo).
[171] *Las patas de mosca*.

> —Escuche, Sir Edmond, dijo ella, me tiene que dar ese ojo ahora mismo, quiero que se lo arranque[172].

Esta *pesadilla* precipita el último encuentro entre el Narrador y Marcelle, escena que Bataille describe de manera similar a lo que hemos visto en la *metamorfosis erótica* del ojo pineal. Lo vegetal aquí se ha perdido, aunque es recuperado indirectamente por la posición vertical que dibuja el movimiento de la mirada del Narrador, que va de *arriba hacia abajo*, movimiento que representa, para Bataille, *necesariamente lo que está mal*[173]. *Visión lunar*, de unos *ojos erectos de tanto espanto*, que se asocia a la *visión virtual*, cuyo órgano es la glándula pineal que se proyecta hacia la bóveda celeste y que busca el *Sol de meridiano*.

> Me levanté, separé los muslos de Simone, que se había acostado de lado, y me encontré cara a cara con lo que, así me lo figuro, me estaba esperando desde siempre, de la misma manera que una guillotina espera el cuello que va a decapitar. Me parecía que mis ojos salían de sus órbitas, como si estuviesen erectos de tanto espanto; vi, en la vulva velluda de Simone, el ojo azul pálido de Marcelle que miraba llorando lágrimas de orín. Regueros de semen en el humeante vello completaban esa visión lunar, dándole un aspecto de tristeza desastrosa[174].

Como indicábamos anteriormente, para Leiris, el valor de la traducción inglesa de *Historia del ojo*, titulada *A Tale of Satisfied Desire*, era que *explicitaba claramente el motivo de la historia: satisfacer un deseo*. Sin embargo, lo que el autor lamenta es que el título no aclare que la figura del ojo dentro de esa búsqueda funcionaba como un *faro bizco*[175]. Esto porque siempre se trató de una mirada que había dejado la horizontalidad binocular para acceder a la fuerza asociada a la *metamorfosis erótica* del ojo pineal, que es esencialmente monocular. Conocida es la sentencia que hace Roland Barthes de *Historia del ojo*, a este respecto, "La *Histoire de l'Œil* es verdaderamente la historia de

[172] *Las patas de mosca*.
[173] Para Bataille, "lo que está *mal* es necesariamente representado en el orden de los movimientos por un movimiento de arriba hacia abajo". Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 27.
[174] *Las patas de mosca*.
[175] La expresión en francés utilizada por Leiris es *louche fanal*. Silvio Mattoni la ha traducido como "turbio faro", pero nosotros hemos preferido traducirla por *faro bizco*. De esta manera, conservamos la referencia que se hace al estrabismo, es decir al trastorno ocular en el que los dos ojos no miran en la misma dirección. La RAE define *bizco* como aquello que se dice especialmente de un miembro del cuerpo *que está torcido*. Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924*-1982, 33.

un objeto"[176], es decir de *un* ojo. No de los *dos ojos*. El mundo que se configura en la novela pierde su forma bajo la luz de este *faro bizco*, volviéndose el mundo turbio de las pesadillas. Esto no quiere decir que el ojo sea el *centro*, el punto desde el cual todo se organizaría, puesto que, como sostiene Barthes, "su historia [la del ojo] es la de una migración, el ciclo de sus avatares por los que pasa lejos de ser su original, según la pendiente de cierta *imaginación que lo deforma*, sin por ello abandonarlo"[177] (volveremos sobre esto en el tercer capítulo).

III. Visión virtual

1

La función deformadora de la imaginación, a la cual ya hemos aludido a propósito de Bachelard, es la que permite a Barthes identificar en *Historia del ojo* una *imaginación poética*. Con ella se llevaría a cabo una articulación de lo *improbable*, es decir de aquello que "sólo podría ocurrir en la región tenebrosa o ardiente de los fantasmas, que, por ello mismo, él [el poema] es el único capaz de designar"[178]. Contrario es lo que ocurre con la *imaginación novelesca*, que presenta, afirma el autor, "los cambios de objetos de un propietario a otro"[179]. Se trata, en este caso, de una narración centrada en la organización de lo probable, de lo posible, de lo que ocurre normalmente en la región de lo cotidiano. A partir de aquí, Barthes sostiene que *Historia del ojo* sería verdaderamente un poema en el que se lleva a cabo una "explicación exacta y completa de elementos virtuales"[180], es decir de elementos que pueden producir un efecto, pese a no ser reales.

En el *Dossier de El ojo pineal*, Bataille señala que la *visión virtual* es posible a través del *ojo pineal* que se abre hacia *el Sol en el meridiano*. El carácter *virtual* de esta visión no guarda relación directa con su objeto, pues no se trata precisamente del astro en torno al cual gira nuestro planeta –al menos no completamente. El astro que Bataille tiene a la vista es un Sol mitológico cuya visión se superpone a la visión del astro real que es objeto de la ciencia. Lo que le interesa a nuestro autor es que la visión virtual, a diferencia de la visión científica, es capaz de provocar "una proyección de los impulsos humanos más

[176] Barthes, *Ensayos críticos*, 325.
[177] Ídem.
[178] Ibidem., p. 326
[179] Ídem.
[180] Ídem.

escandalosos […] aunque no revista una forma material y sólo pueda encontrar expresión adecuada en la libertad mitológica"[181].

Es precisamente por su carácter virtual que el Sol mítico no puede ser valorado en términos de verdad-mentira, realidad-falsedad, sino más bien en su *valor de choque*, es decir en su capacidad de provocar y generar proyecciones. Dicho de otro modo, lo que está puesto en valor no es lo que la percepción entrega como dato, sino más bien una imagen que es provocada en el encuentro entre el observador y el astro. Es en este sentido que es posible decir que el valor del Sol mítico, como así también de todo objeto *virtual*, es su capacidad de *forzar la imaginación*, al modo de los *operadores de imágenes* de Bachelard.

Bataille relaciona la visión virtual con una forma de imaginación que se encuentra anclada a la realidad, pese a su carácter virtual. En sus palabras, "*lejos de ser una imaginación absurda y gratuita*, [la visión virtual] puede ser estudiada como función psicológica a mismo título que la visión habitual"[182]. La visión virtual operaría como una imaginación arraigada a la realidad, a la materialidad, sin caer en una forma de idealización. Esto porque la proyección que genera, como hemos visto en el *mito*, es precisamente el desencadenamiento de la energía, no su anquilosamiento[183].

Uno de los ejemplos más claros de esta puesta en marcha de la imaginación en Bataille se encuentra descrito en su artículo "Chimenea de fábrica", publicado en 1929 en *Documents*. Aquí, el autor recurre a sus recuerdos y nos narra las impresiones que, siendo niño, provocaban en él las chimeneas de las fábricas de su pueblo.

> Si tomo en cuenta mis recuerdos personales, pareciera que, desde la aparición de las diversas cosas del mundo durante la primera infancia, para nuestra generación, las formas arquitectónicas atemorizantes eran mucho menos las iglesias, aun las más monstruosas, que algunas grandes chimeneas de fábrica, verdaderos tubos de comunicación entre el cielo siniestramente sucio y la tierra barrosa y fétida de los barrios de hilanderías y tintorerías.

[181] Ídem.
[182] Bataille, *El ojo pineal,* precedido de *El ano solar y Sacrificios*, 85.
[183] Lo virtual aquí se debe entender en el mismo sentido que se habla de *realidad virtual*. Actualmente, el desarrollo de las experiencias virtuales ofrece a sus usuarios una realidad simulada en donde el mundo concreto es desplazado a un segundo plano con el propósito de generar experiencias sensibles muchas veces inacessible o imposible en la realidad.

> […] no estaba alucinando cuando era niño y mi terror me hacía distinguir en mis espantosos gigantes –que me atraían hasta la angustia y a veces también me hacían escapar corriendo con todas mis fuerzas– la presencia de una terrible cólera, y no podía sospechar que más tarde se volvería mi propia cólera, dándole un sentido a todo lo que se ensuciaba en mi cabeza y al mismo tiempo a todo aquello que en los estados civilizados surge como carroña en una pesadilla. Indudablemente, no ignoro que la mayoría de las personas, cuando perciben chimeneas de fábrica, ven en ellas únicamente el signo del trabajo del género humano y nunca la proyección atroz de la pesadilla que se desarrolla oscuramente dentro de ese género humano como si fuera un cáncer: en efecto, es evidente que en principio ya nadie observa lo que se le muestra como la *revelación* de un estado de cosas violento en el que se halla envuelto. Esa manera de ver infantil o *salvaje* ha sido sustituida por una manera de ver científica que permite considerar una chimenea de fábrica como una *construcción de piedra que forma un tubo destinado a la evacuación del humo a gran altura*, es decir, como una abstracción. Pero el único sentido que puede tener el diccionario que aquí se publica es precisamente mostrar el error de las definiciones de esa índole[184].

Didi-Huberman comenta este texto y centra su atención en aquello que llama una "regresión" que operaría dentro de la reflexión batailleana, la cual permitiría "*voir naître l'image d'une façon concrète*"[185]. Específicamente, "de faire resurgir la fonction du *regard* dans l'exercice adulte du *voir*, c'est-á-dire des «architectures» doublement fixées du savoir et du goût esthétique"[186]. El autor identifica la función de la *mirada* (regard) con la mirada del niño, lo que nosotros entendemos aquí como una *visión virtual*. Ésta se habría perdido en la visión del adulto, en el acto de *ver* (voir), que es propia también de la manera científica de percibir las cosas como realidades aisladas, bien definidas, *abstractas*, separadas. Es por esta razón que este retorno supone un acto de violencia, pues la regresión "se repère là même où elle se rend capable d'*ouvrir dans le monde visible* des adultes –celui des idées, celui des 'formes hautes' toutes faites– *un monde de ressemblances informes*, cruelles ou enfantines, volontairement régrédrientes"[187]. La apertura es necesaria en la medida que esas formas se encuentran ya cerradas en el adulto,

[184] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 51-52.
[185] Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 276.
[186] Ibídem, p. 274.
[187] Ibídem, p. 275.

apartadas del conjunto, lo que hace del regreso un ejercicio de desgarro. De ahí la *iconografía desgarrada-desgarradora* de la que habla Didi-Huberman.

En este sentido, la misma lógica que opera en la puesta en juego de las formas por medio del montaje llevado a cabo en *Documents* estaría a la base de las pesadillas descritas por Bataille en su recuerdo de infancia. Si los *miserables estetas* "inventan neciamente la *belleza* de las fábricas"[188], lo que le interesa a nuestro autor es mostrar de qué manera las fábricas, como si se tratara de *faros bizcos*, iluminan el mundo de otra manera, convirtiéndolo en un espacio turbio. De igual manera, Bataille intentará mostrarnos el *Sol de meridiano* ahí donde la mirada adulta no ve más que un cuerpo celeste. En ambos casos, el ejercicio de detenerse y *mirar* supone la violencia del desgarro del concepto científico al que ha sido reducido el sol, como así también la violencia de la quemadura que ciega al ojo que se entrega a la contemplación. El mundo turbio emerge de la misma manera, supone el desencadenamiento de fuerzas análogas. Para Batalle, es en este mundo que el ser humano, lo terrestre y lo celeste son arrastrados por *la misma* fuerza y mirados desde otra perspectiva. Las pesadillas de *Historia del ojo* y las vividas por nuestro autor frente a las chimeneas suponen en sí mismas una *iconografía desgarrada-desgarradora* que operaría por contagio, en donde el mundo onírico y el mundo de la vigilia se confunden. Las pesadillas batailleanas están hechas de una corriente de energía que traspasa y destruye los límites de ambos mundos.

2

En el ya citado artículo "Metáfora del ojo", Barthes establece que los elementos virtuales que componen *Historia del ojo* dan forma a dos cadenas metafóricas, la de lo globular (el ojo, el sol, los testículos, el plato de leche) y la de lo líquido (la leche, la orina, las lágrimas). La articulación de ambas cadenas a través de un juego metafórico-metonímico *pre-determinan*, afirma el autor, cada uno de los episodios del poema, lo que convierte al relato en "una especie de materia corriente que engasta la preciosa sustancia metafórica"[189]. Como señala Barthes, "si nos hallamos en un parque, de noche, es para que un rayo de luna haga traslúcida la mancha húmeda de la sábana de Marcelle que flota en la ventana de su habitación […] y en Sevilla para que el cielo exprese allí esa luminosidad amarillenta y líquida"[190]. En este sentido, las relaciones entre el personaje,

[188] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 51.
[189] Barthes, *Ensayos críticos*, 330.
[190] Ibídem, 330-331.

lo globular/líquido y el espacio no estarían separadas, sino subsumidas dentro de una misma continuidad.

Según la expresión de Leiris, en *Historia del ojo*, *humanos y no humanos se imbrican*[191], siguiendo lo que llama una *curiosa dialéctica de la naturaleza*, la cual

> reduciría al universo a un ciclo de términos donde cada uno sólo sería la reverberación de otro o su transposición en otro registro, un registro convertido en diccionario donde el sentido de las palabras se desvanece puesto que todas se definen unas por otras. Al comienzo de *El ano solar*, se dirá que "el mundo es puramente paródico, es decir que cada cosa que se observa es la parodia de otra, o incluso la misma cosa bajo una forma decepcionante[192].

Esta misma continuidad es la que reconocemos en las escenas en que el espacio, o más específicamente la naturaleza, dotada de una cierta voluntad, entra en relación con los personajes.

> La lluvia caliente caía por fin en torrentes y nos bañaba todo el cuerpo enteramente expuesto a su furia. Grandes truenos nos quebrantaban y aumentaban cada vez más nuestra cólera, arrancándonos gritos de rabia, redoblada cada vez que el relámpago dejaba ver nuestras partes sexuales. Simona había caído en un charco de lodo y se embarraba el cuerpo con furor: se masturbaba con la tierra y gozaba violentamente, golpeada por el aguacero, con mi cabeza abrazada entre sus piernas sucias de tierra, su rostro enterrado en el charco donde agitaba con brutalidad el culo de Marcelle, que la tenía abrazada por detrás, tirando de su muslo para abrírselo con fuerza[193].

Estas relaciones establecidas entre los personajes y la naturaleza dan sentido a la breve referencia que hace Leiris respecto a lo que sucede con los personajes de *Historia del ojo*. Los llama *héroes*, precisamente porque *desafían todo lo que recubre la bóveda del cielo*, tal como sucede en el teatro isabelino. Visto de esta manera, la tormenta que anuncia la

[191] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982,* 39.
[192] Ibídem, 39-40.
[193] *El ojo del gato.*

desgracia y la locura del Rey Lear, en la obra homónima de Shakespeare, es próxima a la violencia que se desencadena en el relato batailleano, donde se puede leer,

> El estruendo era superior al ruido del mar y al del viento entre los árboles. Por primera vez veía a Simona angustiada por algo diferente a su propio impudor: se apretaba contra mí con el corazón palpitante y miraba con los ojos fijos al fantasma que asolaba la noche como si la locura misma acabara de izar su bandera sobre ese lúgubre castillo.
>
> Nos quedamos inmóviles: Simona acurrucada entre mis brazos y yo a medias asustado cuando de repente pareció que el viento rasgaba las nubes y la luna aclaró bruscamente, con precisión reveladora, aquella cosa tan extraña y desgarradora para nosotros: un sollozo violento estranguló la garganta de Simona: la sábana que el viento extendía con tanto estrépito estaba sucia en el centro y tenía una enorme mancha mojada que se iluminaba, transparente, con la luz de la luna... [194]

De acuerdo a lo que hemos visto anteriormente, para Bataille, el *drama* que revela el aspecto de las cosas remite a una tensión que no es propiamente humana, puesto que se nos presentaría, más bien, como una *obscura decisión de la naturaleza* que nos antecede, según hemos visto. En este sentido, lo que tiene lugar en *Historia del ojo* podría ser entendido como una incorporación de los personajes a un moviento cósmico que los trasciende, lo que establecería una continuidad entre las peripecias de los personajes y lo que ocurre en las esferas terrestres y celestes. Didi-Huberman se detiene en este punto para llamar la atención y enfatizar que esta continuidad no supondría una *dialéctica de la naturaleza*, fundamentalmente porque Bataille "ne parle pas strictement d'un 'dialectique de la nature', loin qu'il peut être, dans Documents, de tout référence à Engels […] mais d'un *dialectique des formes* –ce qui, bien sûr, est tout à fait différent"[195]. Didi-Huberman rechaza, por tanto, la existencia de una dialéctica común entre la naturaleza y lo humano, o entre lo cósmico y lo humano. Sin embargo, como en los siguientes capítulos, y como hemos ido ya adelantando, la energía dentro del pensamietno batailleano cumple un rol unificador a partir del cual es posible reconocer una dialéctica común, una lógica compartida que estaría fundada en la tensión, en la dinámica contradictoria en que consiste, en el fondo, la energía.

---

[194] *Una mancha de sol.*
[195] Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 264.

3

El interés de Bataille por la *visión virtual* se encuentra ligada a la posición relativamente hostil que adoptó frente a la ciencia en este periodo de *juventud* y, por tanto, a la idealización de la realidad que rompe la continuidad del movimiento de energía. Para nuestro autor, esta idealización suponía también la negación de los fantasmas que son, como hemos visto, los que hacen de la realidad un *mundo turbio*. La ciencia, afirma, "ha heredado, como una primera condición de existencia, la tarea de disipar y aniquilar los fantasmas mitológicos"[196], lo que supone como objetivo final "vaciar ciegamente el universo de su contenido humano" [197]. Los fantasmas son lo contrario a los útiles, a los objetos que no permiten organizar lo posible, lo cotidiano. Los fantasmas son también los que se despiertan en el encuentro con los operadores de imágenes, como sucede con Simone y el Narrador frente al *ojo de Marcelle*.

Para Bataille,

> los fantasmas, ahuyentados por todas partes, abandonan el sol mismo a la vulgaridad de un hermoso día, dejan sitio a formas sin misterios, a través de las cuales es fácil guiarse, sin otra finalidad que los objetos definidos. Pero basta con un mono idiota en su jaula y una muchacha que al verlo hacer sus inmundicias enrojece, para volver a encontrar de golpe el tropel huidizo de los fantasmas, cuyas burlas obscenas acaban de preñar un trasero tan chillón como un sol[198].

Para el Bataille *adulto*, los fantasmas aparecen como resultado de una *mirada* no científica. No son más que elementos virtuales que necesariamente surgen en el contacto con la realidad completa. Es decir, en el conjunto que componen lo celeste, lo terrestre y lo humano. Esta imbricación nos parece capital, puesto que se genera por medio de contagios, a través de desencadenamientos de energía, como el descrito en la cita. Lo que el contagio anuncia, y que Didi-Huberman ha explicado de manera clara, es que todo el gesto batailleano se opone a la idealización. Si la idealización supone la extracción de los elementos dentro de un plano en donde se vuelven claros y distintos, el contagio es la expansión acelerada de la oscuridad y la indistinción.

[196] Bataille, *El ojo pineal,* precedido de *El ano solar y Sacrificios*, 58.
[197] Ídem.
[198] Ibídem, 21.

Con esto a la vista, uno de los problemas que se podría reconocer en la lectura de Barthes de *Historia del ojo* es la relativa abstracción que hace de los elementos que componen cada cadena metafórica, sobre todo la globular, donde la figura del ojo es tratada precisamente como un *objeto*. Objeto *irregular*, ciertamente, pero considerado como un elemento *ya* aislado. Es por esta abstracción que podemos hablar de *un ojo*, y no de los *dos ojos*. Si la construcción de una cadena de significantes es posible, es por este carácter aislado, monocular. Sólo así este objeto puede intercambiar sentidos y usos con los demás miembros de la cadena de lo líquido.

Lo que nos parece que no se debe perder de vista es que la lección de Bataille, tanto en *el mito de El ojo pineal* como en *Historia del ojo*, es que sólo podemos hablar de *un ojo* a partir de un acto de violencia. Es necesaria la fuerza para pasar desde el estado binocular al monocular. Dentro del pensamiento batailleano, para poder hablar de *ojo* es preciso *arrancarlo*, *tacharlo*, tal como sucede en el filme *Un perro andaluz*, citado por Bataille precisamente en su artículo "Ojo"[199]. Es el caso del ojo del torero, *ojo humano* que saltó "fuera del rostro de Granero con la misma fuerza que sale del vientre el bulto de las entrañas"[200]. Es lo que sucede también con el ojo de Don Aminado que Sir Edmond, con ayuda unas tijeras finas y metiendo "*dos dedos de la mano izquierda en la órbita*", consiguió sacar, "*cortando con la mano derecha los ligamentos que destendía con fuerza*". Es también lo que hemos visto con la *metamorfosis erótica*, donde el ojo rompe y desgarra cráneo y carne para emerger y mirar de frente al sol.

Se trata también del caso del mismo título de la obra. Tal como ha expuesto Anne-Lise Broyer[201], Bataille consideró como un título tentativo de la novela *Les Globes oculaires*, pero éste fue finalmente *tachado*. De acuerdo a lo que se puede ver en el manuscrito de la novela, el título *Historia del ojo* también habría sido tachado, lo que hace imaginar a nuestro autor considerando una suerte de posición *horizontal* que podría haber quedado expuesta en el título, lo que ciertamente no se corresponde con el movimiento *vertical-monocular* que anima la novela. El mismo relato, de un extremo al otro, responde a esta transición violenta entre la mirada binocular de Marcelle y la mirada monocular que el Narrador reconoce tras el asesinato del sacerdote. Aquí, el paso de lo horizontal a lo vertical no está asociado a *lo vegetal*, tal como ocurre en *el mito de El ojo pineal*, sin

[199] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 37-38.
[200] Bataille, *Historia del ojo*, 87.
[201] Anne-Lise Broyer, "Journal de l'œil (les Globles oculaires)", *ArtPress2,* 2ème Cahier. *La traversée des inquiétudes. Dépenses*, no. 42 (2016): 48-49.

embargo, las escasas flores evocadas durante el desarrollo de la novela, especialmente las adelfas, conocidas por su toxicidad, dan cuenta del carácter *enervante*[202] que el Bataille a lo vegetal.

4

Toda esta violencia es propia de las pesadillas que asolan los escritos de Bataille, las cuales distan mucho de los *sueños de reposo* y de las *ensoñaciones* que abundan en la obra de Gaston Bachelard. Pese a la *fuerza* con que se imponen los *operadores de imágenes* dentro de la *teoría de los elementos*, el imaginario que resulta de esta creación excesiva de imágenes se va organizando dentro de un conjunto ordenado en expansión, pero siguiendo siempre un *orden*. En el caso específico del elemento aire, Bachelard señala,

> On sentira alors qu'il y a mobilité des images dans la proportion où, en sympathisant par l'imagination dynamique avec les phénomènes aériens, on prendra conscience d'un allègement, d'une allégresse, d'une légèreté. La vie ascensionnelle sera alors une réalité intime. Une verticalité réelle se présentera au sein même des phénomènes psychiques. Cette verticalité n'est pas une vaine métaphore ; *c'est un principe d'ordre*, une loi de filiation, une échelle le long de laquelle on éprouve les degrés d'une sensibilité spéciale[203].

Como veíamos anteriormente, la ley de los cuatro elementos establece que a una imaginación creadora *necesariamente* le corresponde un elemento[204]. Esto significa, por un lado, que esa ley obliga que cada imaginación se fije en una materia[205], pero también, por el otro lado, que aun cuando las imágenes puedan participar de más de un elemento, como sucede con la figura del árbol (tierra y aire), siempre existirá un elemento predominante. En Bataille no existe ciertamente una preocupación por los elementos aislados. Lo que predominante es, más bien, la unidad dinámica entre entorno, naturaleza y energía. Esto es lo que ocurre tanto en *La parte maldita*, donde la economía general supone la existencia de un movimiento de energía cósmico que anima la naturaleza, como

[202] Sólo dos menciones. La primera, "…una excesiva abundancia de flores en las calles, geranios y adelfas, que acababan de enervar los sentidos". La segunda, "…la frescura y un fuerte olor especiado de las adelfas en flor, junto al vestido pegado al pelambre de Simona, todo me excitaba a desnudar el culo de Simone sobre las baldosas…". *Bajo el sol de Sevilla*.
[203] Bachelard,G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, 17. Las cursivas son nuestras.
[204] Ibídem, p. 13.
[205] Ibídem, p. 14.

así también en *El erotismo*, donde la experiencia erótica se enmarca dentro de un movimiento también general, que nosotros hemos denominado *movimiento de la vida* y que comprende la circulación de energía dentro del cosmos.

Nuestro propósito en este trabajo no consiste en reducir el pensamiento batailleano a un elemento en concreto con el cual su imaginación sería afín, al modo de Bachelard. Se trata, más bien, de identificar la fuente del dinamismo y de la tensión que animan el movimiento que tanto le fascina y que nosotros hemos identificado en el movimiento cósmico de energía.

A este respecto, el pensamiento de Bachelard difiere del de Bataille en el sentido en que el primero intenta organizar un conjunto caótico (un exceso de imágenes) dentro de un orden dado por los *operadores de imágenes* y por la afinidad entre la imaginación y los elementos. Como señala el autor, "le rêve, mais le songe donne à notre être, au contraire, une bienheureuse unité"[206]. Bataille, en cambio, va en una dirección contraria, hacia un estado de desequilibrio, de gasto, de confusión. El *ojo de Marcelle* cumple la función de un *operador de imágenes*, pero para confundir todo, para expandir la oscuridad y la indistinción. Todo esto sin llegar a un punto de negación absoluta, como hemos visto con Didi-Huberman. Dentro del pensamiento batailleano, no se trata ni de idealizar ni de una destrucción radical. Lo que le interesa a Bataille es la tensión, y esto es precisamente lo que le entrega la energía. Si el orden de los elementos crea sueños de reposo y descanso, la energía introduce la tensión que vuelve el mundo turbio, una pesadilla poblada de fantasmas. Como veremos en el último capítulo de este trabajo, Bachelard tomará distancia con respecto al mal sueño, pues "le cauchemar est la maladie du rêve, la rupture et la désorganisation des forces oniriques, le *mélange informe* des matières oniriques élémentaires"[207]. Su propósito será, más bien, la conformación de un mundo de reposo dentro de un mundo atribulado.

[206] Ibídem, p. 254.
[207] Idem.

Tercera parte
Coincidencias - Reminiscencias

I. Lo irresoluble

1

En su texto "La época de Lord Auch", Michel Leiris señala que la singularidad de *Historia del ojo* es su división en dos partes, la que estaría definida por lo que llama el *desdoblamiento* del *yo del narrador* y el *yo real*. Es este último el que intentaría introducir, como anunciábamos anteriormente, un poco de orden en ese *apocalipsis*. Para Leiris, todos los datos entregados por Bataille en la segunda parte de la novela permitirían al lector hacer una suerte de *exégesis autobiográfica*, pues estarían compuestos de recuerdos de infancia y juventud "que habrían impresionado al autor a tal punto que vuelven a surgir, transformados, aunque identificables *a posteriori*, en un relato que en principio se creería sin relación con ellos"[208].

La figura de Leiris dentro de este contexto –finales de la década de 1920 e inicios de 1930– es, al menos, interesante. Conoce a Bataille (cuatro años mayor que él) a fines de 1924 a través de su amigo Jacques Lavaud, quien era colega de Bataille en la Bibliothèque National. Todo esto en una época en que nuestro autor "lleva ya la vida más disoluta. Era licencioso, bebedor y jugador. Jugaba en pequeños círculos donde le pegaban unas palizas terribles"[209], recuerda Leiris. De acuerdo a lo que se expone en el *Dictionnaire abrégé du surréalisme*[210], en noviembre del mismo año, Leiris se une al movimiento surrealista, del que formará parte hasta 1929. Este mismo año colabora con la revista *Documents*, en la que permanecerá un año, y comienza su psicoanálisis con el Dr. Adrien Borel, que durará hasta el 1935.

Leiris conoce a Borel en 1929 gracias a Bataille. De acuerdo a Philippe Lejeune, nuestro autor se lo habría recomendado, entre otras cosas, porque "Leiris avait beaucoup de mal à écrire, et remettait toujours en retard ses articles pour *Documents*"[211]. El mismo Leiris

[208] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982*, 32.
[209] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 107.
[210] Seán Hand, *Michel Leiris. Writing the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 15. El diccionario fue publicado en 1935 y compilado por André Breton y Louis Aragon.
[211] Philippe Lejeune, *Lire Leiris: autobiographie et langage* (Paris: Klincksieck, 1975). Versión digital disponible en https://www.autopacte.org/Lire-Leiris-post-scriptum.html

dio cuenta de esta situación en *L'Âge d'Homme*, donde señala, "[j]e voulais me délivrer avant tout de cet atroce sentiment d'impuissance –tant génitale qu'intellectuelle– dont je souffre encore aujourd'hui"[212]. Pero en el caso de Leiris, la extensión del tiempo de análisis no fue *poco ortodoxa*, como sucedió con Bataille, pues tuvo una duración de seis años. Pese a ello, Lejeune sostiene que la eficacia de su cura –y se podría acaso agregar, también, la duración del proceso–, habría estado más bien ligado "à la personnalité de Borel qu'à la méthode suivie"[213]. La imagen que Leiris tenía del psicoanalista era la de "un homme éclectique, ouvert, intelligent"[214], "lleno de una humanidad y de un desinterés ejemplar"[215]. En una nota al pie del *Journal de Michel Leiris (1922 -1989)*, Jean Jamin afirma que "Michel Leiris avait conservé un souvenir à la fois amusé et ému d'Adrien Borel, dont le côté « bon vivant » et latitudinaire, dont l'humour et l'esprit assez peu conformiste lui avaient beaucoup plu"[216].

Lo que expone Lejeune en su libro *Lire Leiris*, publicado en 1975, nos parece útil para entender no sólo la actitud de Leiris frente al psicoanálisis, sino también aquel aspecto *latitudinario* atribuido a Borel. Respecto a dicha disciplina, Lejeune afirma que pese al interés demostrado por Leiris por las traducciones al francés de Freud publicadas en 1922 y 1923[217], todo parece indicar que "después de 1923 ningún texto de Freud haya llamado especialmente su atención"[218]. Esto sorprende a Lejeune, puesto que en su libro proponía una lectura de *L'Âge d'homme* desde el psicoanálisis, considerándola pertinente en la medida que dicho texto había sido escrito como resultado del análisis seguido con Borel. Es decir, como un libro que sólo habría podido ser escrito *liberado*, tal como había ocurrido con Bataille. Sin embargo, en el "Post-scriptum à Lire Leiris", añadido en la segunda edición de su libro (publicado en 1985), Lejeune sostiene que, a partir de una serie de entrevistas que sostuvo con Leiris, llegó a la conclusión de que había "surestimé la place de la psychanalyse dans sa pensée"[219]. Ciertamente, esto no anula en ningún caso su lectura de *L'Âge d'homme*, como tampoco niega la eficacia o el impacto del análisis

[212] Michel Leiris, *L'Âge d'Homme* précédé de *De la littérature considérée comme une tauromachie* (Paris: Les Éditions Gallimard, 1939), 196.
[213] Lejeune, *Lire Leiris: autobiographie et langage*.
[214] Ídem.
[215] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 123.
[216] Citado en Claude Burgelin, *Les mal nommés. Duras, Leiris, Calet, Bove, Perec, Gary et quelques autres* (Paris: Éditions du Seuil, 2012), página no numerada.
[217] *Introduction à la psychanalyse* (1922), *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (1923) y *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1923).
[218] Ídem.
[219] Ídem.

dentro del pensamiento de Michel Leiris, sin embargo, le resta importancia a la influencia que el psicoanálisis pudo haber tenido en sus reflexiones.

En una carta escrita por Bataille a Leiris el 15 de agosto de 1934, se puede leer, "No creo que te equivoques viendo a Borel; quizá no hay mucho que esperar del psicoanálisis, pero siempre se puede tomar como se toma una aspirina"[220]. Pese a las reservas que nuestro autor manifiesta frente a los frutos de la terapia psicoanalítica, lo cierto es que ésta no dejó de ser efectiva para él, tal como confesó a Chapsal en 1961. De acuerdo a lo que señala Surya, "la contribución de esa especie de paternidad que éste [Borel] habría ejercido sobre la posibilidad de la escritura fue simbolizada por Bataille mediante un rito dedicatorio que respetó durante toda su vida: le enviaba el primer ejemplar numerado de cada uno de sus libros publicados"[221].

Lejeune hace referencia también a las reservas del propio Borel frente al psicoanálisis practicado, quien

> pratiquait la psychanalyse de manière assez distanciée, *sans trop y croire*, et se moquait de ceux qu'il appelait « les psychanalystes double-crème ». Comme Leiris, dans les entrevues initiales, lui avait manifesté la crainte que le traitement ne le stérilise sur le plan poétique, Adrien Borel l'aurait rassuré en affirmant : « Vous ne changerez pas ». Leiris remarque en souriant que cela montre que Borel n'avait qu'une foi limitée dans les vertus de la cure[222].

Si bien la experiencia de Leiris con el psicoanálisis, y de Lejeune con Leiris, no es en ningún caso extensible al caso de Bataille –al menos no sin reservas– igualmente nos interesan para establecer un marco a partir del cual queremos tomar distancia de una aproximación psicoanalítica al pensamiento de Bataille. Sobre todo en el caso de *Historia del ojo* y el rol que la segunda parte juega dentro de la novela. Ellto no significa en lo absoluto una negación de la influencia que ciertas nociones del psicoanálisis habrían tenido para Bataille, como es el caso de la noción de *obsesión*, a la que ya hemos hecho referencia, y la importancia que tuvo lectura de *Tótem y Tabú* y *Psicología de las masas y análisis del yo*, a las que aludiremos en el tercer capítulo al referirnos a la interpretación

[220] Citado en Surya, *Georges Bataille,* 125.
[221] Idem.
[222] Lejeune, *Lire Leiris: autobiographie et langage*. Las cursivas son nuestras.

que Bataille hace del fascismo. Lo que nos interesa de los datos aportados en la segunda parte de *Historia del ojo* es la función que ellos cumplen en la deformación del mundo, es decir en la ambigüedad que se abre entre el plano de la ficción y de la realidad que vuelve todo turbio.

2

La complejidad de esta *segunda parte* reside sobre todo en la naturaleza de su contenido. Como decíamos anteriormente, ahí Bataille entrega información respecto a ciertos *recuerdos* que darían pie para una *exégesis autobiográfica*, como señala Leiris. Sin embargo, si ya desde un inicio consideramos que la memoria no es una fuente de información completamente fiable, entre otras cosas por la corrosión que muchas veces ejerce el tiempo sobre ellos, en el caso de *Historia del ojo* todo se complejiza aún más a partir de la segunda edición, en la llamada *edición de Sevilla*. Esto debido a una serie de modificaciones realizadas por el propio Bataille, siendo la más evidente el cambio de nombre de esta segunda parte, de "Coincidencias" a "Reminiscencias".

Leiris compara ambas ediciones y destaca la *atenuación* de la información entregada por el supuesto *yo real* en el paso de la primera a la segunda edición, tanto en términos de forma como de contenido. Por un lado, no sólo cambió el nombre, sino que también se redujo su jerarquía dentro del conjunto a través de la diagramación, pues fue presentada como un simple comentario e incorporada como un apéndice impreso en caracteres más pequeños al final del relato[223]. Esta decisión se podría atribuir al editor, sin embargo, se encuentra en perfecta sintonía con los cambios que se realizan a nivel de contenido, lo que necesariamente tuvo que ser visto y aprobado por Bataille.

Por otro lado, y siguiendo la misma lógica, Bataille suprime en la segunda edición las primeras líneas de "Coincidencias", donde la relación entre imaginación y la naturaleza del contenido es explícita: "Mientras escribía este relato, *en parte imaginario*, me asombraron algunas coincidencias; me parece que muestran indirectamente el sentido de lo que he escrito y me interesa exponerlas"[224]. Además, tal como destaca Leiris, Bataille *borró ligeramente* confidencias íntimas relativas a los sentimientos que le inspiraban su

[223] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982,* 32.
[224] Bataille, *Historia del ojo*, 107.

padre y madre, acaso porque "haya pensado que había falseado determinados hechos"[225]. Lo que destaca Leiris es que,

> [u]n pasaje suprimido en esta última versión [segunda edición] –como si Bataille hubiese llegado a considerar falaz o inoportuna la declaración en cuestión– da a entender que "ese relato en parte imaginario" fue compuesto a la manera de una novela donde el autor deja que su mente juegue más allá de cualquier horizonte especulativo y didáctico: "*Empecé a escribir sin una determinación precisa*, incitado sobre todo por el deseo de olvidar, al menos provisoriamente, lo que puedo ser o hacer personalmente"[226].

Lo que lamenta Leiris es que en el paso de la primera a la segunda edición se habría perdido el ejercicio de una escritura "con total libertad"[227]. Es por esto que considera a la primera versión como "la más espontánea", a diferencia de la segunda, en que se habría llevado a cabo un *proceso de autocrítica* que el autor justifica con el ingreso de Bataille al terreno de las reflexiones filosóficas, desarrolladas en paralelo a los trabajos preparatorios de la segunda edición de *Historia del ojo*[228]. Para Leiris, este ingreso a la filosofía le permitió a nuestro autor sistematizar ciertos contenidos, específicamente los "motivos sensibles que son el soporte o el reflejo de sus obsesiones"[229], los que durante el periodo de escritura de *Historia del ojo* "parece arrojar a granel sobre el papel"[230]. En este sentido, afirma Leiris,

> [y]a comprometido a fondo en la reflexión propiamente filosófica, Bataille por un lado parece juzgar más severamente su ensayo de exégesis, y por otro lado ya no admite que su proyecto haya podido tener un carácter esencialmente *gratuito*. Si lo pensara de otro modo, ¿qué razón habría tenido no solamente para acortar y minimizar tipográficamente la exégesis, sino también para suprimir la frase en cuestión [se refiere a "*Empecé a escribir sin una determinación precisa*…"] y, en el marco de su búsqueda general de una redacción más concisa, para expurgar la

[225] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982,* 32.
[226] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[227] Ibidem, 40.
[228] En 1944 Bataille publica también *Le Coupable* y un año antes, *L'Expérience intérieure*.
[229] Ibidem, 39.
[230] Ídem.

> ficción de algunos detalles de escritura y de invención que justamente delataban (a veces con ironía) su naturaleza novelesca?[231]

Esta reflexión podría complementar lo expuesto por Hollier respecto a la transición de Bataille hacia la adultez, es decir hacia una posición política a partir de su incorporación a la revista *La critique sociale*. Para Hollier, tal como expone en su prefacio a la reedición de la revista *Documents*, publicada en 1991, las notas recogidas en la segunda parte de *Historia del ojo* habrían sido usadas por Bataille para dar cuenta de un interés *documental*, a través del cual intentó "reducir la participación de la libertad de la imaginación de la invención de la novela"[232]. Para Hollier, el *documento* "restituye lo real en facsímil, no metaforizado, no asimilado, no idealizado. Un documento, en otras palabras, no se inventa"[233]. Esto significa, por tanto, que éste encuentra su causa en el exterior, no en la imaginación. El interés documental presente en la novela de Bataille respondería a lo que Hollier llama una *promoción del documento*, que sería "parte de una condena más general de la imaginación que forma parte de la inspiración modernista"[234], la que habría operado también en el proyecto autobiográfico de Leiris *L'Âge d'Homme*[235]. Lo que establece Hollier es que ambos escritores participarían del mismo espíritu *antiformalista* que habría marcado la primera mitad del siglo XX y que habría servido de base para el trabajo creativo de *Documents*.

Sin embargo, la generalización aquí no es del todo correcta. Leiris efectivamente afirmó, en "De la literatura considerada como una tauromaquia", que *L'âge d'Homme* se encontraba en lo que hemos llamado un interés *documental*, puesto que,

> desde un punto de vista estrictamente estético, se trataba de condensar, a un estado casi bruto, un conjunto de hechos y de imágenes que *me negaba a explotar dejando que sobre ellos actuara mi imaginación*; en síntesis: la negación de una novela. Rechazar cualquier fabulación y no admitir como material sino hechos

[231] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982,* 32-33.
[232] Aquí Hollier se refiere a *Historia del ojo* y a *Edad de Hombre*. Hollier, D., "El valor de uso de lo imposible", 48.
[233] Ídem.
[234] Ibidem, 49.
[235] Ídem.

> verídicos (y no sólo verosímiles, como en la novela clásica), nada más esos hechos y no otros, fue la regla que elegí.[236]

No obstante, esa regla que se auto impuso Leiris no operó de la misma manera en *Historia del ojo*. Aun cuando Hollier no precisa a qué edición de la novela se refiere, en ambas Bataille no oculta que el relato se articuló a partir de un cruce entre hechos proveídos por su memoria, como es el caso de la muerte del torero Granero en 1922, y aquellas imágenes que surgían de su imaginación. Este es el caso, por ejemplo, de la escena de la sacristía, donde Don Animado es asesinado, respecto a la cual nuestro autor afirmó, "[j]'avais déjà imaginé avec tous ses détails la scène de la sacristie de Séville, en particulier l'incision pratiquée à travers l'orbite oculaire du prêtre auquel on arrache un œil"[237].

Por otro lado, de acuerdo a lo que afirma Gilbert Durand en su libro *Lo imaginario*, la primera mitad del siglo XX no estuvo marcada directamente por un rechazo de la función de la imaginación. Por el contrario, Durand realiza un recorrido histórico por los distintos momentos de lo imaginario en occidente y señala que a principios del siglo XX se produjo el surgimiento de una "sociología de lo imaginario"[238] fundada sobre la base de una *descolonización intelectual* de los *pueblos juzgados inferiores* por parte de la sociología clásica europea[239]. El desarrollo de esta nueva actitud dio pie a la valorización de diferentes campos de investigación hasta entonces despreciados que se fueron proyectando hasta conformar dos grandes ramificaciones. La primera, centró sus investigaciones en las "reservas de lo imaginario que son los símbolos, los mitos y los ritos de las sociedades lejanas" [240]; mientras que la segunda lo hizo "en lo que está más próximo, lo más "común", rehabilitando así "lo cotidiano"[241].

Dentro de la primera ramificación, Durand sitúa a Roger Caillois, haciendo mención al trabajo realizado junto a Bataille en el *Collège de Sociologie*, colectivo que operó desde 1937 a 1939 y que estuvo consagrado "a la investigación de los fenómenos humanos de los grandes fondos" [242]. Aun cuando Durand no incluye a Bataille en el segundo grupo,

---

[236] Michel Leiris, "De la literatura considerada como una tauromaquia", *Revista de la Universidad de México* (2017): 20-26, https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/d5f9113d-fad4-4481-88fd-9abf0ba69e9d/de-la-literatura-considerada-como-una-tauromaquia
[237] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I*, 74.
[238] Gilbert Durand, *Lo imaginario* (Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000), 70.
[239] Ibídem., p. 68.
[240] Ibídem., p. 71.
[241] Ibídem., p. 73.
[242] Ídem.

sería posible también incluirlo, sobre todo en relación a lo hecho en *Documents*, donde "lo cotidiano" fue rehabilitado a partir de una aproximación a lo *informe* y al *aspecto* de las cosas. De eso se trataba, precisamente, el *diccionario crítico*. La puesta en movimiento de lo informe, de acuerdo a lo que hemos visto con Didi-Huberman, reveló la violencia inherente, propia, de lo cotidiano. En ambos casos, Bataille criticó la obsesión por idealizar la realidad, próxima y lejana, y buscó desestabilizar una configuración hasta entonces marcada por la mirada *eurocentrista*, que es precisamente lo que, de acuerdo a Durand, toda teoría de lo imaginario debe denunciar[243].

Finalmente, y en la misma línea, la actitud *antiformalista* a la que se refiere Hollier debería ser tomada con precaución, pues, como sostiene Didi-Huberman, dentro de *Documents* no se habría llevado a cabo una negación de la forma, sino más bien su transgresión. La conservación de la forma es necesaria para su transgresión. Es por ello que, como afirma Didi-Huberman a partir de la sentencia de Michel Foucault[244], "la *forme et la transgression se doivent l'une à l'autre la densité de leur être*"[245].

3

Para Leiris, durante este periodo Bataille no fue sino un *filósofo en estado salvaje* –más centrado en lo mítico que en lo político, agregaremos–, que "procede a un saqueo alegre tanto de los imperativos morales cuando de los caminos trazados por una lógica prudente"[246]. Lo central para nosotros es esta imprudencia, aquella libertad que habría motivado toda su escritura y que estuvo asociada a lo que él mismo relacionó al acto de soñar (revêr), es decir fantasear e imaginar. En "Coincidencias", es decir en la primera edición de *Historia del ojo*, Bataille afirma,

> [a]insi les deux images précises qui m'ont probablement le plus secoué étaient ressorties du plus obscur de ma mémoire *–et sous une forme méconnaissable– dès que je m'étais laissé aller à rêver obscène*[247].

[243] Ibídem., p. 71.
[244] "La limite et la transgression se doivent l'une à l'autre la densité de leur être". Michel Foucault, "Préface à la transgression". Michel Foucault, "Préface à la transgression", *Critique*, no. 195-196 (1963): 751-769.
[245] Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 19.
[246] Bataille y Leiris, *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982,* 39.
[247] Bataille, *Œuvres Complètes*, Tome I, 75. Las cursivas son nuestras. Bataille se refiere a la imagen de la muerte del torero Granero, que presenció efectivamente en Madrid el 7 de mayo de 1922, y a la escena de la sacristía, donde es asesinado Don Animado, que Bataille había imaginado "avec tout ses détails". Ibidem, 74.

En su traducción al español, Margo Glantz traduce el texto en cursivas de la siguiente manera: "desfigurándose en cuanto me ponía a imaginar obscenidades"[248]. El problema que identificamos aquí es que aquella *desfiguración* a la que hace referencia pierde el sentido de la *forma irreconocible* a la cual alude directamente Bataille. Es decir, esta forma *que no se parece a nada* y que es precisamente el resultado de aquel *acto de soñar o imaginar* (rêver) obsceno[249], lo que nos remite nuevamente a la idea de *informe.* Desde esta perspectiva, el proceso de creación de *Historia del ojo*, específicamente su primera versión, *la más espontánea*, puede entenderse como una operación donde lo obsceno es resultado de una deformación de las imágenes proporcionadas por la memoria.

En "Reminiscencias", en cambio, Bataille reescribe la frase citada de la siguiente forma,

> Ainsi les deux images les plus voyants dont ma mémoire ait gardé la trace en sortaient sous *une forme méconnaissable*, *dès l'instant où j'avais recherché l'obscénité la plus grande*[250].

En esta segunda versión, Bataille sigue aludiendo a las *formas irreconocibles*, pero éstas ya no surgirían *del lugar más oscuro* de la memoria. Es acaso por ello que ya no *impactan* (secouer) con la misma fuerza, puesto que ahora sólo son *llamativas* (*voyants*). Se trata, en cierta medida, de un doble enfriamiento, tanto del proceso creativo a través del cual surgen las imágenes deformes, como del recuerdo mismo que ya *no impacta*. En este sentido, aquello que Leiris llamó la *total libertad* del proceso de escritura, que describió como aquel *dejarse llevar a soñar obsceno*, devino en la segunda edición una *búsqueda de la obscenidad más grande*[251]. Es decir, el paso desde un estado pasivo (*dejarse llevar a* soñar obsceno) a un estado activo (*buscar* la obscenidad), lo que supone una apropiación del proceso creativo por parte de Bataille. A partir de esto, es posible decir –de acuerdo a lo que propone Bousseyroux– que si nuestro autor devino escritor gracias al análisis seguido con Borel, esto fue realmente efectivo en la segunda edición de la novela, cuando ésta no da cuenta de algo que *le sucedió* al autor, sino de aquello que *él* escribió.

---

[248] Bataille, *Historia del ojo*, 109.
[249] En el libro *Georges Bataille. Michel Leiris. Intercambios y Correspondencias: 1924-1982*, se ha traducido "se laissant seulement aller "à rêver obscène"" como "solamente dejándose llevar por "la imaginación obscena". El texto original de Leiris fue publicado en Michel Leiris, "Du temps de Lord Auch", *L'Arc*. no. 32 (1967): 6-16.
[250] Bataille, *Œuvres Complètes*, Tome I, 75. Las cursivas son nuestras.
[251] Una búsqueda ciertamente *interior*, como lo recordará en *El erotismo*, donde afirma que, "aunque la actividad erótica sea antes que nada una exuberancia de la vida, el objeto de esta búsqueda es psicológica". Bataille, *El erotismo*, 15.

Pero, ¿acaso esa apropiación anula la puesta en marcha de la imaginación? ¿Es posible que esta incorporación a las reflexiones propiamente políticas y filosóficas haya conseguido, como afirmó Leiris respecto a *L'Âge d'Homme*, negar la acción de su imaginación en el proceso de escritura?

4

La complejidad de la segunda parte de *Historia del ojo*, como señalábamos, radica en la relativa ambigüedad que gira en torno a los hechos que son presentados como datos *autobiográficos*. Ambigüedad que no se resuelve ciertamente dirimiendo respecto a cuál de las dos versiones es la *verdadera.* La exposición de Bataille en "Coincidencias" no es *más verdadera* sólo por haber sido escrita en una *total libertad*, como afirma Leiris. Ni las "Reminiscencias" son *más verdaderas* por haber sido escritas desde cierta distancia crítica, *filosófica*. Se trataría, acaso, de un punto intermedio donde se establece más bien la duda, una suerte de *irresoluble*, como propone Roger Laporte, quien sostiene que

> nous ne devons pas nous hâter de classer comme imaginaires les péripéties en apparence les plus invraisemblables, par exemple dans Histoire de l'oeil, l'épisode des couilles de taureau, crues, servies dans une assiette à Simone. Nous savons que Bataille eut nombre de maîtresses, qu'il fréquentait beaucoup les prostituées, mais cela ne nous permet pas de savoir ce qui dans les récits relève de la fiction et ce qui relève de l'autobiographie. Ces récits ne sont ni vrais ni faux; *un indécidable entre-deux, telle est leur singulière situation*[252].

Si el momento crítico aludido por Leiris tenía como propósito una limpieza de los elementos de ficción dentro de un apéndice que debería entregar datos más bien *reales*, la operación fue ciertamente contraproducente, pues las mismas correcciones de la segunda edición abrieron el paso a la duda, a *lo irresoluble*. Esta ambigüedad se verá reforzada por el reclamo hecho por Martial Bataille, hermano de nuestro autor, en respuesta a la entrevista de Madeleine Chapsal, a la cual ya hemos hecho referencia. De acuerdo a Surya, fue precisamente Chapsal quien reveló algunos de los datos que forman parte de aquellas *Coincidencias-Reminiscencias*, afirmando que "su padre, tabético, era paralítico y se volvió loco, [y que] su madre perdió igualmente la razón"[253]. Fue en

[252] Roger Laporte, "Georges Bataille: Un cri de coq en plein silence", en *Dossier: Bataille et les arts plastiques*, Luc Richir *et alt.*, 59.
[253] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 14. Sin embargo, once años antes de dicha entrevista, en la ya citada emisión radiofónica "¿Quién es usted?", el nombre del verdadero autor de *Historia del ojo* fue

respuesta a esta entrevista que Martial Bataille escribe a su hermano recordándole, "[s]abes muy bien que nuestro padre no murió loco, que nuestra madre no perdió la razón antes de morir"[254].

A partir de aquella carta, Michel Surya se pregunta,

> ¿A quién creer? ¿Pecaba uno de pusilanimidad? ¿Y el otro de vehemencia? Cincuenta años después de que sucedieran los hechos en cuestión, cincuenta años después de que muriera aquel que hizo que fueran terribles, no hay hermano que sea menos sincero que el otro. No hay uno que esté menos desgarrado por esos hechos que el otro[255].

Lo que se desprende de la cita es que para Surya la cuestión no se resuelve estableciendo valores de verdad o mentira, sino que se trataría más bien de aquel *irresoluble* propuesto por Laporte –y que se mantendrá así[256]. Pero lo que también deja entrever Surya es que, en la medida en que *no hay uno que esté menos desgarrado que el otro,* el valor que se puede dar a esos recuerdos es más bien el de su impacto. Es decir, aquello que Hollier reconoce como una de las cualidades propias del *documento*, a saber, "tiene un impacto, choca (tiene fuerza de choque) como lo haría un trauma"[257]. Hollier niega a la imaginación cualquier influjo dentro del proceso de redacción de las *Coincidencias-Reminiscencia*s de *Historia del ojo*, sin embargo, los *documentos* ahí ofrecidos se confunden en ese terreno de lo *irresoluble*, donde lo real y lo imaginario se entregan a un contagio mutuo.

---

revelado *al aire*. En este sentido, Chapsal sólo habría publicado una suerte de secretos a voces. En la emisión, se le pregunta a Bataille,

> *¿Estableció alguna relación, se me impone ahora que lo sé porque no lo sabía, entre el hecho de que su padre era ciego y la primera obra suya que conocí, Historia del ojo?*
> –Bueno… esa obra es una obra anónima
> *Sí, pero, en fin, me parece recordar que la conocí por usted.*
> –Exactamente. Pero no creo que sea…

La entrevista fue traducida y publicada en Bataille, *Una libertad soberana*, 114.

[254] Citado en Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 14.

[255] Ibidem, pp. 14-15.

[256] Didi-Huberman se refiere al dualismo que existiría dentro del pensamiento batailleano, pero que no se resolvería en ningún punto –ni por lo falso ni lo verdadero, en nuestro caso–, puesto que "abre todas las determinaciones contradictorias" con el propósito de "mantenerlas vivas" [le maintenir vivaces]. Didi-Huberman, G., *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille* (Op. cit.), p. 230. La traducción es nuestra.

[257] Hollier, "El valor de uso de lo imposible", pp. 48-49.

5

La posición de Hollier frente al rol de la imaginación dentro del proceso creativo de *Documents* podría deberse, al menos en parte, a lo que habría intentado hacer con ella el surrealismo y a la hostilidad que se estableció de manera temprana entre Bataille y Breton. En el Primer manifiesto surrealista de 1924, el movimiento establece que su objetivo central consistía en *emancipar la imaginación* "subordinada a las leyes de una *utilidad* arbitraria" [258] después de "siglos de domesticación del espíritu y de resignación absurda"[259]. El surrealismo se proponía como la única opción viable frente a lo que veían como una debacle de la imaginación, pero reconociendo que eran parte de una comunidad más amplia que estaba conformada por artistas, poetas y literatos de distintas épocas que habrían compartido los mismos objetivos, el mismo espíritu *surrealista*. Para Breton, en esta comunidad transgeneracional formaban parte figuras tales como Edgar Allan Poe, quien habría sido "surrealista en la aventura", Charles Baudelaire, "surrealista en la moral", Arthur Rimbaud, "surrealista en la práctica de la vida y en cualquier parte" y Sade, "surrealista en el sadismo"[260].

Para Hollier, lo que Bataille buscaba a través *Documents* era lo "imposible de lo real"[261], lo significa que "*Documents* no quiere ni la imaginación ni lo posible"[262], a diferencia del surrealismo, que valoró la imaginación como una capacidad que nos abría un acceso hacia *lo que puede ser*[263]. Utilizando la distinción hecha por Barthes, el surrealismo habría estado para Hollier más cerca de una imaginación novelesca que describe los cambios de objetos de un propietario a otro que de una imaginación poética que organiza elementos virtuales. Es por esta razón que, para Hollier, la imaginación dentro del pensamiento batailleano no habría tenido cabida, puesto que era incompatible con los elementos heterogéneos con los cuales Bataille estaba fascinado.

Sin embargo, el problema de Bataille y el surrealismo no pasaba sólo por una posición frente a la imaginación. En "El surrealismo día tras día", escrito en 1951, Bataille sostiene

[258] Andre Breton, *Manifiestos del surrealismo* (Buenos Aires: Editorial Argonauta, 2005), 20. Las cursivas son nuestras.
[259] Ibídem, p. 140.
[260] Ibidem., p. 31
[261] Esta división de Hollier es expresada por Didi-Huberman en los siguientes términos, "comme l'écrit à son tour Denis Hollier, parce que Bataille et ses amis y revendiquaient, contra le 'posible de l'imagination' –c'est-à-dire contre le surréalisme de Breton–, l''imposible du réel'". Didi-Huberman, *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, 15.
[262] Hollier, D., "El valor de uso de lo imposible", pp. 49-50.
[263] Breton, *Manifiestos del surrealismo*, 21.

que el *Primer Manifiesto* le "había resultado ilegible"[264]. Sostiene, además, que sus tensiones con el movimiento estaban relacionadas a cuestiones propias de su carácter y a la figura de Breton, a quien conoce en 1925 a través de Leiris, es decir al año siguiente de la publicación del Primer Manifiesto[265]. Nuestro autor confiesa, a este respecto, "mi timidez, mi estupidez, y la desconfianza que me inspiraba mi propio juicio eran tan grandes que decidí creer con invencible convicción lo que Leiris me decía"[266].

La Declaración del 27 de enero de 1925, en cambio, que Bataille atribuye, *en lo esencial*, a Artaud[267], tuvo para nuestro autor un valor más significativo. No sólo por haber sido el primer texto del grupo que llegó a sus manos gracias a Leiris, sino también por "haber sido la ocasión de una relación que yo imaginaba sin obstáculo y que, en verdad, resultaba de un *malentendido*"[268]. Este malentendido se centra específicamente en el noveno punto de la Declaración, donde se afirma: "[El *surrealismo*] es un grito del espíritu que *vuelve hacia sí mismo* y que está totalmente decidido a destruir desesperadamente sus trabas"[269]. Al respecto, Bataille afirma,

> Todavía hoy, en una primera lectura, tengo la misma reacción que tuve la primera vez, sigo entendiendo como si hubiera leído: "…del espíritu que se vuelve *contra* sí mismo…". Incluso ya prevenido, me equivoco; tanto sigue siendo mi odio al "espíritu", no sólo a la inteligencia y a la razón, sino a la entidad mayor que opone sus cerrazones a lo que está obscenamente crispado[270].

Esta vuelta *contra sí mismo* es lo que echó en falta Bataille en el movimiento surrealista y que, a sus ojos, era fundamental, sobre todo considerando que el grupo incorporó dentro de sus filas a Donatien Alphonse François de Sade. Si las querellas establecidas frente al surrealismo pasaban directa o indirectamente entre el propio Bataille y Breton[271], todas

---

[264] Bataille, *La religión surrealista. Conferencias 1947-1948*, 129.
[265] Ibidem, 144.
[266] Ibidem, 129.
[267] Ibidem, 141.
[268] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[269] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[270] Ídem.
[271] Al respecto, Bataille sostuvo, "[p]ensaba rápidamente que la atmósfera espesa del surrealismo me paralizaría y me ahogaría". Esto en la medida que nuestro autor habría visto extenderse la influencia de Breton a tal punto, afirma, que "estaba de pronto ante gente que había adoptado el tono de la autoridad". Citado en Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 96. Por su parte, Surya sostiene que "Bataille sólo se diferenciaba de ellos [surrealistas] por no creer que el surrealismo fuera el remedio adecuado; y por dejar sin respuesta la pregunta de saber si existía remedio alguno para su agitación". Ídem.

las oposiciones que se establecieron entre ellos alcanzaron *su máxima intensidad*, como afirma Michel Surya, a propósito de la figura de Sade.

> En efecto, ¿cómo un hombre tan prudentemente pudibundo como Breton puede pretender a ellos, él, quien dice odiar el libertinaje, a quien le repugnan los burdeles (al igual, dice, que las prisiones y los asilos), quien hace cada día el elogio del amor único y «loco», de la fidelidad, y quien defiende como único temblor el erotismo más «familiar», el menos perverso, el menos trastornado (como se ha visto en «Recherches sur la sexualité »)? ¿De qué Sade se vale si no de un Sade deshuesado y completamente muerto (se puede imaginar lo que éste habría dicho de Breton)?[272]

En términos más generales, la crítica de Bataille a Breton, que comprendía la cuestión de Sade, era el hecho de que, *lamentablemente*, "nada pueda penetrar en la cabeza confusa del Sr. Breton si no es bajo una forma poética"[273]. El blanco de Bataille es la "voluntad de agitación poética"[274] del surrealismo que descansa en lo que llama "el idealismo esclavizador"[275]. Este idealismo no es más que las ansias "de ascender a las regiones superiores del espíritu"[276], que relega, afirma Bataille,

> el odio a la vulgaridad, a la baja vulgaridad que con un rápido gesto lo descompone todo, abandonando los tesoros del espíritu a merced de los primeros cerdos que aparezcan, el receloso aristocratismo, la ascesis mental. Es con tales necesidades, a un tiempo puritanas y convencionales, como se inicia una hipocresía que no tiene la justificación de su valor práctico[277].

En efecto, lo que está en juego para Bataille es la incompatibilidad entre la veneración de una figura como Sade y el odio a la vulgaridad. Esta contradicción se hace patente ya en el *Primer Manifiesto*, en el que se menciona a Sade como un *surrealista en el sadismo* y al mismo tiempo se hace una defensa de lo *maravilloso*. Para Breton, "lo maravilloso es

[272] Ibidem, 166.
[273] Ibidem, 303.
[274] Georges Bataille, *Obras escogidas* (Barcelona: Barral Editores, 1974), 304.
[275] Ídem.
[276] Ídem.
[277] Ídem.

siempre bello, cualquier especie de maravilloso es bello, y no hay nada fuera de lo maravilloso que sea bello"[278].

Breton volverán sobre sus palabras en el *Segundo Manifiesto* de 1930, donde confirma su posición y aprovecha de dirigir su ataque a Bataille, quien "hace profesión de no querer considerar en el mundo sino lo más vil, lo más desalentador y lo más corrompido"[279]. En este sentido, se podría decir que, para Breton, Bataille era un *cuerpo extraño*, un elemento heterogéneo –noción que, por otro lado, es instaurada en el centro de esta querella por el propio Bataille (volveremos sobre esto). Pero el error de Breton era precisamente no ver que Sade también lo era. Para Hollier, lo que Bataille criticó fue que la admiración de los hombres de letras por la figura de Sade pasaba por una reducción de su obra a un *valor* que se limitaba al "goce bibliófilo de los aficionados y los eruditos"[280]. Por ello sostuvo,

> ha parecido conveniente hoy que sus escritos (y con ellos el personaje del autor) se sitúen por encima de todo (de casi todo) aquello que se les puede oponer: pero no es cuestión de hacerles sitio, tanto en la vida privada como en la vida social, tanto en la teoría como en la práctica[281].

La incorporación de Sade dentro de las filas del surrealismo suponía una verdadera *inconsecuencia*[282]. Como señala Bataille, la cuestión no pasaba por *hacerle un sitio* a su obra, como si se tratara de un elemento homogéneo a partir del cual se puede llevar a cabo *un retorno del espíritu hacia sí mismo*. A partir de ese *cuerpo extraño* que fue para Bataille la obra y la figura de Sade, a partir de su *fuerza de choque*, sólo se podía desencadenar *una vuelta del espíritu contra sí mismo*. Todo lo demás no era más que *superchería*[283].

[278] Breton, *Manifiestos del surrealismo*, 31.
[279] Ibídem., p. 147.
[280] Hollier, D., "El valor de uso de lo imposible", 39.
[281] Citado en Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 167.
[282] "'Una de las pocas inconsecuencias de Breton, quien, que yo sepa, no ha escrito jamás un libro erótico, era que le gustara Sade. No debería haberle gustado, le comenté un día' (André Masson, entrevista con el autor)." Ídem.
[283] Ídem.

II. Fuerza de choque

1

En "El valor de uso de lo imposible", Hollier desarrolla la idea de *fuerza de choque* como una característica propia del *documento*. Lo hace a partir de una aproximación a la noción de *valor de uso* del objeto, en oposición a su valor de cambio. Retomando la definición marxista, el autor establece que el valor de cambio no es una propiedad intrínseca de los objetos, sino que es más bien externa y compartida, pues "debe ser común a por lo menos dos de ellos"[284] para que un intercambio sea posible. El valor de uso, por su parte, "no tiene una existencia autónoma, independiente"[285], ya que el *uso* o *la utilidad* de una cosa "no puede ser separada de su soporte material" [286]. Es la utilidad de una cosa la que hace que ella tenga un valor de uso, lo que supone siempre un cuerpo que la utiliza y un contexto en donde esto se lleva a cabo. Para ilustrar esta diferencia, Hollier presenta el caso de las artes primitivas, las que se encuentran unidas "de modo tan estrecho al tejido social que no sobrevivirían a su extracción"[287], pues sólo poseen valor y sentido dentro del contexto en que son usadas. Es por ello, afirma el autor, que son objetos que "imponen la ley de su lugar"[288].

La resistencia a la ley del valor de cambio, que Hollier reconoce en las artes primitivas, determina su condición de objeto *particular*. Esta particularidad no se dice de cualquier cosa, sino sólo de lo que se opone al conjunto de objetos que componen el mundo homogéneo, cotidiano. En este sentido, lo particular se sitúa más bien como una excepción dentro de la norma, como un elemento extraño. Para el autor, lo *particular* remite a "la heterogeneidad inalterable de lo real, a un irreductible núcleo de resistencia, a la transposición, a la sustitución, un real impenetrable para la metáfora"[289]. Claramente, lo real no se entiende aquí en el sentido de lo real próximo, sino de lo real *heterogéneo*, que lo particular comunicaría de una manera sensible a quien lo experimenta o padece, tal como lo vegetal comunica una verdad a través de su aspecto.

En "La estructura psicológica del fascismo", Bataille establece que los elementos heterogéneos "*provocan reacciones afectivas de intensidad variable según las personas*

[284] Hollier, D., "El valor de uso de lo imposible", 35.
[285] Ibidem, 32.
[286] Ídem.
[287] Ibidem, 38.
[288] Ibidem, 36.
[289] Ídem.

[…] unas veces hay atracción, otras veces repulsión, y todo objeto de repulsión en determinadas circunstancias puede convertirse en objeto de atracción o viceversa[290]. Es por aquella intensidad, pero también por esta ambigüedad o falta de determinación definitiva de nuestra reacción frente a ellos, que los elementos heterogéneos son "imposibles de asimilar"[291]. En su encuentro, el intelecto se ve arrastrado a un terreno en donde lo particular se presenta como una *diferencia no explicable* desde un conjunto homogéneo, puesto que lo que ocurre es un "acceso inmediato de la inteligencia a *una materia previa a la reducción intelectual*"[292], materia que da cuenta, finalmente, de *lo real* en su sentido más propio.

Desperdigado más allá del territorio dominado por el intelecto, es decir más allá de toda razón y cálculo, lo heterogéneo se presentó a Bataille como una fuerza misteriosa ligada a lo sagrado y, por ello, a lo improductivo, al erotismo. A las reacciones afectivas de intensidad variable, a la violencia, a la desmesura, a la locura[293]. Es por esta razón que lo heterogéneo "permanece indefinible y sólo puede ser fijado a través de negaciones"[294], de ahí que no afirme nada, de ahí precisamente su carácter irresoluble. Cualquier intento de objetivación le haría perder su carácter propio, incorporándolo "dentro de un sistema intelectual homogéneo"[295]. Esto es precisamente lo que condena nuestro autor en la apropiación de Sade por parte del surrealismo y, en su sentido más general, en la idealización de lo real donde todo lo particular desaparece y es subsumido por un conjunto mayor (ya sea la ciencia o la filosofía) que lo explica.

2

En su libro *La cámara lúcida*, Roland Barthes establece una distinción que responde a una lógica similar a la que opera en el binomio heterogéneo/homogéneo dentro del pensamiento batailleano. El propósito de Barthes en dicho ensayo es comprender la esencia de la fotografía a través de un método inductivo. Es decir, una aproximación a su objeto por medio del análisis de distintas fotografías que agrupará en dos grandes grupos según el tipo de respuesta que generan en el observador. En el primero de ellos, el autor utilizará la noción de *studium* para referirse a un tipo de fotografías que permiten al espectador tener un acercamiento interesado hacia ellas, es decir que le ofrecen una

[290] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 147. Las cursivas son nuestras.
[291] Ibidem, p.143.
[292] Ibidem, p.145. Las cursivas son nuestras.
[293] Ídem.
[294] Bataille, *Obras Escogidas,* 254.
[295] Ibidem, 255.

realidad abordable o cognoscible a la que pueden aproximarse desde una conciencia tranquila. Este es el grupo de *lo culturalmente interesante*, de lo que se relaciona con una suerte de educación, pues no existe una agudeza especial que distorsione aquella armonía que nos permite comprenderlo.

Sin embargo, la tranquilidad del *studium* puede ser *perturbada* por un detalle que Barthes denomina *punctum*, el cual se encuentra *dentro* de la imagen, pero que "sale de la escena como una flecha y viene a punzarme"[296]. Es ese detalle estridente, que define el segundo grupo de fotografías, el que rompe la armonía del *studium* y que imposibilita su comprensión, en la medida que, frente a él, el observador se encuentra afectado, *punzado*. Para Barthes, la presencia del *punctum* no está justificada por una decisión del fotógrafo, ni por un discurso que intente reproducir a través de la fotografía, sino que depende exclusivamente del azar, al punto que es precisamente en la medida que ese detalle no es puesto ahí *voluntariamente* que hiere, que punza[297]. Dicho de otro modo, el *punctum* es un *cuerpo extraño* que, pese a surgir dentro de un conjunto organizado (*studium*), no se justifica ni se explica por él. En este sentido, es lo *particular* en su sentido más radical.

Lo que Barthes sostiene es que, aun si el fotógrafo buscó y consideró en su encuadre el *detalle* que punza al observador, su condición de *punctum*, toda la violencia en que consiste no depende de aquella decisión, sino del encuentro fortuito con el observador. Dicho de otro modo, el *punctum* no se justifica por un elemento ajeno al *encuentro* con el observador. Su condición de *punctum* se constituye precisamente a partir de esa punzada, del choque, en el mismo sentido que la violencia batailleana *existe* a partir del momento en que encuentra un límite. El *punctum* es el que ataca, lo que convierte inmediatamente al observador en el obstáculo, en el límite dentro de esta relación de violencia. Por ello existe una complementariedad entre ambas partes. Jacques Derrida da cuenta de todo esto cuando sostiene que, en el punctum bartheano, es "una parte del otro (del referente) que se encuentra en mí, ante mí, pero también en mí como una parte de mí[298]. Es por esta razón que Barthes sostiene que dar ejemplos de *punctum* es, en cierto modo, *entregarse*[299], pues remite siempre a una cuestión personal, íntima. Pero es acaso por esta misma razón que dar ejemplos de ello no es entregarse del todo, ya que el *punctum* pertenece sólo a quien *trastorna* y se revela sólo *dentro* del encuentro entre el

[296] Roland Barthes, *La cámara lúcida* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 58.
[297] Ibidem, 95.
[298] Jacques Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo* (Valencia; Pre-Textos, 2005), 76.
[299] Barthes, *La cámara lúcida*, 89.

observador y el detalle que lo punza[300]. Se trata siempre de un asunto íntimo, aun cuando sus consecuencias puedan ser descritas por un observador externo, ajeno a la experiencia.

El caso más claro de esta *entrega* a la que se refiere Barthes es la llamada *fotografía del invernadero*. En ésta, la madre del autor, fallecida en 1977, aparece junto a su hermano, cuando ambos tenían cinco y siete años respectivamente. Luego de ver diferentes fotografías que entregan de alguna manera datos superficiales respecto a su madre, Barthes se detuvo precisamente en aquella imagen, pues ahí, afirma, "observé a la niña y reencontré por fin a mi madre"[301].

> En un primer momento exclamé: '¡Es ella! ¡Es ella misma! ¡Es ella por fin!'. Ahora intento saber –y poder decir perfectamente– por qué, en qué es ella […] tengo ganas de ampliar ese rostro para verlo mejor, para comprenderlo mejor, para conocer su verdad (y a veces, ingenuo, confío esta tarea a un laboratorio). Creo que ampliando el detalle gradualmente […] lograré llegar hasta el ser de mi madre[302].

Al asumir que dar un ejemplo de *punctum* es *entregarse*, Barthes decide no publicar dicha fotografía. Esto a pesar de la importancia decisiva que ésta tiene para su autor y del lugar central que ocupa dentro su ensayo, lo que lo llevó a Derrida a llamarla *el punctum invisible del libro* [303] pues, aun cuando no forma parte del *corpus* fotográfico de la obra, "irradia todo el libro"[304]. Si bien es posible afirmar que en la decisión de Barthes estaba ligada a cierto pudor (como el que surge cuando nos *exponemos*), su justificación se basó precisamente en el carácter *particular* de la fotografía. Dicho de otra forma, en la medida que sólo es un *punctum* para él, lo que Barthes hizo fue apelar a *la ley del lugar* que rige en dicha fotografía. En sus palabras, puestas entre paréntesis, el autor sostiene,

> (No puedo mostrar la Foto del Invernadero. Esta Foto sólo existe para mí solo. Para vosotros sólo sería una foto indistinta, una de las mil manifestaciones de lo "cualquiera": no puedo constituir en modo alguno el objeto visible de una ciencia;

[300] Como señala José Assandri, "[a] un supuesto observador le puede resultar absolutamente indiferente aquello en lo que alguien se siente conmovido, porque en cada caso se pone en juego un *punctum* que es absolutamente particular". Assandri, *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina caníbal,* 118.
[301] Barthes, *La cámara lúcida,* 109.
[302] Ibidem, 152.
[303] Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, 65.
[304] Ídem.

> no puedo fundamentar objetividad alguna, en el sentido positivo del término; a lo sumo podría interesar a vuestro *studium*; época, vestidos, fotogenia; no abriría en vosotros herida alguna)[305].

3

Contrario es el caso de Georges Bataille y las fotografías del suplicio de los *Cien pedazos*, que lo acompañaron prácticamente durante toda su vida. La primera de estas fotografías, donde se registraba el castigo impuesto a un regicida en China a principios del siglo XX, llegó a sus manos a través del Dr. Borel, en 1925, en el contexto de su psicoanálisis[306]. Dicha fotografía, como así también las otras que conocería después del mismo y de otros ajusticiados con el mismo método, desempeñaron un *papel decisivo en su vida*, como él mismo confiesa[307], efecto que Surya describió un "estremecimiento del fondo de los mundos"[308].

Lo que nos interesa de esas fotografías es que Bataille no sólo las publicó, sino que volvió a ellas en diferentes ocasiones. Aun cuando esta exposición no implicaba una fotografía familiar como la del Invernadero, lo interesante es que su fuerza se mantuvo por treinta y seis años[309]. Sin embargo, si tuviéramos que definir el *punctum* de esas imágenes, o al menos el de una de ellas, no podríamos hacerlo de manera definitiva. Tal como señala Surya, para Bataille,

> [u]n día, toda su aterrorizada atención queda cautivada por el verdugo: "Estoy poseído por la imagen del verdugo chino de mi fotografía, esmerándose en cortar la pierna de la víctima por la rodilla […] [*El culpable*, publicado en 1943]; otro día, por la víctima: "Al joven y seductor chino […] entregado al trabajo del verdugo, lo amaba" [*La experiencia interior*, publicado en 1943]. Un día, el sadismo ilumina esa escena, le ofrece la clave: "Mi propósito aquí es ilustrar un lugar fundamental: el del éxtasis religioso y del erotismo –en particular del sadismo" [*Las lágrimas de Eros*, publicado en 1961] […] Otro día, el sadismo se ausenta de ella: "[…] lo amaba con un amor desprovisto de instinto sádico: me comunicaba su dolor, o más bien el exceso de su dolor, y era justamente lo que

[305] Barthes, *La cámara lúcida*, 116-117.
[306] Georges Bataille, *Breve historia del Erotismo* (Uruguay: Ediciones Calden, 1970), 66.
[307] Citado en Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 119.
[308] Ídem.
[309] Es decir, desde 1925 a 1961, fecha en que se publica *Las lágrimas de Eros*.

> buscaba, no para gozar, para arruinar en mí lo que se opone a la ruina [*La experiencia interior*, publicado en 1943][310].

En *La cámara lúcida*, Barthes se refiere al desplazamiento del *punctum* dentro de una fotografía a través de lo que llama una *fermentación de la foto*, pero que tendría lugar *dentro* del observador. En este sentido, señala, "por inmediato, por incisivo que fuese, el *punctum* podría conformarse con cierta latencia (pero jamás con examen alguno)"[311]. Pese a la relación de violencia que se establece entre *punctum* y observador, desde nuestra lectura esta *fermentación* revela en cierta medida el andamiaje subjetivo que sostiene al *punctum*, lo que resta en alguna medida el poder del detalle desde el cual se proyecta y punza. Pero lo que también nos revela aquella *fermentación* es que, dentro del *studium*, otros detalles podrían eventualmente punzarnos y adquirir un carácter hetorogéneo.

Esta capacidad del *punctum* de desplazarse supone dos cosas. Por un lado, se entiende que a la vez existe sólo *uno* por escena. En este sentido, las referencias de Bataille a las fotografías del suplicio agrupadas por Surya aluden siempre a aspectos particulares, aislados, lo que significa que sólo podemos hablar del *punctum* en singular. Por otro lado, de todo esto se desprende que el *punctum* puede perder su poder de choque. Barthes no desarrolla esta posibilidad, pero ésta se encuentra implícita en la idea de su desplazamiento. La principal consecuencia, terrible para el autor, es que ello abriría la posibilidad de perder de nuevo a su madre, de no reconocerla más en la *fotografía del invernadero*. Pero para Barthes no tuvo tiempo para esto. No tuvo el tiempo que Bataille pasó contemplando las fotografías del suplicio chino, pues encontró la muerte trágicamente a los pocos días de la publicación de *La cámara lúcida*.

Teniendo todo esto a la vista, es posible preguntarnos si los elementos heterogéneos, que participan de la misma violencia que desencadena el *punctum*, están también expuestos a esta pérdida. No por un acto de idealización (es decir, de reducción en el campo de lo homogéneo) que llegaría desde afuera, sino por una pérdida de fuerza. En el caso de las fotografías del suplicio, el *punctum* cambia de posición, pero siempre hay algo *dentro de la escena* que punza, que perturba a Bataille. Sin embargo, en un caso que podríamos entender como análogo, lo que sucederá años más tarde en torno a *El azul del cielo* dará

[310] Ibidem, pp.119-120.
[311] Barthes, *La cámara lúcida*, 93.

cuenta de una pérdida similar de fuerza. En el *Avant-propos* de la novela, publicado en 1957, pero escrito en 1935, Bataille afirmó,

> Desde 1936, había decidido no volver a pensar en él [en *El azul del cielo*].
>
> Por lo demás, en el interín, la guerra de España y la guerra mundial habían contribuido a que los incidentes históricos ligados a la trama de esta novela, cobraran un carácter insignificante: ante la propia tragedia, ¿qué atención puede prestarse a sus signos anunciadores?
>
> Tal razón armonizaba con la insatisfacción y el malestar que el propio libro me inspira. Mas tales circunstancias se han vuelto hoy tan lejanas, que mi relato, escrito, por decirlo así, en pleno fuego del acontecimiento, se presenta en las mismas condiciones que otros, relegados, por elección expresa del autor, a un pasado insignificante. Disto mucho, hoy, del estado de ánimo del que este libro emanara; pero, en definitiva, por no operar ya esta razón, que en su tiempo era decisiva, me remito al juicio de mis amigos.[312].

En este sentido, lo que sucedió con *El azul del cielo* entre el momento de su escritura y el momento de su publicación, que comprende un periodo de veintidós años, es similar a lo ocurrido durante la transición de *Reminiscencias* a *Coincidencias*. Quizás durante esos años no sólo hubo un proceso crítico, como lo describe Leiris, sino también un enfriamiento producto del paso del tiempo. Para Bousseyroux, *Coincidencias* es un escrito más *afiebrado* y *directo* que *Reminiscencias* porque fue escrito más tarde. O más precisamente, porque "el tiempo apagó los efectos de lo real"[313]. Es así como el documento escrito devino, de alguna manera, simple *studium*, y los elementos ahí presentes perdieron su fuerza de choque.

4

Después de haber establecido las particularidades del *punctum* basado en un detalle específico de las fotografías, Barthes establece un segundo *punctum* "que no está ya en la forma, sino que es de intensidad, es el Tiempo, es el desgarrador énfasis del noema 'esto-

[312] Georges Bataille, *El azul del cielo* (Barcelona: Tusquets, 2004), 14-15.
[313] Bousseyroux, "D'une pratique latitudinaire", 9-29.

ha-sido'), su representación pura"[314]. Si bien este punctum se desentiende de la forma, lo cierto es que necesariamente depende de ella para ser posible. El ejemplo que presenta Barthes es el siguiente: "ante la fotografía de mi madre de niña me digo: ella va a morir: me estremezco"[315]. En este caso, el *punctum* es *va a morir*[316]. Lo que choca no está en la forma, sino en una condición que la define, a saber, su mortalidad, la vulnerabilidad de la materia, de ese cuerpo. De esta manera, este segundo *punctum* se nos presenta como una suerte de promesa ligada al carácter mortal del ser humano, como algo que ocurrirá. Para Michael Fried,

> [e]l Tiempo, en el sentido barthesiano del término, funciona como *punctum* precisamente porque ni el fotógrafo ni nadie pueden percibir el sentido que se desprende de lo ya pasado, de lo histórico, *en el presente*. Es una garantía de antiteatralidad que sobreviene a la fotografía, que deviene visible en ella sólo después del hecho, *après-coup*, con el fin de provocar la contusión, la punzada, la herida, a espectadores futuros a los que Barthes evoca[317].

En este sentido, en la medida que el Tiempo afecta a todo y a todos, cualquier fotografía es susceptible de provocar el *punctum de intensidad* del tiempo. Por ello, pese a que la imagen de la fotografía del invernadero sigue siendo central dentro del argumento barthesiano, "en último término, afirma Barthes, no es necesario que me represente un cuerpo para sentir ese vértigo del Tiempo anonadado"[318]. Si ambos punctums coinciden en su capacidad de *punzar*, la diferencia radicará en que el *punctum-detalle* no ataca a través del tiempo, sino que se ancla en la espacialidad, en un detalle que se expone y viene desde ese espacio. Opera como aquello que Daniel Arasse denominó *particolare*, es decir el detalle que pone en juego la unidad ideal de una pintura desde *dentro*, exigiendo una *reconstrucción de la mirada* respecto al cuadro[319]. El *punctum-tiempo*, por su parte, no nos afecta necesariamente desde un elemento en el espacio, sino desde una verdad que se encuentra tácita en toda fotografía y que se manifiesta en el instante en que el cuerpo o la forma es situada en el tiempo entendido como *duración del tiempo*, donde cada cosa encuentra su muerte.

---

[314] Barthes, *La cámara lúcida*, 146.
[315] Ibidem, pp. 146-147.
[316] Ibidem, 146.
[317] Michael Fried, *El punctum de Roland Barthes* (Murcia: CENDEAC, 2008), 40.
[318] Barthes, *La cámara lúcida*, 147.
[319] Daniel Arasse, *El detalle: para una historia cercana de la pintura* (España: Abada, 2008), 14.

Pero lo que se debe precisar respecto a la idea del *punctum-tiempo* de Barthes es que éste depende necesariamente del medio de representación. Sólo en la medida que el medio fotográfico tiene la capacidad de representar la *realidad*, que es la que deja su huella en una superficie fotosensible, la intensidad del tiempo se revela como una cualidad del referente de la fotografía. Barthes llama

> «referente fotográfico» no a la cosa *facultativamente* real a que remite una imagen o un signo, sino a la cosa necesariamente real que ha sido colocada ante el objetivo y sin la cual no habría fotografía. La pintura, por su parte, puede fingir la realidad sin haberla visto […] nunca puedo negar en la Fotografía que *la cosa haya estado allí*. Hay una doble posición conjunta: de realidad y de pasado[320].

En Bataille, en cambio, no existe una dependencia con respecto a la fotografía. Es decir, no importa realmente si lo que se está representado es necesariamente real, pues lo relevante aquí es siempre el valor de choque de las imágenes. Es por esta razón que la fotografía no es entendida como un medio privilegiado de representación dentro de su pensamiento, aunque sean precisamente las fotografías del suplicio las que más lo marcaron durante toda su vida. De esto dan cuenta sus trabajos respecto al arte moderno, su interés por la pintura rupestre, incluyendo por supuesto la literatura y la poesía. En otras palabras, si pensamos en un imaginario batailleano, no existe un medio exclusivo para las imágenes que poseen un *valor de choque*.

Aquella capacidad del *punctum-tiempo* de herir desde fuera de la forma vuelve insostenible las relaciones de analogía que habíamos establecido en un primer momento entre la noción batailleana de heterología y el *punctum-detalle*. Esto principalmente porque lo heterogéneo se define específicamente como un *cuerpo extraño*. De acuerdo a lo que hemos visto a propósito de la noción de informe, sabemos que para Bataille la imagen se manifiesta como un ejercicio de transgresión donde la forma y su negación conviven en un mismo momento de exposición. En este sentido, para nuestro autor es precisamente en el cuerpo donde se manifiesta la intensidad del Tiempo, son estos los que finalmente encarnan su movimiento. Por esta razón, nuestro autor está lejos de afirmar, como Barthes, *en último término, no es necesario que me represente un cuerpo*

[320] Barthes, *La cámara lúcida*, 120-121.

para sentir ese vértigo del Tiempo anonadado. Quizás se encuentre más cerca de la expresión de Bourgon, a saber, *que sea un cuerpo sufriendo me es suficiente*.

5

En su libro *La experiencia interior*, publicado en 1943, Bataille desarrolla una relación que bien se podría considerar como un antecedente del *punctum-tiempo* bartheano, tal como la noción de heterogéneo podría serlo de la noción de *punctum-detalle*. Aquella relación se basa en la noción de *drama*, a la que ya hemos hecho referencia a propósito de la noción de *aspecto*. En el mentado libro, Bataille entiende el drama como una *representación* de la existencia en tanto que "voluntad de ir hasta el límite de lo posible"[321], razón por la cual estaría relacionado con aquella fuga del animal que hemos reconocido en la obsesión por la metamorfosis. "Si no supiésemos dramatizar, afirma Bataille, no sabríamos salir de nosotros mismos"[322].

Para dar cuenta de esta representación, Bataille hace referencia a la dramatización que llevan a cabo los devotos que siguen los *Ejercicios* de San Ignacio, a quienes se les solicita *imaginar* una escena dentro de la cual deben participar al punto de sentirse afectados emocionalmente. La consigna que se les entrega, señala Bataille, es,

> [i]magínense el lugar, los personajes del drama y el drama mismo: el suplicio al que Cristo es conducido. El discípulo de San Ignacio se da a sí mismo una representación de teatro. Se halla en una tranquila habitación: se le pide que tenga los sentimientos que tendría en el Calvario[323].

Bataille describe el drama como una verdadera puesta en escena que se rige por lo que podríamos entender como un guion, el cual orienta el desarrollo de la representación. Sin embargo, lo principal del drama no está en el discurso mismo, sino más bien en la experiencia sensible que se busca provocar a través de él. Es por ello que esa *voluntad de ir hasta el límite de lo posible* no es más que *obligarse a sentir*[324]. Desde este punto de vista, Bataille conserva la función dada por Aristóteles en su *Poética* a la trama de los

[321] Georges Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum 1953* (Madrid: Taurus, 1986), 22.
[322] Ibidem, 20.
[323] Ibidem, 127.
[324] Ibidem, 23. Las cursivas son nuestras.

actos y al argumento, que *habrán de estar hechos de manera que produzcan placer*[325], es decir, orientados, en un sentido más general, a la búsqueda de un efecto sensible.

Sin embargo, uno de los aspectos que aleja a Bataille del estagirita es que el drama para el primero se encuentra en dirección opuesta a la *acción*, mientras que para el segundo ésta es central, pues para Aristóteles "la tragedia es imitación de una acción o sistema de acciones *íntegro*, con principio, medio y fin"[326]. Para Bataille, en cambio, la acción estará más bien del lado del discurso y, en su sentido más general, del lado de los proyectos, de las acciones útiles para alcanzar un fin determinado. Las acciones y el discurso son imprescindibles para llevar a cabo la dramatización, pero lo central es *la experiencia interior* y ésta, para Bataille, "es lo contrario de la acción. Nada más" [327]. La acción, en cambio, "está toda ella, por completo, en la dependencia del proyecto"[328]. Esto quiere decir que, si bien todo comienza como una búsqueda (a través de las acciones, del lenguaje), a partir de cierto momento el sujeto hace ingreso en una experiencia donde anula en sí toda posibilidad de acción útil. Por ello la dramatización no tiene como objetivo último una apropiación, puesto que se trataría, más bien, de una exposición absoluta.

Respecto a este método, Bataille señala,

> Diré esto oscuramente: el objeto en la experiencia es, en primer lugar, la proyección de una pérdida de sí dramática. Es la imagen del sujeto. El sujeto intenta en primer término ir hacia su semejante. *Pero cuando ha entrado en la experiencia interior* está a la busca de un objeto a su imagen y semejanza, reducido [como él] a la interioridad. Además, el sujeto cuya experiencia *es en sí mismo y desde el comienzo dramática (es pérdida de sí*) necesita objetivar ese carácter dramático. La situación del objeto que busca el espíritu necesita ser objetivamente dramatizada. A partir de la felicidad de los movimientos, es posible fijar un punto vertiginoso al que se supone interiormente conteniendo lo que el mundo oculta de desgarrado, el incesante deslizarse del todo hacia la nada. Si se quiere, el tiempo.

[325] Aristóteles, *Poética*, XLIII.
[326] Ibidem, 76.
[327] Bataille, *La experiencia interior*, 54.
[328] Idem.

> Pero no se trata más que de un semejante. El punto, ante mí, reducido a la más pobre sencillez, es una persona. A cada instante de la experiencia, ese punto puede irradiar brazos, gritar, ponerse a llamear[329].

A partir del momento en que el sujeto entra en la experiencia interior, se entrega a la búsqueda de lo que hemos entendido anteriormente como una *semejanza transgresiva*. Es decir, de un objeto que se encuentra, como él, reducido a la interioridad. Se trata, por tanto, de una identificación entre dos sujetos en *crisis*[330]. Esta búsqueda comparte la misma naturaleza con la metamorfosis erótica, pues ambas responden a un arrebato, a un desencadenamiento, tal como describíamos la fuga del animal encarcelado. Es el descontrol el que hace que aquella búsqueda no sea una acción, sino más bien un movimiento interior que participa de un movimiento mayor, *como un río de existencia*, dirá Bataille, que sobrepasa al mismo sujeto. Un movimiento *impersonal*, como desarrollaremos en los capítulos sucesivos. Lo central, aquí, es que este desencadenamiento es resultado de una dramatización, es decir una *puesta en escena* que no es sino una *puesta en crisis*.

Finalmente, a partir de *la felicidad de los movimientos*, es decir a partir de los movimientos que permiten una pérdida de sí[331], es posible fijar *un punto vertiginoso*. Este punto condensa, para Bataille, *lo que el mundo oculta de desgarrador*, descripción que resuena a lo que hemos visto revelado a través del *aspecto* de las cosas. El aspecto de las flores muestra la *voluntad oscura de la naturaleza vegetal*, de la materia, que aquí nuestro autor describe como *el incesante deslizarse del todo hacia la nada. Si se quiere, el tiempo*. No se trata del tiempo, pero *también podría serlo*.

Como hemos señalado en la introducción de este trabajo, la máxima en torno a la cual se articula el pensamiento batailleano es una exigencia, *ir lo más lejos posible*. Esto quiere decir, no esperar la muerte, sino acercarse a ella, apurar su venida, invocarla. La dramatización no es otra cosa que traer la muerte al instante presente por medio de una

---

[329] Ibidem, 126. Las cursivas son nuestras.
[330] Respecto a la crisis, Bataille establece, en *Teoría de la religión*, que "el ser tiene la experiencia interior del ser en la crisis que lo pone a prueba, es la puesta en juego del ser en un paso que va de la continuidad a la discontinuidad, o de la discontinuidad a la continuidad. El ser más simple tiene, lo admitimos, el sentimiento de sí mismo, el sentimiento de sus límites. Si esos límites cambian, es alcanzado en ese sentimiento fundamental, ese alcance es la crisis del ser que tiene el sentimiento de sí". Bataille, *Teoría de la religión (Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, 1998),* 141-143.
[331] "Llegó el tiempo en el cual, con un movimiento feliz, me abandoné sin coerciones a mí mismo". Bataille, *La experiencia interior*, 76.

representación imaginaria. Como veremos en el capítulo siguiente, el movimiento de la energía y la conformación y deformación de las formas se encuentra ligado al movimiento del tiempo. La tendencia de los sistemas a su destrucción sigue el mismo sentido que el tiempo, como señala Georges Ambrosino, por ello acelerar la venida de la muerte podría ser también acelerar el tiempo.

El punto es la persona, afirma Bataille. El semejante desgarrado, el supliciado. Es en él donde convergen *el punctum-tiempo* y el *punctum-detalle*, es decir las dos formas de violencia que Barthes reconoce en la imagen. Ambos coinciden, para el autor, en las fotografías del invernadero donde se encuentra la huella dejada por el cuerpo real en el papel fotosensible (*punctum-detalle*), es decir el cuerpo de la niña que *va a morir* (*punctum-tiempo*). Para Bataille, acelerar el tiempo, como veremos en el siguiente capítulo, supone acelerar el proceso de descomposición de las formas, de los sistemas. Es decir, apurar la exposición a la muerte, no esperarla. Es por ello que es posible afirmar que la dramatización es el método a través del cual nuestro autor intentó *ir lo más lejos posible*, puesto que toda *puesta en escena* es una *puesta en crisis* en donde somos enfrentados a lo peor. Si la muerte es lo inevitable, a través de la dramatización Bataille no buscará ocultarla sino volverla explícita como parte de un movimiento general que se asemeja a una fiesta en donde lo peor se conserva, en donde la muerte se presenta como una afirmación de la vida. Dentro de este propósito, *el mito de El ojo pineal* ofrece una descripción del escenario cósmico que servirá como trasfondo no sólo en *Historia del ojo*, en donde las esferas terrestres y celestes participan de un mismo movimiento que los trasciende, sino también en obras posteriores de Bataille que forman parte del llamado periodo de adultez.

Pese a las diferencias que se puedan establecer entre un periodo de juventud y otro de adultez dentro del pensamiento batailleano, la continuidad entre uno u otro es clara cuando observa lo que ocurre con la energía. El trabajo de Bataille asociado al terreno de la acción política seguirá estando marcado por el movimiento de energía, sobre todo por aquello que hace posible la conformación de los sistemas humanos, tales como las masas y los estados. Lo mismo puede ser dicho respecto a sus reflexiones en torno a la *economía general*, que se articulan e incorporan, como hemos ido adelantando, dentro de las diferentes metamorfosis energéticas y de formas que se suceden en el cosmos. Antes de abordar lo que sucede en el caso de la política y de la economía general, nos interesa detenernos en la identificación que existe dentro del pensamiento batailleano entre la

energía y la violencia, en su tensión común y en el modo en que su lógica entrega los elementos para entender de qué manera el mundo batailleano se deforma, se vuelve turbio, pesadilla.

SEGUNDO CAPÍTULO
Violencia y Energía

Introducción

El contexto en el que se sitúa la obra de Georges Bataille estuvo marcado por el desarrollo de la técnica y la ciencia de fines del siglo XIX y principios del XX. De acuerdo a lo que señala Cédric Mong-Hy, durante este periodo de grandes transformaciones científicas la originalidad de nuestro autor fue *haber puesto el acento* en la noción de energía[1], lo que será sobre todo evidente durante las décadas de 1930 y 1940, cuando dicha noción se convierta en la base de una serie de reflexiones en torno a la experiencia moderna. Será en la energía que Bataille buscará la solución al problema de la fragmentación de la vida social, a la situación aislada del sujeto moderno, y recurrirá a ella al momento de hacer frente a la guerra desencadenada por el fascismo, motivado por la convicción que era precisamente energía *lo que hacía falta para encarar lo peor*.

Teniendo esto a la vista, el propósito de este capítulo es esclarecer el sentido que la noción de energía tiene dentro del pensamiento batailleano. En la primera parte, a partir de los datos entregados por el desarrollo de la termodinámica y lo que Allan Stoekl denomina la teoría económica y filosófica moderna –que valora los recursos energéticos naturales en función de *lo que se puede hacer* con ellos–, mostraremos las razones que habrían llevado a Bataille a adoptar posición a favor del *gasto* de riquezas. Esto en circunstancias que la pérdida inevitable de energía y la progresiva escasez de recursos exigía más bien su conservación. A partir de esto podremos identificar las dos características generales de su noción de energía batailleana, a saber, el exceso y la unidad de su movimiento.

En la segunda parte, desde la perspectiva de la mecánica clásica distinguiremos la *energía*, entendida como la capacidad de los cuerpos para generar una transformación o trabajo, de la *fuerza*, que es la acción o causa eficiente de dicho proceso de transformación. El propósito aquí es establecer posteriormente una identificación entre la noción general de violencia, tal como es entendida por Bataille, y las nociones de energía y fuerza. Todo esto teniendo a la vista la *tensión* en que ellas consisten.

En la tercera parte, abordaremos aquella tensión desde la perspectiva de la termodinámica, específicamente a partir de la oposición entre *entropía* y *neguentropía*. Considerando el carácter *innoble* del calor –es decir, que no puede ser reducida fácilmente

[1] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 16.

a una forma de trabajo (entendido como *utilidad*)–, proponemos entender la noción de energía y de violencia batailleanas como formas *innobles de energía.*

Finalmente, en la cuarta parte nos centramos en el trabajo de Stéphane Lupasco, específicamente en su *lógica de la energía*. Para el autor, esta lógica operaría en todas las formas de energía bajo la forma de una tensión constante entre fuerzas contradictorias, lo que haría de todo fenómeno energético un *dinamismo antagónico*. Esta teoría nos será útil por la importancia dada por Lupasco a la noción de tensión, que es precisamente la que nosotros hemos reconocido con el eje articulador de la violencia que anima el pensamiento batailleano.

PRIMERA PARTE

Exceso y unidad de la energía

I. Energía innoble y exceso de energía

1

En su libro *Bataille's peak: energy, religion, and postsustainability*, publicado el año 2007, Allan Stoekl establece que, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en Occidente se estableció cierto pesimismo provocado por el desarrollo de las investigaciones en torno a la energía, específicamente por una de sus formas particulares, el calor. En pleno auge de la revolución industrial, el problema surge en un primer momento como una cuestión técnica que afectaba a las máquinas a vapor, es decir a motores de combustión que transformaban la energía térmica generada por la ebullición del agua en energía mecánica. El problema en sí consistía en que durante el proceso de transformación energética el rendimiento que se obtenía era mínimo en comparación con los recursos invertidos. En el caso de las locomotoras, sólo un 15% del total de energía calórica producida era utilizada para el movimiento efectivo del tren, mientras que el 85% restante se degradaba, perdiéndose en el ambiente. Dada la dificultad para convertir el calor en *trabajo*, es decir para obtener un *rendimiento* concreto de la máquina, el calor fue considerado como una forma de energía *innoble*, en oposición a otras formas de energía *nobles* como la mecánica, de la cual era posible obtener una eficiencia mucho mayor al momento de producir trabajo. Lo que el calor ponía de manifiesto, por tanto, no era sólo la ineficiencia del proceso de producción energética, sino también, y sobre todo, la naturaleza de la energía calórica. Es en este contexto, y en respuesta a los problemas técnicos identificados dentro de la naciente industria moderna, que surge la termodinámica, rama de la física centrada en el estudio de las relaciones entre el calor y el trabajo.

De acuerdo a Stoekl, el pesimismo que predominaba en esta época se apoyaba precisamente en lo que aportaría esta disciplina con su *Segundo principio*, también llamado *Principio de Carnot*, que establece que "en todo sistema cerrado la energía y el orden se disipan irreversiblemente hasta un estado de equilibrio energético que es la

muerte del sistema"[2]. Como señala Stoekl, a partir de la constatación de las características del calor, científicos e intelectuales no tardaron en proyectar el impacto de aquella tendencia a la muerte de los sistemas a un nivel cósmico que abarcaba, por supuesto, el devenir del ser humano. En este sentido, explica el autor, de aquel *Principio* se podía inferir que

> any society, any life form, any planet would eventually lose the energy it had at its disposal and sink into quietude, feebleness, death. From the larger argument about energy, and the eventual fate of the sun and all other stars, commentators were quick to see a similar effect in society: the fadeout of energy led to weakness and cultural decadence. Society was on a death trip just like the sun; humans, presented in this reactionary mode, could brood over their fate but could do little to prevent it[3].

Lo interesante en todo esto es que Stoekl sitúa a Bataille dentro de este escenario, pero reconoce en él una posición contraria a todo pesimismo. Esto porque, para Bataille, el verdadero problema asociado a la pérdida de energía no residía "in its hoarding and in the warding off of the inevitable decline, but in the *glorious* burn-off of the sun's surplus"[4]. En *La parte maldita*, publicado en 1949, Bataille sostiene que

> *[l]a fuente y la esencia de nuestra riqueza se encuentra en la radiación del sol, la cual dispensa energía —riqueza— sin contrapartida. El sol da sin recibir*; los hombres se dieron cuenta de esto mucho antes de que la astrofísica midiera esta prodigalidad incesante, ya que veían cómo el sol madura las cosechas y unían el esplendor que lo caracteriza al gesto de quien da sin recibir[5].

Es por esta razón, afirma Stoekl, que para Bataille "the problem becomes how best to expend rather than how best to envision the consequences of shortage"[6]. En este sentido, nuestro autor habría tomado una posición *a contracorriente* que habría estado fundada sobre aquello que para él fue un dato irrefutable: *la prodigalidad incesante del sol*. Este dato, que hemos visto operando como fondo en los textos de *El ojo pineal* y *El ano solar*,

[2] Mong-Hy, C., *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 32. La traducción es nuestra. Sobre todos estos puntos volveremos más adelante.
[3] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, 33.
[4] Ibídem, p. 33. Las cursivas son nuestras.
[5] Bataille, *La parte maldita*, 64. Las cursivas son nuestras.
[6] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, 33.

como así también en *Historia del ojo*, mantuvo su validez durante toda su obra y es acaso una de las improntas más reconocibles del pensamiento batailleano. En la misma línea, en *El límite de lo útil*, versión abandona de *La parte maldita* que fue redactada entre 1939 y 1945[7], Bataille sostiene que la "gloria es el efecto de gastos de energía independientes de la obsesión de la utilidad, o que al menos se presentan como tales, o que rebasan en alguna medida la utilidad".[8]

Sin embargo, lo que para Bataille era prácticamente un axioma, para Stoekl no es más que el resultado de un *desconocimiento* entre la cantidad de *energía liberada* por el sol y la cantidad de *energía utilizable* por el ser humano. En efecto, nuestro autor sostuvo que "si en la superficie del globo la energía está siempre en exceso para la materia viviente en general, la cuestión se plantea siempre en términos de lujo y la elección se limita al modo de dilapidación de las riquezas[9]. La dilapidación de riquezas era sólo posible sobre la base de un exceso que se podía derrochar y que, gracias al sol, estaba asegurado. Pero lo que Bataille no consideró es que el hecho que el astro libere constantemente una cantidad enorme de energía no suponía en lo absoluto que toda esa abundancia estuviera a completa disposición del ser humano. Creerlo, afirma Stoekl, habría sido precisamente la *negligencia* [*oversight*] de Bataille[10].

Pero Bataille no se encontraba solo en esto. De acuerdo a Stoekl, el físico y especialista en energía atómica Georges Ambrosino, quien fue amigo y compañero en las investigaciones de nuestro autor en torno a la energía, compartiría parte de la responsabilidad en todo esto. Aun cuando su texto no lo explicita, Stoekl atribuye al físico cierta responsabilidad en su condición de científico, es decir en la medida que se trataba de un tema que él (y no Bataille) debería dominar gracias a su formación[11].

> *Certainly Bataille, following Ambrosino*, would see in this ever-increasing energy use a continuation—but on a much grander scale—of the tendency of animals to expend energy conserved in plant matter. Indeed, burning wood is nothing more than that. But the fact remains that by tapping into the concentrated energy of fossil fuels, humans have at their disposal (ancient) solar energy—derived from

[7] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome VII*, 502.
[8] Bataille, *El límite de lo útil*, 157.
[9] Bataille, *La parte maldita*, 59.
[10] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability,* 41.
[11] Sobre los niveles de responsabilidad de Ambrosino, volveremos más adelante.

> fossil plants (coal) and algae (oil)—in such a concentrated form that equivalent amounts of energy could never be derived from solar energy alone[12].

La relación de amistad y profesional que Ambrosino y Bataille mantuvieron durante los años que precedieron la publicación de *La parte maldita* es conocida. De acuerdo a la cronología presentada por Christian Limousin y Jacques Poirier[13], ambos mantuvieron un estrecho vínculo de cooperación intelectual y una fuerte amistad que se mantendría entre 1934 y 1947, año en que, por razones que se desconocen, ambos se distanciaron[14]. Durante estos años, señala Claudine Frank, las dedicatorias de Bataille a su amigo se suceden: *Sur Nietzsche; volonté de chance* en 1945, *L'Orestie* en 1946 y *La part maudite* en 1949. Será en este ultimo libro, cuando ya la ruptura de su amistad se había consumado, que Bataille reconoce su deuda con el físico: "Ce livre est pour une part importante l'œuvre d'Ambrosino"[15]. En efecto, durante aquellos años de camaradería, Ambrosino trabajó en conjunto con Bataille en el llamado *proyecto La parte maldita*, que inicialmente debería haber sido publicado con la firma de ambos, pero que finalmente llevó sólo el nombre de Georges Bataille.

Lo que nos interesa específicamente de aquella colaboración gira en torno al artículo de Bataille titulado "L'Économie à la mesure de l'univers", publicado en julio de 1946, y a una serie de textos y notas que sirvieron para su preparación. Gracias al trabajo de Frank realizado en la edición de la *Correspondencia Bataille-Ambrosino*, sabemos que Bataille entregó un borrador de dicho artículo a Ambrosino, quien, en noviembre de 1945, envió una carta a nuestro autor con una serie de correcciones sugeridas con el propósito "d'ouvrir la voie vers de nouvelles mises au point"[16]. De este periodo, se conserva también una serie de apuntes y notas que han sido incorporadas por Frank en la *Correspondencia* en forma de Anexos, entre los cuales se encuentran las "Notes préliminaires à la rédaction de *La Part maudite*", escrito en 1946, que Frank y los editores del Tomo VII de las *Œuvres Complètes* de Bataille atribuyen a Georges Ambrosino.

---

[12] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, 41. Las cursivas son nuestras.
[13] Véase Christian Limousin y Jacques Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès* (Paris: Classiques Garnier, 2015), 47-64.
[14] Las razones y caminos que llevaron a este desenlace no tienen interés desde el punto de vista de nuestra investigación. Al respecto, recomendamos consultar el trabajo de Cédric Mong-Hy *Bataille cosmique* (2012), y la correspondencia entre ambos autores, editada por Claudine Frank. Georges Ambrosino y Georges Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*. (Meurcourt: Éditions les Cahiers, 2019).
[15] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 23, nota **.
[16] Georges Ambrosino y Georges Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 89, Carta número 4.

Todas estas precisiones nos parecen relevantes pues nos permiten no sólo organizar cronológicamente una serie de sucesos que revelan en parte la metodología de trabajo entre ambos autores, sino también porque dan cuenta de la dificultad que puede existir al momento de establecer límites entre los elementos aportados por uno y otro[17].

2

En sus "Notes préliminaires à la rédaction de *La Part maudite*", Ambrosino establece que el propósito del proyecto *La parte maldita* es estudiar "le mouvement de l'énergie à travers l'ensemble formé par les hommes et leur milieu"[18]. Para ello, el autor consideró pertinente utilizar como una guía de su trabajo una serie de datos obtenidos del estudio del comportamiento de plantas y animales en relación con la energía solar, a partir de los cuales pudo establecer que tanto en el reino vegetal como animal –incluido el ser humano (en tanto que *organismo*)–, existe una manera análoga de administrar la energía, la que definió con el verbo transitivo *apropiar* (en francés, *approprier*). En cada uno de estos casos, lo que está en juego es un proceso de *apropiación* de la energía solar, ya sea de manera directa, como sucede en el caso de los vegetales que absorben "l'énergie solaire par ses feuilles et la *rend propre* à conserver et développer sa vie de plante"[19], o de manera indirecta, como es el caso de los animales que "utilisent l'énergie que la nourriture leur fournit à s'emparer de nouvelles nourriture, à croître pendant une période de leur vie et à l'activité sexuelle"[20]. En *El límite de lo útil*, Bataille se refiere a la *apropiación* en los mismos términos, señalando que no se trata del "hecho de adquirir, sino de *volver apropiada* una energía dada para un fin determinado"[21].

Para Ambrosino, toda apropiación implica necesariamente *dos momentos contradictorios pero complementarios*. Por un lado, *la absorción y conservación de energía solar*, y por el otro, *el consumo de energía para la subsistencia y el gasto de la reserva*. Mientras el

[17] Este tipo de relación intelectual intrincada establecida entre ambos autores la reconocemos también entre Bataille y Roger Caillois, sobre todo durante los años del *Collège de Sociologie*, activo entre 1937 y 1939. En su prólogo a *El hombre y lo sagrado*, Caillois afirma: " Debo, por último, expresar mi gratitud a Georges Bataille: diría que en esta cuestión se ha establecido entre nosotros una especie de ósmosis intelectual que no me permite, por lo que a mí se refiere, distinguir con exactitud, después de tantas discusiones, cuál es su parte y cuál la mía en la obra que realizamos juntos.". Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 9. Sobre las relaciones entre ambos autores volveremos en el cuarto capítulo de este trabajo.
[18] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 465.
[19] Ídem.
[20] Ibídem, p. 466. Dicho de otro modo, lo que Ambrosino describe aquí es, en términos generales, lo que sucede con la cadena trófica. Las plantas absorben la energía solar por medio de la clorofila de las hojas, los animales herbívoros adquieren energía a través del alimento vegetal, mientras que los carnívoros harán lo propio a través del alimento proporcionado por otros animales.
[21] Bataille, *El límite de lo útil*, 278. Las cursivas son nuestras.

primer momento consiste en un solo movimiento de captación de energía, en el segundo se pueden reconocer dos. Un movimiento de gasto de *energía estrictamente necesaria* para la subsistencia del organismo y otro movimiento de gasto de la *energía apropiada producida*, que es la que se utiliza el organismo para crecer y reproducirse. Es decir, un movimiento que conserva al organismo dentro de sus límites y otro que lo proyecta hacia fuera, en el sentido que crecer y reproducirse suponen una expansión. Para Ambrosino, la diferencia entre ambos movimientos es que el segundo consiste en el gasto del *excedente energético* disponible, es decir lo que queda cuando las necesidades básicas están cubiertas, lo que en el caso del reino vegetal se traduce en crecimiento y floración, y en el animal en la actividad sexual. Lo que nos interesa recalcar de estas notas es que a partir de ellas Ambrosino establecerá que tanto en el reino vegetal como animal, *la energía apropiada producida por cada uno es superior a la energía estrictamente necesaria para su vida*. Sin un excedente energético ninguna de esas formas de vida sería viable, fundamentalmente porque la reproducción y la expansión de la vida dependen específicamente de ese excedente energético.

Para el físico esto no significaba que la energía fuera la que diera cuenta exclusivamente de la evolución y persistencia de las especies en el tiempo. En la ya mentada carta de Noviembre de 1945 a Bataille, en donde Ambrosino presenta sus comentarios a la lectura del artículo "L'Économie à la mesure de l'univers", el físico sostiene,

> Je ne pense pas que l'excès d'énergie soit un moteur de l'évolution. Pour la raison suivante : nous sommes incapables d'imaginer un mécanisme par lequel il provoquerait la modification des espèces. On croit actuellement que l'évolution se produit par mutations, et ces mutations ayant lieu au hasard. Cette conception me convient parfaitement et l'excès d'énergie me paraît jouer dans ce cadre général. Il est en quelque sorte un facteur de la sélection naturelle[22].

La energía no es un factor determinante de la evolución, por tanto, sino que opera dentro de un conjunto de relaciones más complejas. Lo expuesto por Ambrosino debía persuadir a Bataille a que cambie el tono utilizado en el borrador de su artículo, en donde establecía que "l'excès est le point de départ incontestable"[23] de las relaciones que se establecían

[22] Carta de 28 noviembre 1945. Cf. Ambrosino. y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 89.
[23] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 12.

entre seres vivos, como así también de sus transformaciones. Pero el cambio no se realizó. Por ello es posible leer en la versión publicada de dicho artículo,

> [l]e principe de cette masse vivante, à la surface de la sphère, est d'utiliser, pour s'étendre au maximum, le trop-plein d'énergie que lui donne le soleil […] Non seulement chaque espèce, végétale, animale, occupe à son compte tout l'espace où elle peut vivre. Mais la nature vivante elle-même à l'extrême multiplie ses formes au point d'accéder finalement à l'inaccessible (à ce qui jusqu'alors demeurait interdit)"[24].

En este sentido, para Bataille, la energía operaba sobre la masa viviente de la misma manera que la *metamorfosis erótica* descrita en el mito de *El ojo pineal*. Como veíamos en el capítulo anterior, es el movimiento de energía y su acumulación excesiva en la cabeza lo que provoca el desarrollo de aquella pequeña semilla vegetal que se conserva *naturalmente* en el ser humano como un elemento que define la contradicción de su propia estructura. En la medida que el exceso de energía fuerza el desarrollo de la glándula pineal, es precisamente la energía en forma de poder disruptivo de lo vegetal la que lleva a la humanidad a *ir más allá de los límites*, lo que se traduce en una deformación de la figura humana (es decir, de sus *formas*).

3

Uno de los problemas que identifica Stoekl en las "Notes préliminaires à la rédaction de *La Part maudite*" de Ambrosino guarda relación con las conclusiones que saca el físico a partir de su descripción del comportamiento de los vegetales y animales en relación a la energía solar. Habiendo establecido la distinción entre *la energía estrictamente necesaria* y la *energía apropiada producida*, Ambrosino afirma que en el caso del ser humano, como ocurre en las comunidades primitivas, "les *énergies appropriées produites* permettent non seulement la conservation de la tribu et de son habitat, mais l'organisation de fêtes parfaitement superflues du point de vue productif"[25]. En este sentido, el exceso de energía no se destinaba sólo a la actividad sexual, sino también a otras formas de gasto humanas, es decir *no naturales* (volveremos sobre esta distinción). Aquí, el sentido de la inutilidad se opone directamente a la noción de trabajo, tal como es entendida por la

[24] Ibídem, 11-12.
[25] Ibidem, 469. Las cursivas son nuestras.

ciencia, es decir como una *pérdida de energía* que no es utilizada de manera eficiente y de la que no se pueden extraer beneficios. Como señala Bataille,

> [u]n gasto puede tener o no como finalidad el transporte o la producción de un objeto. Este objeto puede responder a las *necesidades* de un sistema productivo cualquiera: es entonces un objeto *útil*. Por el contrario, habría que llamarlo inútil cuando no responde a las necesidades de ningún sistema productivo. En general todo gasto que no tiene como finalidad el transporte o la producción de un objeto útil es inútil[26].

En concreto, el problema que Stoekl ve en todo esto es que aquello que es válido para un ecosistema, como sucede en el caso de un bosque, en donde "all living creatures will in this way always *absorb more energy than is necessary for their strict survival and reproduction*"[27], no puede ser extendido al caso del ser humano. Lo que Ambrosino reconoció en el reino animal y vegetal, por tanto, fue extrapolado al quehacer humano. Esto lo llevó a generalizar lo que veía en la naturaleza y a afirmar que dentro del mundo humano, es posible afirmar que "sous une forme elliptique, mais plus frappante […] *l'énergie produite est supérieure à l'énergie nécessaire à sa production*"[28]. Bataille habría incorporado esto como una suerte de ley que habría regulado, desde su perspectiva, no sólo las actividades de las comunidades primitivas sino también modernas, lo que "dans l'ère capitaliste, la preuve historique de cette loi réside dans le développement ininterrompu de l'équipement. Elle est valable également à tous les stades de la civilisation"[29].

Para Stoekl, la confusión de Ambrosino, que habría traspasado a Bataille, podría haberse debido a su interés por la energía atómica. En este contexto, afirma Stoekl, "one can perhaps imagine that a nuclear scientist, in the early days of speculation about peaceful applications of atomic energy, might have put it this way"[30]. Efectivamente, en su artículo "L'explosion atomique", publicado en 1946 en la revista *Critique*, Georges Ambrosino expuso su entusiasmo respecto a los avances de la ciencia y la técnica moderna, gracias a los cuales se podían llevar a cabo reacciones nucleares controladas que hacían posible

[26] Ibídem, 278.
[27] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, 40. Las cursivas son nuestras.
[28] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 469.
[29] Ídem.
[30] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, 39.

la producción de cantidades de energía equivalentes o superiores a la combustión de millones de átomos de carbono. Este es el caso del Uranio-235, por ejemplo, isótopo que hasta el día de hoy es utilizado como combustible en centrales nucleares para la producción de energía que es destinada tanto al desarrollo de la economía de los países como para el crecimiento de su fuerza militar.

Sin desconocer los peligros asociados a la producción de energía nuclear, el físico demostró, además, que una de las ventajas de su explotación es que el proceso "deja un residuo que no es utilizable más que para la producción de una nueva cantidad de energía, explosiva o industrial[31]. Esto es lo que sucede con el vapor liberado durante el proceso de enfriamiento de los reactores nucleares y que es reconducido a las turbinas que ponen en movimiento los alternadores productores de energía eléctrica[32]. Si se considera que durante el proceso de elaboración del plutonio veinte toneladas de agua pasan de 0º a 100º C, el rendimiento es enorme. En este sentido, las grandes cantidades de energía generadas a partir del proceso atómico daban pie para sostener, como lo hizo Ambrosino, que "gastar energía para obtener energía inevitablemente daba como resultado un enorme excedente de energía"[33], es decir *una tasa de retorno energético* (TRE) *perpetuo en relación a la energía invertida*[34].

Sin embargo, contrario a estas expectativas, actualmente la producción de energía nuclear se ha vuelto cada vez menos competitiva, no sólo debido a los costos asociados a su producción, sino también en relación a la *Tasa de retorno energético* (TRE) de otros tipos de energía, como la hidroeléctrica[35], razón por la cual algunos países la han descartado como alternativa viable. A esto se agrega, además, el impacto negativo en la percepción generada en la opinión pública por desastres como el de Chérnobil o Fukishima[36]. Pero

[31] Georges Ambrosino, "L'explosion atomique", *Critique,* no. 3-4 (1946): 325-338.
[32] Ídem.
[33] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, 39.
[34] Ídem. Las siglas TRE, o la *Tasa de retorno energético* (en inglés EROEI, *Energy returned on energy invested*) refiere a "la cantidad de energía útil que se obtiene de una fuente de generación determinada y la energía invertida para lograrlo". Federico Camargo y Gustavo Schweickardt, "Estimación de la tasa de retorno energético: Análisis comparativo de las metodologías disponibles en la actualidad", *Maskana*, vol. 5 (2014): 65-73.
[35] De acuerdo a lo expuesto en "EROEI of different fuels and the implications for society", el TRE de la energía nuclear responde a un 14:1 (es decir, se consiguen 14 unidades de energía por una invertida) en comparación a la energía hidroleléctrica, 84:1. Charles Hall *et alt.*, "EROEI of different fuels and the implications for society", *Energy Policy*, vol. 64 (2014): 141-152.
[36] Mycle Schneider, editor del Informe Mundial sobre el Desarrollo de la Energía Nuclear, señala, "La energía nuclear está perdiendo significancia en todo el mundo, eso es un hecho. En resumidas cuentas, se puede decir que la tendencia a dejar de usar la energía atómica se está expandiendo de forma acelerada. El número de centrales nucleares disminuye cada vez más, y el porcentaje de energía atómica en la matriz

esto no estuvo a la vista de Ambrosino. Ni de Bataille. Es por esta razón, afirma Stoekl, que *La parte maldita*

> presents us with a strange amalgam of awareness of the central role energy plays in relation to economics (not to mention life in general) and a willful ignorance concerning the social-technological modes of energy delivery and use, which are far more than mere technical details[37].

Por ello Stoekl habla de la *fe ingenua* de Ambrosino pues, en la medida que el desarrollo y la proliferación de los seres humanos se debe sobre todo a "the ability to utilize highly concentrated energy sources that has made society's progress possible"[38], la utilización de energía solar concentrada en forma orgánica (carbón, gas natural y petróleo crudo) dista mucho de encontrarse en *exceso*. En este sentido, el problema no fue afirmar que el sol es la fuente de origen de toda la energía que utilizamos[39], sino más bien ignorar que la energía solar necesaria para el funcionamiento de las sociedades, tal como las conocemos, deriva de los combustibles fósiles y que estos están agotándose. Como señala Stoekl,

> We can argue, then, that solar energy is indeed always produced, always in excess (at least in relation to the limited life spans of individuals and even species); but it is fossil fuels that best conserve this energy and deliver it in a rich form that we humans can most effectively use. Human progress has been so explosive that these energy inputs have come to seem infinite and then have become invisible. Unfortunately, fossil fuels can be depleted, indeed are in the process of being depleted. Why is this important in the context of Bataille? For a very simple reason: if Bataille does not worry about energy cost and depletion, he does not need to worry about energy conservation[40].

---

energética también es cada vez más bajo: en todo el mundo, hace 20 años era del 17 por ciento, y hoy está en un 11 por ciento. […] El motivo principal es el cambio que se dio en la opinión pública al respecto, además de factores económicos. La energía atómica se encarece cada vez más, y hay otras fuentes de energía que se vuelven cada vez más competitivas". "La energía atómica es demasiado cara", *Deutsche Welle*, consultado el 27 de mayo, 2013, https://p.dw.com/p/17uta

[37] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, 41.

[38] Ídem.

[39] "Bataille and Ambrosino are right: all the energy we use ultimately derives from the sun. There is always more of it than we can use". Ibídem, p. 41.

[40] Ibidem, 40.

En este sentido, tanto para Ambrosino como para Bataille, el mundo del ser humano parecía no diferenciarse en términos energéticos del movimiento general de energía cósmica. Por ello Ambrosino, desde la perspectiva de Stoekl, habría *guiado mal* a Bataille. Lo que nos interesa de todo esto es que es precisamente aquella *negligencia* la que permite justificar o, más bien, reforzar el interés de Bataille –ya presente en sus escritos de *juventud*– por el exceso de energía. Asimismo, permite entender el hecho que nuestro autor haya adoptado una posición *a contracorriente* con respecto al pesimismo generado por el desarrollo de la industria y de las máquinas de vapor y fuego[41], puesto que, para Bataille, la energía es exceso.

II. Continuidad de la energía

1

Uno de los aspectos a considerar en la crítica de Stoekl a Bataille y a Ambrosino respecto al desconocimiento de la diferencia entre *energía solar* y *energía disponible para el uso humano*, es que ella se sitúa en los albores del siglo XXI. Publicado el año 2007, *Bataille's peak: energy, religion, and postsustainability* surge dentro de un periodo que se extiende hasta nuestros días y que está marcado por lo que el autor denomina el *redescubrimiento* del carácter *limitado* de la energía. Como señalábamos anteriormente, la gran parte de los combustibles fósiles son cada vez más escasos, lo que ha posicionado el tópico *crisis energética* como un problema actual de primer orden. De acuerdo a lo expuesto por Stoekl, dicho redescubrimiento se habría puesto en evidencia sobre todo a partir de la década de 1970 y principios de la década de 1980, cuando "first world society was made acutely aware of energy, its limited supplies, and the consequences of energy shortages"[42], con las consabidas consecuencias nefastas que esto ha generado: las guerras motivadas por el petróleo, la explotación y las condiciones de esclavitud de seres humanos en la extracción de recursos naturales, como así también la contaminación y el impacto irreversible que esto genera en la medio ambiente y la biodiversidad.

[41] Pero no es la única. Como veremos más adelante, la lectura de Mauss también habría sido determinante en la posición de Bataille a favor del gasto.

[42] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*, X. "A U.S. president (Jimmy Carter) even based his central policies on the idea that energy sources (fossil fuels) were scarce and could only grow scarcer in the coming years. He […] warned Americans that they would have to tighten their belts, turn down the thermostat, find alternative energy sources, get ready for dire, gray days, and gird for the "moral equivalent of war." He was, of course, brusquely turned out of office and replaced by a president (Ronald Reagan) who cheerfully answered that the "free market" would take care of energy supplies forever". Ídem.

Pero Bataille no llegó a conocer aquel *redescubrimiento*. Y no pudo conocerlo no sólo por una cuestión histórica (muere en 1962), sino, sobre todo, de acuerdo a lo que señala Stoekl, porque se mantuvo dentro de una teoría económica y filosófica propiamente *moderna*. De acuerdo al autor, desde esta teoría

> energy resources and raw materials for the most part do not enter into economic (or philosophical) calculations, since *they are taken for granted*: the earth makes human activity possible, and in a sense we give the earth meaning, dignity, by using resources that otherwise would remain inert, unknown, insignificant […]. *Value has its origin*, in this view, not in the "natural" raw materials or energy used to produce things but *in human labor itself*"[43].

Lo que nos interesa destacar aquí es que la *negligencia* que habría llevado a Ambrosino y a Bataille a confundir *energía solar* y *energía disponible* se basaba en una valoración del trabajo en detrimento de los recursos. La cuestión no se resolvía, por tanto, en lo que había, sino más bien en lo que se debía hacer con ellos. Esto quiere decir que, partiendo de la base que *sous une forme elliptique*, *l'énergie produite est supérieure à l'énergie nécessaire à sa production*, el trabajo permitía al ser humano incorporarse activamente dentro del movimiento de energía cósmica a través de la producción de un exceso de mercancías.

Si consideramos la función que el trabajo tiene dentro del pensamiento batailleano, se podría pensar que todo esto se trata de una contradicción. Para Bataille, el trabajo es la actividad racional por antonomasia y fue a través de ésta que la humanidad logró distinguirse de la naturaleza. Es decir, romper la continuidad del movimiento de energía cósmico en el que los animales se encontraban insertos. En sus palabras, "los hombres se distinguieron de los animales por el trabajo"[44]. Y fue trabajando que la humanidad se volvió consciente. Sin el trabajo, "no habría en absoluto conocimiento: estaríamos aún en la noche animal"[45]. Sin embargo, la contradicción se diluye cuando notamos que el

[43] Stoekl, *Bataille's Peak: Energy, Religion, and Postsustainability,* 41-42. Las cursivas son nuestras. Dentro de esta teoría moderna, explica Stoekl, cabían tanto el desarrollo el desarrollo del capitalismo y su relación con el protestantismo y, en un sentido más general, el marxismo, que acabaría por suprimir finalmente en su devenir histórico al primero cuando el "trabajo de la negatividad" se hubiese completado. *Ibidem,* IX. Véase también, "Una amistad insospechada. Weber y Bataille en torno al desencantamiento del mundo", Aarón Attias Basso. No desarrollamos aquí estas relaciones.
[44] Bataille, *El erotismo*, 33.
[45] Ibídem, 67.

trabajo es entendido en un doble sentido. Por un lado, es el hito fundante de la distinción entre el ser humano y el animal, es decir del distanciamiento de la humanidad con la naturaleza en su conjunto. Pero, por el otro lado, es también una forma de *apropiación* desde la cual emergen nuevas formas de excedentes que se incorporan dentro del movimiento de energía cósmico. Aun cuando la riqueza pueda ser entendida como una forma específicamente humana de excedente, no es menos cierto que, para Bataille, la riqueza no es más que el resultado de una serie de transformaciones energéticas análogas a las que tienen lugar tanto dentro del mundo orgánico como inorgánico.

Desde esta perspectiva energética, incluso el funcionamiento de las máquinas se encuentra comprendendido. Al respecto, Ambrosino establece que "les animaux domestiques et l'homme au point *de vue énergétique* sont simplement des *moteurs* dont les aliments sont le combustible"[46]. En la misma línea, Bataille sostuvo que "comer es producir la fuerza. Comer es gastar, lo mismo que es gastar alimentar con gasolina un motor"[47]. Ambrosino no hace extensiva la comparación a *toda* la masa viviente, sino sólo a los *animales domesticados*, pues lo que tiene en mente es precisamente el *trabajo*, es decir el *rendimiento* que se puede obtener de la inversión de alimento y de otros gastos asociados a su cuidado. No obstante, dentro de esta misma lógica es posible pensar incluso la industria agrícola y los medios de producción más eficientes para la obtención de frutos o granos, por ejemplo. Desde este punto de vista, toda forma de vida domesticada que pueda ser explotada en tanto que recurso o fuerza de trabajo podría ser comprendida como una máquina o como una forma de existencia a la cual se le puede exigir cierta eficiencia.

Vistas las cosas desde la perspectiva de la energía, tanto la planta como el animal, el ser humano como la máquina, llevan a cabo procesos energéticos que suponen una apropiación de energía y un gasto. La diferencia entre ellas se establece por una cuestión de modos, de organización de sistemas y de niveles de eficiencia variable. En el caso del ser humano, su particularidad está dada por la capacidad de establecer *proyectos* y, para Bataille, el *mundo del proyecto* es el mundo de la actividad *útil*. Para nuestro autor, el trabajo consiste precisamente en el "acto de cambiar el estado o el emplazamiento de un

[46] Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome III* (Paris: Gallimard, 1974), 466. Las cursivas son nuestras.
[47] Bataille, *El límite de lo útil*, 243.

objeto *como respuesta a un proyecto*"[48], el cual supone, a su vez, la consciencia de la utilidad.

Como señala Marcel Boll,

> [l]e progrès consiste, pour une bonne part, dans une meilleure utilisation de l'énergie qui es à notre disposition ; mais ce progrès […] ne va pas sans une énorme complication des moyens mis en œuvre par l'industrie humaine.
>
> Les phénomènes complexes, dont les êtres vivants sont le théâtre, se résolvent eux aussi en métamorphoses de l'énergie. Respiration et digestion sont de réactions chimiques, des combustions, qui dépensent l'*énergie chimique* de substances hydrocarbonées diverses. D'un par, en effet, c'est grâce aux réactions qui s'effectuent dans les vaisseaux capillaires qu'il y a production d'*énergie calorifique* (chaleur animale), qui maintient, malgré les variations extérieures, l'organisme à une température constante, sans laquelle il serait incapable de vivre […] Et, d'autre part, la nutrition permet à l'animal d'accumuler des réserves d'*énergie chimique*, auxquelles il fera appel quand il aura besoin de produire de l'*énergie cinétique* sous forme de mouvements divers, même de ceux qui constituent la vie de l'homme civilisé actuel[49].

Teniendo esto a la vista, tanto la máquina como el animal domesticado pueden ser *incorporados* dentro de un proyecto, pero sin ser ellos mismos capaces de instaurarlo. La máquina, por su parte, en tanto que aparato artificial carece de la capacidad de acción independiente, pero es capaz de producir de manera eficiente, tanto como un trabajador o un animal domesticado. En el caso de las máquinas que conforman la producción industrial, Ambrosino ofrece el siguiente ejemplo,

> Ainsi une chute d'eau fait tourner des turbines entraînant des alternateurs. Le courant produit circule dans les lignes d'un réseau électrique dont une ramification aboutit à un moteur entraînant un tour. Ce tout fabrique par exemple des vis de laiton. Il est facile de suivre les transformations de l'énergie et sa circulation le

[48] Ibidem, 278.
[49] Marcel Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?* (Paris: Librairie Larousse, 1931), 57.

> long de ce parcours. L'énergie cinétique de translation de la chute d'eau se transforme en énergie cinétique de rotation dans la turbine, énergie transmise par l'arbre commun à l'alternateur. Celui-ci lui donne la forma d'énergie électrique transportée le long du réseau. Une partie de cette énergie électrique est transformée en énergie cinétique de rotation par le moteur. Celle-ci transmise au tour exécute le travail de fabrication des vis[50].

De acuerdo a lo que explica Ambrosino, lo común entre el ser humano y la máquina es lo que llama un proceso de *canalización de la energía*, o una *metamorfosis energética*, según la expresión de Boll[51], donde no sólo se lleva a cabo un *transporte* de energía de una fuente a otra, sino también la *apropiación* para un fin o fines determinados. Metamorfosis energética, apropiación y canalización se identifican, pues suponen la *adaptación* de una cantidad de energía disponible y su liberación. Esto es lo que permite la circulación de la energía, el movimiento y transformación de las cosas.

Una de las cualidades que Ambrosino destaca en la energía apropiada por el ser humano, es su carácter *flexible*[52]. Esto porque el proceso de *metamorfosis energética* le permite, como señalábamos anteriormente, orientar dicha energía resultante a diversas formas de gasto que no tienen por objeto sólo asegurar su subsistencia, sino también su expansión, progreso y gastos inútiles. Estas formas de gastos posibles que surgen a partir del proceso de *apropiación* incorporan a la humanidad dentro de aquello que Jean Piel llama el *ritmo ordinario del uso de energía en el mundo*, que se compone por *la alternancia de la austeridad que acumula y la prodigalidad*[53], vaivén que bascula entre la reserva y el gasto. Esto quiere decir que la participación del ser humano dentro del movimiento cósmico de energía solar supone necesariamente un rodeo por el mundo de la naturaleza domesticada y de los artefactos propios de la técnica.

2

En este punto, nos parece apropiado detenernos en la conferencia "La pregunta por la técnica" de Martin Heidegger, publicada en 1954, donde el filósofo alemán describió los elementos que entraban en juego en una nueva forma de entender la energía a partir del

[50] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII,* 467.
[51] Véase el apartado "Les énergies et leurs métamorphoses", en Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?*, 53-57.
[52] Bataille, *El límite de lo útil*, 468.
[53] Bataille, *La parte maldita,* 15.

auge y desarrollo de la técnica moderna. Lo que nos interesa específicamente de este trabajo es que la técnica, a través de lo que el autor denominó un modo particular de *desocultamiento*, habría definido una nueva relación entre el ser humano y la energía. Lo que Heidegger sostiene es que

> [e]l desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que *pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías*, que en cuanto tales puedan ser *explotadas y acumuladas*. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.[54]

Para el autor, aquella exigencia se da bajo la forma de una provocación que incorpora a la naturaleza dentro de una cadena de transformación y distribución en que las energías liberadas se encuentran permanentemente a disposición del ser humano. Será esta disponibilidad lo que dé a la energía su carácter propiamente moderno, en oposición al carácter *pre-técnico*, podríamos decir, de las energías abiertas por el molino de viento. Para Heidegger, dentro de esta cadena,

> se descubren las energías ocultas de la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez repartido y lo repartido se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos del des-ocultar[55].

Si bien cada uno de estos modos de desocultar funda, como sostiene Heidegger, todo proceso de producción, de ello no se sigue que dicho proceso se reduzca a un simple *medio*[56]. Y esto a pesar que la producción, para el filósofo alemán, reúna *los cuatro modos del dar-lugar-a*, es decir la causalidad[57], al punto que a su ámbito "pertenecen fin y medio, pertenece lo *instrumental*"[58]. Para Heidegger, la técnica no supone sólo un cambio meramente *técnico*, entendido en su sentido más general, es decir como la aplicación de herramientas y saberes en una ciencia o arte. Además de ellos, el despliegue de la técnica

[54] Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 123. Las cursivas son nuestras.
[55] Ibídem, p. 125.
[56] Ibídem, p. 121.
[57] Ibídem, pp. 120-121. Las cursivas son nuestras.
[58] Ibídem, p. 121. Las cursivas son nuestras.

supone también la revelación de una *verdad* propiamente moderna, es decir aquello que "entendemos comúnmente como rectitud del concebir [representar: Vorstellen]"[59]. Si seguimos bien al filósofo alemán, la técnica moderna puso a disposición del ser humano no sólo un nuevo conjunto de saberes y herramientas, sino que además le reveló a la naturaleza como nunca antes la había visto, es decir *como un recurso disponible al que se le podía exigir la liberación de energías*. Si en el mundo pre-técnico el molino de viento se entregaba al movimiento de la naturaleza para abrir las energías con el propósito de usarlas –sin poder acumularlas–, con la técnica moderna será la naturaleza la que se entregue al ser humano, poniéndose *a su disposición*, sometida a sus exigencias, a su tiempo.

Pero el ser humano también se convirtió en objeto de esta exigencia. Esto es lo que se desprende de la teoría moderna a la que refiere Stoekl, la cual define la relación de Bataille con la energía. Como señalábamos anteriormente, desde esta perspectiva la valoración de los recursos disponibles no depende de su propia existencia sino más bien en el trabajo que le está asociado, de aquello que se puede hacer con ellos. En este sentido, el conjunto de *lo que es* se valora en términos de una actividad racional y de la eficiencia y utilidad que le están asociada a esa acción. Para Bataille, el ser humano moderno se encuentra reducido dentro de esta lógica de la razón, por ello quiso ir *contra* el mundo moderno por medio de una acción diferente, irracional, inútil. Una acción que no revistiera una ganancia de ningún tipo para el ser ni supusiera una renuncia a la acción en términos de pasividad o pura contemplación (volveremos sobre esto).

3

En su artículo "Towars a philosophy of energy", Robert-Jan Geerts, Bart Gremmen, Josette Jacobs y Guido Ruivenkamp parten de una distinción entre dos tipos de energía contrapuestas que les permite retomar lo expuesto por Heidegger en "La pregunta por la técnica". Sostiene que, por un lado, se encuentra la energía como *potencialidad* [potentiality], entendida como "*algo estático* que puede ser puesto en uso con el movimiento de un interruptor"[60]. Se trata, por ejemplo, de las cantidades de carbón que se almacenan junto a una planta generadora de energía eléctrica, o de los embalses que son creados en las centrales hidroeléctricas y que están disponibles para su uso. A esta

[59] Ibídem, p. 120.
[60] Robert-Jan Geerts *et alt*., "Towards a philosophy of energy", *Scientiæ Studia*, vol. 12, São Paulo (2014): 105-127.

primera concepción, que es propia de la técnica moderna, se opone, por el otro lado, la energía como *flujo* [flux], que no puede ser explotada ni almacenada, como ocurre en el ejemplo del molino de viento presentado por Heidegger, al cual los autores hacen también referencia. A partir de la oposición del carácter *escurridizo* e *incontrolable* de la energía de flujo y del carácter estático de la energía como potencialidad, los autores establecen que la diferencia *crucial* entre ambos tipos de energía es el hecho "si la humanidad puede o no *controlarlas*"[61].

Pero si bien Geerts, Gremmen, Jacobs y Ruivenkamp siguen a Heidegger al afirmar que existen dos formas de energía opuestas que se distinguen a través de lo que el filósofo alemán entendió como *disponibilidad*, los autores toman distancia respecto al *origen* de dicha oposición. En concreto, lo que aquí es puesto en entredicho es si el origen de la energía como potencialidad es efectivamente resultado del desarrollo de la técnica moderna o no. De acuerdo a lo expuesto en "Towars a philosophy of energy",

> Heidegger argues that, in modern times, the only way of understanding the world and ourselves is as a "standing-reserve" that is ready to be put to use. Stored energy proves the purest form of this standing-reserve.

Sin embargo, agregan que

> [t]he suggestion that energy as potentiality emerged with modern technology is historically problematic. Peat, stacks of fire wood, and other forms of stored energy (i.e. potentiality) date back much longer, whereas recent technologies like photovoltaic cells and wave power stations must be understood in terms of energy as flux. Additionally […] although a windmill does not capture energy to store it as such, it does store it as produced flour, ready for consumption by society[62].

Para Geerts, Gremmen, Jacobs y Ruivenkamp, la oposición entre estos dos modos de entender la energía no es radical, sino más bien dinámica. Esto quiere decir que es posible llevar a cabo una transformación de una hacia a otra, aun cuando el paso de la energía como *potencialidad* a la energía de *flujo* sea más factible que en su sentido inverso. Esto

[61] Ídem.
[62] Ídem, nota 5. Los autores hacen referencia al sociólogo, historiador, filósofo, filólogo y urbanista Lewis Mumford.

es lo que ocurre, como ya hemos adelantado –y sobre lo cual volveremos–, con el calor, forma de energía *innoble* que no puede ser transformada en trabajo completamente, es decir que no puede ser aprovechada de manera eficiente. Por esta razón, ambas formas de energía, *flux* y *potentiality*, son reconocidas como momentos dentro de un proceso de producción no necesariamente *técnico*. Como señalan los autores,

> [t]he stack of coal next to the power plant is a potentiality, a standing-reserve of chemical energy awaiting combustion in the power plant. When this finally occurs, it becomes flux: first in the form of heat, then as steam pressure, turbine rotation, and electric power. Some forms of flux can be stored and converted into a potentiality again: pressure stored in pressure vessels, electricity in batteries. At every stage in the process, energy is either stored (potentiality) or flowing (flux), but never both. Although flux within the power plant is initiated by human acting, we do not control the flow as such. A certain drop in turbine pressure results in a flow of gas, regardless of whether we are interested in this flow[63].

El desarrollo de la técnica no establece necesariamente una ruptura entre dos maneras de entender la energía, una pre-técnica y otra técnica, sino que se trataría más bien una suerte de restructuración de maneras ya establecidas, sobre todo en lo relativo a la disponibilidad de los recursos y en su capacidad de proporcionar energía. Como veremos en el siguiente capítulo, dentro del pensamiento batailleano, las nociones de *potentiality* y *flux* se encuentran integradas en la noción de energía tanto a nivel biológico (apropiación de energía con vistas a fines determinados o pérdida de calor corporal) como a nivel del trabajo y de las fiestas, entendidas como dos formas de gasto, una donde la energía es administrada para su inversión o conservación, y la otra donde el gasto sin retorno del excedente *sólo puede ser gastado* irracionalmente.

Lo que destacamos aquí es que la noción de energía, en Bataille, no se construye únicamente a partir de los resultados obtenidos por la ciencia moderna. Cuando nuestro autor piensa el flujo energético en términos cósmicos, lo que hace es dejar atrás una concepción histórica de la energía que se renovaría y corregiría fundamentalmente a partir del desarrollo de la ciencia y la técnica. Es por ello que podrá sostener que la liberación de la energía solar, el sacrificio de los aztecas y la bomba atómica formaban parte del

[63] Ídem. Las cursivas son nuestras.

flujo de *la misma* energía y de sus *metamorfosis*. Esto quiere decir que, a la base de la energía, Bataille reconoce una continuidad donde *potentiality* y *flux*, donde la perspectiva pre-moderna y moderna, se confunden. Lo que varían con el desarrollo científico y técnico son las proporciones y la intensidad de las consecuencias asociadas al gasto de energía disponible, pero todas sus formas participan del mismo movimiento que animaba el cosmos antes de la emergencia del fenómeno humano. Por ello, afirma el Bataille, "c'est une erreur d'attribuer comme on fait d'habitude notre excès de richesse aux récentes inventions, au développement de l'outillage moderne"[64]. Y esto porque el hecho que la suma de *energía producida* sea siempre mayor a aquella que es necesaria para su producción no es un caso aislado o un resultado de la técnica, sino "le principe même de la vie" [65].

III. Teorema de Bataille

1

De acuerdo a Claudine Frank, uno de los *desacuerdos más sutiles, pero más significativos* entre Ambrosino y Bataille gira en torno a "L'économie à la mesure de l'univers". Específicamente, en torno a la frase de Bataille: "la somme d'énergie produite est toujours supérieure à celle qui fut nécessaire à sa production"[66], que ha sido denominada por Christian Limousin el *Teorema de Bataille*[67]. Si bien la frase alude claramente a las notas que el mismo año Ambrosino escribió en el contexto de la producción de este artículo, la referencia no es del todo exacta. Como veíamos anteriormente, el físico señala "*sous une forme elliptique*, mais plus frappante, nous dirons que, *l'énergie produite est supérieure à l'énergie nécessaire à sa production*"[68]. La elipsis aludida en la cita, que funciona como una figura retórica utilizada por Ambrosino, omite un elemento que durante gran parte de las notas del físico ha funcionado como un *leitmotiv* y que, como tal, da su tono a su posición respecto a las relaciones entre organismos y energía. Específicamente, lo que falta es la referencia al adjetivo "appropriée" que acompaña a la *energía producida*.

[64] Bataille, *Œuvres Complètes, Tomo VII*, 9.
[65] Ídem.
[66] Citado en Ambrosino y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 23.
[67] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès*, 26.
[68] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 469.

Para Ambrosino, no existe una *producción de energía a secas*, sino una *producción de energía apropiada*, que no es sino una *canalización* o *metamorfosis* de la energía disponible. Dicho de otro modo, para Ambrosino la *apropiación* de energía hacía referencia a lo que hemos entendido con Stoekl como TRE, *Tasa de retorno energético*, es decir la cantidad de energía que se consigue por cada unidad de energía *invertida*, lo que supone una explotación del potencial energético *ya presente* en los recursos explotados. Es por esta razón que el físico propone a Bataille corregir la expresión "'énergie produite', source permanente de malentendus"[69], por "la quantité d'énergie dont un organisme dispose est toujours supérieure à l'énergie qu'il dépense pour *se l'approprier*"[70].

Pero la corrección –nuevamente– no fue incorporada. En su presentación a la correspondencia entre ambos autores, Frank concluye que la relación profesional y la amistad que Ambrosino y Bataille mantuvieron durante los años del proyecto *La parte maldita* en ningún caso sometió al segundo a una situación de dependencia frente al primero, incluso en aquellas áreas de estudio que no eran propiamente *su* dominio[71]. Y este caso sería un ejemplo de ello. El malentendido que Ambrosino quería evitar era que la expresión *producción de energía a secas* diera a entender que lo que se estaba llevando a cabo era nada menos que una violación del principio de conservación de la energía, el cual "stipule que dans un système fermé *la quantité d'énergie reste de valeur constante*, quelles que soient les modifications de qualité de celle-ci"[72]. Sin embargo, Bataille hizo caso omiso a la corrección y optó por conservar su *Teorema*, que estipula que en el seno de la naturaleza se llevaba a cabo nada menos que una *multiplicación milagrosa* de energía, según la expresión de Frank[73].

Para la autora, esta diferencia entre ambos autores remite a su vez a un asunto que estuvo también en el fondo de sus discusiones y que refiere de manera implícita a la teoría marxista de la plusvalía[74]. En *El capital,* Marx sostiene, "la producción capitalista no sólo

[69] Ambrosino y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 90.
[70] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[71] Desde este punto de vista habría que reconsiderar lo dicho por Stoekl respecto a la *responsabilidad* que Ambrosino habría tenido en la confusión de Bataille entre energía solar y energía utilizable por el ser humano.
[72] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 349. Las cursivas son nuestras.
[73] Ambrosino y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 24.
[74] Ídem.

es *producción de mercancía*; es, en esencia, *producción de plusvalor*"[75]. El origen de la plusvalía se encuentra en la fuerza de trabajo, la cual tiene como facultad específica "*crear un nuevo valor en el proceso de consumo*, es decir, en el proceso del trabajo, con la particularidad de que *dicho nuevo valor es mayor que el de la propia fuerza de trabajo*"[76]. La plusvalía surge del *plustrabajo* realizado por el trabajador cuando ya ha producido un equivalente por el *valor* de su fuerza de trabajo, que es denominado *trabajo necesario*[77]. En este sentido, la plusvalía no sería más que el "valor que el trabajo no pagado del obrero asalariado crea por encima del valor de su fuerza de trabajo y del que se apropia gratuitamente el capitalista"[78]. Si consideramos las cosas desde la perspectiva del capitalista, se podría decir que existe una creación de riquezas que no es pagada, lo que permitiría ver en el plusvalor efectivamente una *multiplicación milagrosa* de la inversión. Sin embargo, desde el punto de vista del trabajador, el plusvalor es claramente producto de un trabajo que no es pagado, pero que es de todos modos realizado. No hay multiplicación milagrosa, sino explotación.

Para Frank, la base del problema estaría en el hecho que Bataille habría *confundido* "la totale quantité de travail (ou énergie) fournie par l'ouvrier et *l'énergie comme un produit de son travail* (ou de son énergie)"[79]. Si seguimos bien a Frank, la confusión de Bataille, y que genera la diferencia con Ambrosino, se basa en la identificación entre *riqueza* y *energía*[80]. Para Bataille, "essentiellement la *richesse est énergie* : l'énergie est la base et la fin de la production"[81], mientras que Ambrosino sostiene que "le *fondement* de la richesse est l'énergie. Mais c'est de l'énergie *appropriée*"[82]. Mientras para el físico el resultado del trabajo es siempre una transformación, para Bataille la metamorfosis supone

[75] Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 2 (México D.F: Siglo XXI Editores, 2009), 616.
[76] Oleg Borisov *et alt.*, *Diccionario marxista de economía política* (México D.F: Ediciones de Cultura Popular, 1978), 186.
[77] En *El capital*, Marx establece: "Prolongación de la jornada laboral más allá del punto en que el obrero sólo ha producido un equivalente por el valor de su fuerza de trabajo y apropiación de ese plustrabajo por el capital; en esto consiste *la producción del plusvalor absoluto*. Constituye la misma el fundamento general del sistema capitalista y el punto de partida para la producción del plusvalor relativo. En esta última, la jornada laboral se divide de antemano en dos fracciones: trabajo necesario y plustrabajo. Con vistas a prolongar el plustrabajo, el trabajo necesario se abrevia mediante diversos métodos, gracias a los cuales se produce en menos tiempo el equivalente del salario. La producción del plusvalor absoluto gira únicamente en torno a la extensión de la jornada laboral; la producción del plusvalor relativo revoluciona cabal y radicalmente los procesos técnicos del trabajo y los agrupamientos sociales". Marx, *El capital*, Tomo I, Volumen 2, 618, nota a.
[78] Oleg Borisov *et alt.*, *Diccionario marxista de economía política*, 185-186.
[79] Ambrosino y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 24. Las cursivas son nuestras.
[80] Véase cita 11.
[81] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 9. Las cursivas son nuestras.
[82] Ambrosino y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960),* 375. Las primeras cursivas son nuestras.

necesariamente una multiplicación de la riqueza, por tanto, de la energía. Es decir, una suerte de excepción del *Principio de conservación*, un fenómeno que permite *producir* más energía dentro de un universo en donde la cantidad total de energía ya no sería constante. En esto consiste el *milagro* al que alude Frank.

Sin embargo, lo que parece una aberración desde la perspectiva de la ciencia no hace más que responder a lo que el propio Bataille entendió como *la ley de la vida*, aludida anteriormente, y que Christian Limousin definirá como "tout est partout en excédent"[83]. Bajo el amparo de esta ley, el trabajo hace posible generar las condiciones materiales que permiten al ser humano comportarse de manera *gloriosa*. En este sentido, Bataille no se aproxima a la energía *sólo* con el modo de ver de un adulto, sino también con la mirada de un niño. No se trataba, por tanto, sólo de una mirada científica, racional, sino también de una visión virtual.

Para Limousin,

> Il faudrait insister sur l'émerveillement quasi enfantin de Bataille devant 'l'effervescence générale de la vie', tracer de lui un portrait en poète extasié du 'bouillonnement prodigue de la vie'. Pour lui, 'l'histoire de la vie sur terre est principalement l'effet d'une folle exubérance' : telle est la leçon issue de *L'Anus solaire* écrit en janvier 1927, parodie pataphysicienne de texte scientifique. 'Le rayon solaire *que nous sommes* retrouve à la fin la nature et le sens du soleil : il lui faut se donner, *se perdre sans compter*. Un système vivant croit, sinon se prodigue *sans raison*'[84].

Somos energía solar[85] y la gloría que nos ha sido prometida Bataille la ha reconocido tanto en el derroche de la plusvalía asociado a la fiesta como en los sacrificios aztecas que seguían a la guerra, en donde los muertos que ésta dejaba se mezclaban con los prisioneros inmolados a un Sol que, *saciado de sangre y de carne, daba la gloria al amo en su palacio*[86]. Para nuestro autor, las formas modernas y primitivas de gasto son

[83] Limousin, y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 26.
[84] Idem.
[85] "L'énergie solaire que nous sommes est une énergie *qui se perde*". Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 10.
[86] Bataille, *La parte maldita*, 90.

análogas en la medida que se trata de formas de consumo y consumación de recursos que no estarían subsumidos a fines ajenos a la experiencia misma a la que dan lugar.

Bataille identificó al menos dos aspectos centrales que definirán la manera gloriosa de comprender las relaciones que se establecen entre el ser humano y la energía solar. Por un lado, afirma, "essentiellement, l'être humain a la charge ici de *dépenser* dans la gloire ce qu'accumule la terre, que le soleil prodigue"[87], puesto que "essentiellement, c'est un rieur, un danseur, un donneur de fêtes"[88]. La fiesta entendida aquí como una institución humana asociada a la dilapidación. En *El límite de lo útil*, Bataille afirma que "no puede definirse el gasto improductivo estrictamente más que insistiendo en su carácter esencial, que es la destrucción de la plusvalía"[89]. Es decir, destrucción de aquella *milagrosa* multiplicación que está basada sobre la explotación del ser humano. La gloria llega, por tanto, a través de la negación de todo aquello que se encuentra asociado al trabajo, a una forma servil de existencia que es solidaria con el *temor a la muerte*, en tanto que trabajamos para vivir (volveremos sobre esto).

Por el otro lado, lo que establece Bataille es que por medio de la *tarea de gastar* el ser humano tiene responsabilidad "de la rendre [l'énergie rayonnante du soleil] à sa liberté première"[90]. En este sentido, en oposición a la utilización o inversión de la energía en actividades útiles propia del trabajo productivo –lo que alcanza su extremo con el capitalismo al llevar a cabo una "atténuation continue de la dépense"[91]–, las fiestas buscarán restituir la energía retenida del flujo cósmico que, de todos modos, tiende a *perderse*. Lo central aquí es que, para Bataille,

> [e]sta energía en juego en nuestra actividad no es, a pesar que lo olvidemos, liberada de sus orígenes. Lo que ella opera en nosotros no es sino un *pasaje*. Nosotros podemos detener los rayos solares, pero por un tiempo. La energía solar que somos es una energía *que se pierde*. Y sin duda nosotros podemos retardarla, pero no suprimir el movimiento que quiere que ella se pierda[92].

[87] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 16.
[88] Ídem.
[89] Bataille, *El límite de lo útil*, 285.
[90] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII,* 16.
[91] Ambrosino y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960),* 299. Anexo 3a.
[92] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII,* 10.

El desencadenamiento de gastos improductivos responde a lo que Bataille denomina una *economía de fiesta*, bajo la cual los gastos "no son el punto de partida de una nueva plusvalía"[93], sino más bien una ruptura del encadenamiento propio de la producción racional del trabajo. En este sentido, si la tendencia a perderse de la energía solar es visto como una condena –que fue lo que provocó aquel *pesismismo* al que se refiere Stoekl–, el exceso producido a través del trabajo humano, que se suma a esa riqueza energética que anima el cosmos, estará marcado por la misma tendencia a la pérdida que hace que el dinero queme las manos de los jugadores. Esto porque es innoble, solar.

2

Lo que Frank llama la *confusión* de Bataille y que lo habría llevado a proponer su *Teorema* podría ser considerado como resultado de un choque de perspectivas contradictorias que se mantienen en tensión dentro del pensamiento batailleano. El interés de nuestro autor por distintas áreas del conocimiento es una de las razones centrales por las cuales ha sido considerado como un autor de difícil clasificación, no sólo por los distintos medios de escritura utilizados (ensayo, poesía, novela, crítica de arte y literaria), sino también por el método ecléctico a la hora de aproximarse a sus objetos de estudio. En el caso específico de la energía, convergerán distintas fuentes de información tales como la antropología, la sociología, la economía y la ciencia. A todo esto, debemos agregar lo expuesto por Mong-Hy en su libro *Bataille cosmique*, en donde el autor expande el alcance de la obra de Bataille considerándola como "un pensamiento pionero que mezcla singularmente economía y ecología, y que hace de Bataille un ilustre desconocido de la prehistoria de las ciencias ecológicas"[94]. En este sentido, las consideraciones de nuestro autor en torno a la energía responden a lo que Mong-Hy llama un intento de *conexión interdisciplinaria* entre lo que es entendido como las *ciencias del hombre* y las *ciencias de la naturaleza*[95]. Todo esto a partir de un posicionamiento propiamente energético que comprendía el *gasto* de riquezas como un fenómeno análogo al movimiento cósmico de la energía solar.

[93] Bataille, *El límite de lo útil*, 280.
[94] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 18. La traducción es nuestra. Asimismo, Mong-Hy sitúa a nuestro autor cerca de los primeros sistémicos, tales como Norbert Weiner, sobre todo a propósito de su interés por la conformación de "una teoría de la '*composición de los seres*' en la cual cada sistema sería jerarquizado y donde aparecerían claramente las interdependencias de cada elemento y de cada sistema". Ídem. No desarrollamos aquí este tema.
[95] Limousin y Poirier, *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 344.

En su artículo "Vers la thermodynamique de l'anthropos", Mong-Hy sostiene que el interés de Bataille por la noción de *gasto* se remonta a lectura de *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, realizada durante la década de los años 1920 por intermedio de Alfred Métraux, especialmente en lo expuesto a propósito del *potlatch*. Años más tarde, en *La parte maldita*, nuestro autor reconocerá su deuda con el antropólogo francés, señalando,

> [p]uis-je indiquer ici que la lecture de l'*Essai sur le don* est à l'origine des études dont je publie le résultat aujourd'hui ? En premier lieu, la considération du *potlatch* m'amena à formuler les lois de l'*économie générale*.[96]

De acuerdo a lo que señala Takuji Iwano, la *economía general* surge dentro del pensamiento batailleano como resultado de un proceso iniciado en el artículo *La noción de gasto*, que Bataille publica en 1933 en *La Critique sociale*. Lo que define dicha economía es que el gasto de las riquezas es, en relación a la producción, entendido como el objeto primero[97]. Esto significa que se encuentra en las antípodas de lo que Iwano llama *la tradition économique*, donde "l'accent est mis sur le travail, la production et l'échange, tandis que la notion de dépense demeure subsidiaire (on produit du blé pour le vendre dans le marché)"[98]. De esta manera, sostiene el autor, Bataille llevaría a cabo una *inversión* [renverser] de "les principes axiologiques actuellement dominants. Car l''économie générale' privilégie le don gratuit et la dépense improductive, à l'image de l'origine solaire"[99]. Efectivamente, tal como afirma Bataille,

> L'*économie générale* met en évidence en premier lieu que des excédents d'énergie se produisent qui, par définition ne peuvent être utilisés. L'énergie excédante ne peut être que perdue sans le moindre but, en conséquence sans aucun sens. C'est cette perte inutile, insensée, qu'*est* la souveraineté.[100]

En su artículo "Quand Bataille attaquait le principe métaphysique de l'économie", Jean Baudrillard sostiene, a este respecto, que

[96] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 71.
[97] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 19.
[98] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 136.
[99] Ibídem, 142.
[100] Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome V* (Paris: Gallimard, 1973), 215-216. Volveremos sobre la soberanía.

> [l]'idée centrale est que l'économie qui gouverne nos sociétés résulte d'une malversation du *principe humain fondamental*, qui est un principe solaire de dépense. D'emblée, la pensée de Bataille s'attaque, au-delà de l'économie proprement politique (qui, pour l'essentiel, se règle sur la valeur d'échange), au *principe métaphysique de l'économie : l'utilité*. C'est l'utilité qui est visée à sa racine – principe apparemment positif du capital : accumulation, investissement, amortissement, etc. – en fait, *principe d'impuissance*, incapacité totale de dépenser, ce que savaient faire toutes les sociétés antérieures, déficience incroyable, et qui coupe l'être humain de toute souveraineté possible[101].

En *Ensayo sobre el don*, Mauss señala que antes de la economía y el derecho modernos, el intercambio de bienes no se llevaba a cabo a través de individuos, sino a través de *personas morales*, es decir clanes, tribus y familias que se oponían. Esta oposición, por tanto, se encontraba a la base del intercambio, el cual no consistía sólo en cosas *económicamente útiles*, sino,

> ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y *la circulación de las riquezas* no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente[102].

A este tipo de prácticas Mauss las denominó *prestaciones totales*, lo que entiende como una institución social que abarca a una comunidad completa en sus distintas facetas, jurídica, económica, religiosa, moral y política. Como señala el autor, dentro de estas prácticas "es todo el clan el que contrae un contrato para todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por intermedio de su jefe"[103]. Lo que destaca Mauss de esta institución es tanto "el principio de la rivalidad y del antagonismo que domina todas estas prácticas"[104], como así también la magnitud que el intercambio, basado en dicha rivalidad, alcanza.

---

[101] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 398.
[101] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[102] Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz Editores, 2009), 75.
[103] Ibídem, p. 77.
[104] Ídem.

Un caso particular de estas prestaciones, denominado *potlatch*, fue reconocido en dos tribus del noroeste de América del norte, los *tlingit* y los *haida*. Con el propósito de humillar al otro a través de una serie de dotes, la seguidilla de intercambios podría llevar "hasta la batalla, hasta el asesinato de los jefes y los nobles que se enfrentan de esa manera. También se llega hasta la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas para eclipsar el jefe rival"[105]. El gasto *suntuario* realizado por una tribu, que era entendido por los haida como *matar la riqueza*[106], debía ser seguido por un don superior. No hacerlo, suponía la pérdida del honor y del prestigio frente a la otra tribu. Teniendo estos elementos a la vista, Mauss señala que es posible establecer

> [c]laramente dos elementos esenciales del potlatch propiamente dicho: el del honor, del prestigio, del 'mana' que confiere la riqueza, y el de la obligación absoluta de devolver esos dones a riesgo de perder ese 'mana', esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riqueza que es la autoridad en sí misma[107].

Con esto a la vista, Bataille afirmará que

> *el potlatch es lo contrario de un principio de conservación*. Pone fin a la estabilidad de las fortunas tal como existían en el interior de la economía totémica, donde la posesión era hereditaria. Una actividad de cambio excesivo ha colocado en el lugar de la herencia una especie de poker ritual, en forma delirante, como fuente de la posesión. Pero los jugadores nunca pueden retirarse una vez que han hecho la fortuna. Deben permanecer expuestos a la provocación. La fortuna no tiene, pues, en ningún caso, que situar al que la posee al *abrigo de las necesidades*. Por el contrario, queda funcionalmente, y con la fortuna el poseedor, *expuesto a la necesidad de perdida desmesurada* que existe en estado endémico en un grupo social[108].

Pero si bien existe una coherencia entre lo expuesto por Mauss y la descripción que Bataille dará en 1949, año de la publicación de *La parte maldita*, Mong-Hy expone una serie de imprecisiones que distorsionaron el sentido propio del *potlatch* antes de su llegada a Bataille. A este respecto, Mong-Hy hace referencia a la crítica que los

[105] Ídem.
[106] Ídem, nota 14
[107] Ibídem, p. 82.
[108] Bataille, *La parte maldita*, 34.

antropólogos Claude Meillassoux y Marie Mauzé realizan a Mauss. De acuerdo al primero, uno de los errores cometidos por el autor de *Ensayo sobre el don* fue haber llevado a cabo una *recepción acrítica* del pensamiento de Franz Boas, quien "à la fin du XIX siècle sera le pionnier de l'étude du *potlatch* et nommera ce phénomène après avoir observé les indiens Kwakiutl dans le nord-ouest de l'Amérique"[109]. Como señala Marie Mauzé, el problema consistía en que el paso de la noción de *potlatch* de Boas a Mauss se encontraba *tergiversada* y *corrompida*, en la medida que "Boas a décrit et interprété « [...] le fonctionnement d'une forme de financement du *potlatch* fondée sur le prêt-à-intérêt[110]»". Es decir, lo habría definido sobre las bases de un paradigma ajeno a la cultura en la cual había surgido. Por esta razón, afirma Mong-Hy,

> [d]ans l'article de l'*Encyclopaedia Universalis* [de Claude Meillassoux], le procès est ainsi fait à Mauss d'avoir manqué d'esprit critique face à Boas et de ne s'être pas douté que ce dernier décrivait la société Kwakiutl avec les concepts d'une Amérique en plein essor économique, donc '[...] à l'image de sa propre société, à l'époque où l'éthique capitaliste encourageait la spéculation boursière, sociétée animée par l'individualisme et le profit'. En assimilant le *potlatch* à un 'prêt-à-intérêt', Boas couvrait les Kwakiutl du masque de sa culture capitaliste[111].

Pero no sólo eso. El trabajo de Mauzé muestra, además, que

> les transactions somptuaires qu'il désignera en effet sous le nom générique de *potlatch* sont la perception synchronique de faits diachroniques extrêmement localises dans l'espace et l'histoire ; de plus, Boas comme Mauss ont privilégié dans leurs études une forme encore particulière de *potlatch*, le *potlatch* dit de rivalité ou agonistique, or seule cette catégorie occasionne les dilapidations prodigieuses qui fascinaient Bataille[112].

En este sentido, el problema no fue sólo una tergiversación de base a partir de la filtración de un paradigma cultural, sino también lo que Mong-Hy llama un *error de método*[113], a

[109] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 340.
[110] Marie Mauzé, "Georges Bataille et le *potlatch* : à propos de *La Part maudite*", en *Écrits d'ailleurs : Georges Bataille et les ethnologues*, dir. Dominique Lecoq y Jean-Luc Lory (Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1987), 32.
[111] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 340.
[112] Ibidem, 341.
[113] Ídem.

partir del cual un ritual raro y extravagante, descrito a partir de "les aspects les plus spectaculaires et sans doute les plus exceptionnels, associes vraisemblablement à la dernière phase de l'histoire de l'institution"[114], era convertido en una *ley general* desde el cual se desprenderían las bases de esa economía.

Es por ello que la economía general, como señala Baudrillard, no habría sido más que una *mala lectura de Mauss*. Para el autor,

> on peut reprocher à Bataille d'avoir «naturalisé» Mauss (mais dans une spirale métaphysique tellement prodigieuse que le reproche n'en est pas un), et d'avoir fait de l'échange symbolique une sorte de fonction naturelle de prodigalité, à la fois hyper-religieuse dans sa gratuité et bien trop proche encore, *a contrario*, du principe d'utilité et de l'ordre économique qu'elle s'épuise à transgresser sans jamais le perdre de vue[115].

Baudrillard destaca no sólo la extrapolación del potlatch a escala cósmica, sino también la cercanía que todo el proceso de pérdida descrito por Bataille guarda con una dialéctica de la apropiación que podía ser reconocida precisamente en la gloria asociada al gasto sin reserva. Desde esta perspectiva, la *gloria del sol* revelaba una antropomorfización forzada, en donde el astro era dotado de una voluntad inexistente y la pródiga radiación solar convertida en un sacrificio sin reserva. Es precisamente este gesto el que Ambrosino critica a Bataille en una de sus cartas de 1945, donde señala,

> [i]l me semble qu'il ne faut pas prêter à un agent physique (et on purrait étendre) une volonté, une finalité. Dans le cas présent, cela n'entraîne pas de modifications profondes, mais n'avons-nous pas intérêt à nous […] priver des habitudes scientifiques, qui, du reste, ont leur valeur?[116]

El valor que destaca Mong-Hy de la lectura de Mauss hecha por Bataille es que, pese a las tergiversaciones y corrupciones, fue gracias a ella que surgió la cuestión del exceso y el gasto como problemas, es decir entendidos como *prestaciones totales* que comprendían

[114] Marie Mauzé, "Georges Bataille et le *potlatch* : à propos de *La Part maudite*", 33.
[115] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 400.
[116] Ambrosino y Bataille, *L'expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 91. Respecto a estas correcciones, véase la introducción escrita por Claudine Frank para este libro.

no a un individuo aislado, sino a una comunidad en todas sus áreas de quehacer y desarrollo. Para Mong-Hy,

> en interprétant le *potlatch* comme l'origine prémonétaire de l'économie marchande, Mauss fournissait à Bataille un indice paradoxalement fécond pour exprimer la primauté d'un surplus qui circule entre les individus, notamment sous la forme du « don ». C'est là que la méprise devient découverte et que des choix méthodologiques contestables et contestés ouvrent pour Bataille la possibilité de penser le surplus donné non plus seulement dans le domaine limité de l'ethnologie, cette science issue du colonialisme, mais dans le domaine ouvert de l'anthropologie. L'objet d'étude de Bataille s'élargit de l'*ethnos* – les peuples « découverts » par la civilisation « blanche » – à l'*anthropos*, la nature invariante de l'humain"[117].

De esta manera, Bataille asignará a la utilidad un *valor relativo* y considerará al ser humano ya no como un *productor*, sino como un *consumidor que gasta*[118]. En *La noción de gasto*, Bataille cerrará su artículo estableciendo que el sentido por el cual la humanidad ha asegurado su subsistencia, o evitado el sufrimiento, no se justifica en sentido último en el hecho que "estas funciones impliquen por sí mismas un resultado suficiente", sino en que permiten "acceder a la función insubordinada del gasto libre"[119]. En este sentido, el gasto se presenta como el momento último de un movimiento de energía en el que el potlatch no hace más que dar cuenta de la tendencia a la pérdida que define la naturaleza innoble de la energía cósmica. Es así que la riqueza se identifica con la energía, entendidas como dos formas de exceso que se reconocen en la producción capitalista a través de la creación del plusvalor y en el exceso energético presente en la naturaleza que tiene su origen en el sol. Es así que Bataille afirmará que, dentro de este movimiento cósmico, "de la forma más universal, aisladamente o en grupo, los hombres se encuentran constantemente comprometidos en procesos de gasto. *La variación de las formas* no entraña alteración alguna de los caracteres fundamentales de estos procesos cuyo principio es la pérdida"[120]. De acuerdo a Mong-Hy, "Bataille voit un mouvement unique, convergent, qui trouve sa source non dans les lois et les coutumes d'une société, mais

[117] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 342.
[118] Ídem.
[119] Bataille, *La parte maldita*, 43.
[120] Ibídem, 42. Las cursivas son nuestras.

dans les lois de l'univers[121]. Es por esta misma razón que Baudrillard afirma que Bataille fundó su economía general precisamente en "l''économie solaire' sans contrepartie, sur le don unilatéral que nous fait le soleil de son énergie : cosmogonie de la dépense, *qui se déploie en une anthropologie religieuse et politique*"[122].

Para Mong-Hy, Bataille sólo pudo alcanzar esta unidad a partir de lo que denominó un *cambio de paradigma*, desde el paradigma material a un paradigma energético. Es decir, la transición desde una perspectiva materialista fundada sobre la experiencia de circulación de bienes de la que daba cuenta la antropología, a la circulación del exceso de energía solar que recorre el cosmos, lo que implicaba no sólo un intercambio de objetos, sino también "l'ensemble de nos modalités de symbiose avec les ressources de la nature"[123]. De esta manera, continúa Mong-Hy, Bataille desarrolló un pensamiento que se inició como una *economía general*, gestada en 1933 en los albores del proyecto *La parte maldita*, a una *economía a la medida del universo*, como versa su artículo homónimo publicado en 1949, en donde los fenómenos celestes, terrestres y humanos participaban del mismo movimiento de energía liberado por el sol. Ya no desde un escenario mítico, como el descrito en el *mito de El ojo pineal*, sino desde aquel terreno irresoluble en donde convergen las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza. El valor de la noción de energía, por tanto, es que se transformó en el eje en torno al cual se estructuró el pensamiento batailleano.

Christian Limousin y Jacques Poirier sostienen que, puesto que "la vie est toujours en excès, comme elle est excès, la dépense improductive permet de s'accorder à la loi cosmique […] C'est donc en nature qu'est fondée l'anthropologie batailliennе"[124]. Desde aquí es posible establecer una línea continua entre la fusión de los átomos de hidrógeno producida en el sol desde hace más de cuatro mil millones y medio de años y las bombas lanzadas sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, hace poco más de setenta años. Vista así las cosas, el desarrollo de la técnica moderna supone para Bataille sólo una variación de grados o de intensidad, en donde el *gasto*, el *exceso*, siempre ha estado ahí para la humanidad como un problema, como una *parte maldita* de la cual es preciso hacerse cargo. En este sentido, nuestro autor sostiene que aquello que "la economía

[121] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 343.
[122] Ibídem, 400. Pero agrega, "Mais Bataille a mal lu Mass : le don unilatéral n'existe pas. Ce n'est pas la loi de l'univers". Ídem. Volveremos sobre esto al referirnos a la *decepción de la acción* en el próximo capítulo.
[123] Ibidem, 343.
[124] Ibidem, 17.

general define, en principio, es un carácter explosivo de este mundo, *llevado a la extremidad de la tensión explosiva en el tiempo presente*"[125]. Por la irrupción de la energía atómica que enfrentaba –y enfrenta– a la humanidad a la posibilidad de un futuro desesperanzador. A aquello que, de acuerdo a Jean Piel, podría "aparecer algún día como un 'potlatch' gigantesco"[126], orientado hacia la carrera espacial o hacia el *holocausto* asociado a una guerra nuclear[127].

[125] Bataille, *La parte maldita*, 76.
[126] Ibídem,. 21.
[127] De acuerdo a lo que señala Piel, "Bataille tuvo la iluminación de que podrían establecerse entre ambas fuerzas [Estados Unidos y URSS] "intercambios atípicos" y probar así "que las contradicciones del mundo no tenían que ser resueltas necesariamente a través de la guerra". Entrevió, en fin, que el derroche creciente que suponen los gastos atómicos y espaciales de las dos grandes potencias del mundo podrían aparecer algún día como un "potlatch" gigantesco, es decir, como un medio de evitar más o menos conscientemente "ese gasto catastrófico de la energía excedente" que es la guerra". Ídem.

SEGUNDA PARTE
Mecánica de la violencia

I. Violencia y fuerza

1

Teniendo a la vista el espacio que ocupa la ciencia moderna dentro del pensamiento batailleano en torno a la energía, nos parece necesario dar cuenta de lo que es considerado como el desarrollo histórico moderno de dicho concepto, para lo cual hemos decido recurrir al trabajo del filósofo e historiador de la ciencia Abel Rey (1873-1940)[128]. De acuerdo a Anastasios Brenner, uno de los aportes de Rey fue haber incorporado dentro del campo de la historia de la ciencia tareas que hasta entonces le habían sido ajenas, como lo son "l'étude de l'évolution scientifique, l'intégration de l'histoire des sciences et de la philosophie des sciences et l'analyse critique des concepts scientifiques"[129]. El método propuesto por Rey intentó dar cuenta de "l'impossibilité d'une analyse strictement logique de l'activité scientifique"[130], lo que exigía la incorporación de otros elementos como objeto de estudio que, en ese entonces, no eran necesariamente propios del dominio científico. Una de las exigencias que se desprendía de esta perspectiva era la toma de distancia del *anacronismo* dentro de las ciencias, lo que lo llevó a establecer la necesidad de "faire un effort pour saisir l'expression réelle du savoir à une époque donnée"[131]. Desde aquí, Rey construyó una "histoire des sciences fondée sur les techniques les plus récentes de l'histoire, qui inclut la sociologie et s'ouvre sur l'histoire générale"[132], que es precisamente en la cual nos detendremos, pues será a partir de aquí que el autor dará cuenta de ciertos hitos determinantes de la historia de la energía moderna.

La importancia que Rey da a la técnica es central. "No olvidemos nunca, recuerda el autor, que toda la física moderna ha salido de la teoría de las máquinas, de las artes

[128] Abel Rey estuvo a cargo de la cátedra de Historia de las ciencias en Sorbonne Université entre los años 1930 y 1940. En 1932 funda el *Institut d'histoire des sciences*, del que fue director desde su fundación hasta 1940. Cabe mencionar que, junto al filósofo francés Léon Brunschvicg, Rey fue director de la tesis doctoral de Gastón Bachelard, quien sucedería a Rey en los dos cargos mencionados después de su muerte.
[129] Anastasios Brenner, "L'épistémologie historique d'Abel Rey", *Revue de métaphysique et de morale*, no. 90 (2016): 159-176.
[130] Ídem.
[131] Idem.
[132] Ídem.

mecánicas"[133]. En su libro *El eterno retorno y la filosofía de la física*, publicado en 1927, sostiene que el desarrollo de la física coincide con el desarrollo de la energía moderna, la cual se habría ido configurando a través de cinco etapas que se suceden desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX. En cada una de ellas, lo que se va redefiniendo es la manera de comprender el principio de conservación de la energía, el que debido a sus orígenes técnicos jamás dejará de estar ligado al interés humano por la utilidad. Como veremos a continuación, las primeras dos etapas identificadas por Rey corresponden a lo que entendemos como el momento de la mecánica, mientras que las otras tres, sobre las que volveremos más adelante, se inician a partir del surgimiento de la termodinámica a fines del siglo XIX.

En lo que respecta a las dos primeras etapas, Rey señala que desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX, la imagen que se tenía del universo era la de un gran mecanismo. Esto quería decir que el universo era visto como una máquina ciega, *cíclica*, capaz de repetir los mismos movimientos de manera indefinida, lo que suponía que esta *máquina-universo* era susceptible de restaurar su estado inicial. Aunque lo que señala Rey es, más bien, que "no hay estado inicial, salvo aquel que tomamos arbitrariamente por origen, sobre la evolución de un ciclo. Hay ciclo y eterno retorno."[134] Lo que destaca el autor es que la posibilidad de un movimiento perpetuo no surgió como resultado de una idea innata o *a priori* de la realidad en su conjunto, sino más bien como fruto del desarrollo de la técnica. Específicamente, de las *máquinas* que eran utilizadas para labores cotidianas, que no eran otras que "las máquinas de peso (de las que forman parte las máquinas hidráulicas), las únicas que entonces se sabían construir; en una palabra, las máquinas que tienen su explicación necesaria y suficiente en las leyes de la mecánica"[135].

De acuerdo a Rey, lo central aquí es que el interés por las máquinas estuvo siempre asociado a su *eficiencia*, pues eran construidas con un propósito específico, una utilidad. Esto significaba que el *trabajo* buscado debía necesariamente ser entendido como un *dato experimental visible y tangible*[136], porque los resultados también debían serlo. Si la eficiencia es entendida como la relación entre la energía útil que obtenemos de un proceso y la energía invertida en el mismo, la *primera generalización* que se obtenía de todas estas experiencias era que la

[133] Abel Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física* (Madrid: Aguilar Editor), 24.
[134] Ibídem, p. 14.
[135] Ídem.
[136] Ibídem, p. 24.

> cantidad de trabajo que tiene por objeto vencer una cierta resistencia, no se produce más que si se ha suministrado a la máquina una cierta *potencia* (Empleamos aquí las mismas expresiones de Galileo y Descartes.) Por lo tanto, *se observa que siempre hay igualdad entre las resistencias vencidas y la potencia suministrada*. Pueden ser las primeras de muy diversos órdenes: trabajo útil, frotamiento, frenaje, etc. Pero, *a medida que se disminuyen los trabajos inútiles o nocivos*, se aproxima la cantidad de trabajo útil a la cantidad de potencia consumida. […] De donde se origina *la conservación de la suma de potencia y del trabajo que pueden intercambiarse*, siendo la máquina el órgano de este intercambio[137].

A partir de esta primera generalización, Rey establece, por un lado, que sólo a partir de la inversión de una cierta *potencia* es posible obtener una utilidad, o *trabajo*. En *Los principios de la filosofía*, Descartes ofrece el siguiente ejemplo para explicar este fenómeno. "[C]uando el aire es encerrado en alguna vasija, *haciendo penetrar mucha mayor cantidad de aire de la que suele admitir*, este aire sale posteriormente *con tanta fuerza como la que se ha empleado para hacerle penetrar en ese recipiente*"[138]. En este caso, la potencia que es invertida en la máquina, que no es sino una cantidad de fuerza determinada, es recuperada completamente. Sin embargo, esta recuperación, por el otro lado, sólo es posible a partir de un proceso de reducción de los trabajos inútiles o nocivos, es decir de la reducción de las pérdidas de energía.

Fue sólo a través de un proceso de perfeccionamiento que se pudo llegar a la máquina ideal, la cual habría servido como modelo para comprender el universo como una máquina cíclica, cuyo movimiento replicaba el de un *péndulo de oscilación perpetua*. En esto consiste lo que Rey llama la *segunda generalización*, que corresponde a la segunda etapa de la historia de la energía. Si en un primer momento se identificó la conservación de la energía a través de su paso por la máquina de peso, ilustrada por el ejemplo dado por Descartes, en un segundo momento, por medio de un razonamiento inductivo, la física proyectó ese mismo comportamiento a una escala general, "considerado *todos los fenómenos* como funcionamientos de máquinas"[139]. Esto habría permitido consolidar "la conservación, la constancia de la suma de los trabajos y de las potencias"[140] a una escala

[137] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[138] Rene Descartes, *Los principios de la filosofía* (Barcelona: Alianza Editorial, 1995), 299.
[139] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 24. Las cursivas son nuestras.
[140] Ibídem, 24-25.

cósmica. Es así como a partir del análisis de los datos recogidos en el estudio de las máquinas de peso que la ciencia llegó a contemplar el universo como una gigantesca máquina, lo que definió el escenario en que se desplegó la modernidad[141].

2

Lo que postula Rey es que, dado que entre los siglos XVII y XVIII el modelo para pensar la fuerza y la energía se basaba en el modelo de las máquinas de peso, la física no había considerado otras manifestaciones de la energía potencial o de la fuerza que fueran diferentes a las observables y mediables a partir del movimiento[142]. Es por esta razón, por ejemplo, que Gottfried Leibniz (1646-1716)[143] identificó la *fuerza viva*, es decir aquellas fuerzas que producen movimiento, con la *energía cinética* o la energía del movimiento[144]. Lo mismo puede ser dicho respecto a Isaac Newton, quien basó sus *Leyes del movimiento* sobre la noción de *fuerza*, que definió como "la conducción del movimiento, la determinante de aceleración"[145]. Para Rey, más allá de las diferencias conceptuales, Leibniz y Newton se habrían encontrado insertos dentro de una misma perspectiva de época, a partir de la cual tanto la energía potencial para uno, como la fuerza para el otro, no se revelan "más que por movimientos: [cada una] *es una posibilidad de movimientos*, no otra cosa"[146].

Sin embargo, pese a la identidad que podría existir en sus comienzos entre las nociones de energía y fuerza, Rey establece entre ambas una diferencia radical al afirmar que, mientras la primera se trataría propiamente de una noción *experimental*, concreta, la segunda sería más bien una *abstracción* que resulta del análisis de la variación del movimiento. Lo que está a la base de esta diferencia es el hecho que la cantidad de energía invertida en una máquina es posible medirla en términos de *trabajo*, entendido éste último como un *resultado*[147]. En tanto que transformación energética, el trabajo es una forma particular de energía, la cual puede ser posteriormente utilizada para otros propósitos. La fuerza, en cambio, se *deduce* del movimiento, afirma Rey. En la medida que "el

[141] "He aquí la imagen de una máquina perfecta, asegurando el eterno retorno del infinito número de sus ciclos idénticos. Complicad sin medida esta representación. Tendréis el 'Mundo' de Descartes, el de Newton, de la Laplace..." Ibídem, 15.
[142] Ibídem, 20. En este sentido, es interesante lo que señala Mong-Hy respecto a la consideración *pre-científica* de la energía que era utilizada en Francia desde inicios del siglo XVI, la cual tenía el sentido de *fuerza de acción*. Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 31.
[143] Ibídem, 18.
[144] Ibídem, 19.
[145] Ídem.
[146] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 20. Las cursivas son nuestras.
[147] Ibidem, 23. Las cursivas son nuestras.

movimiento de un elemento real cualquiera no puede variar por sí mismo"[148], según lo establecido por la *Ley de inercia* (sobre la cual volveremos), es necesario que exista una causa que provoque esa transformación. De aquí que se deduce, por tanto, que la causa del movimiento debe ser una fuerza[149].

En una línea similar, en su *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia*, Jesús Mosterin y Roberto Torretti se refieren a la noción *pre-científica* de fuerza en términos similares a la *abstracción* a la que alude Rey. Para los autores, así entendida, la fuerza da cuenta de "la experiencia del reflejo muscular"[150], es decir refiere a la mayoría de nuestras prácticas habituales: sostenernos en pie, caminar, correr, levantar pesos, atacar y defendernos. Sin embargo, desde esta concepción, la fuerza no sería un patrimonio exclusivamente humano, sino que podría ser también reconocido en el resto de la naturaleza. De acuerdo a los autores, a partir de nuestras primeras constataciones los seres humanos *intuimos* la misma capacidad en otros seres, "atribuimos fuerza a todo ser animado o inanimado que nos *impela o resista* y, generalizando, a todas las cosas, aun invisibles, que parezcan impelerse o resistirse entre ellas"[151]. Por un lado, impeler, impulsar, estimular, dar empuje para producir movimiento; por el otro, resistir, tolerar, aguantar, sufrir, combatir, oponerse a la acción o a la violencia. Es por esta razón que, para Mosterin y Torretti, "esta *versión intuitiva* el concepto de fuerza corresponde muy precisamente a la forma más notoria de CAUSALIDAD"[152].

A partir de esta perspectiva *intuitiva*, *pre-científica*, de la fuerza, fue posible conformar una cosmovisión general, una idea de mundo en donde los distintos fenómenos se articulan y a partir de la cual encontrarán finalmente su sentido, entendido éste ultimo tanto en su acepción de *orientación* como de *significado*. Así, una vez concebido el conjunto de *lo que es* como el engarce de una interminable cadena causal, habría sido posible reconocer los agentes activos dentro de este movimiento cósmico, los cuales permitirían explicar y justificar no sólo la salida del sol cada mañana, sino también la propia existencia humana y su devenir. Es en este sentido, como señala Rey, que la fuerza es deducida de un sujeto (causa) que provoca una transformación (efecto).

[148] Ibídem, 22.
[149] Ídem.
[150] Jesús Mosterín y Roberto Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 248.
[151] Ibídem, 249. Las cursivas son nuestras.
[152] Ibídem, 248-249.

Al igual que Rey, Mong-Hy sostiene que esta noción intuitiva de la fuerza puede ser identificada a la base de las consideraciones que los padres de la física moderna tenían respecto a dicha noción, quienes dieron "capital importancia a la *fuerza* como causa eficiente o principio del cambio"[153]. Esto quiere decir, siguiendo la clásica distinción de Aristóteles[154], que la fuerza sería entendida como el evento anterior que desencadena un cambio o movimiento. El énfasis dado aquí a la fuerza no está, por tanto, en la capacidad de un ser de llevar a cabo un movimiento o transformación determinado, sino específicamente en la acción misma que genera el cambio.

3

El epítome de este periodo de la física se encuentra en el trabajo de Newton, específicamente en las *Leyes del movimiento* y la *Ley de gravitación universal*, presentadas en 1687 en su libro *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*. A partir de ellos se funda el desarrollo de la mecánica clásica a través de un proceso de perfeccionamiento y formalización que se extenderá hasta el siglo XIX[155]. Su valor es haber sido la primera sistematización de leyes de la ciencia experimental que daba cuenta tanto de los fenómenos celestes como terrestres, lo que nos interesa no sólo porque nos entrega un primer antecedente moderno del intento de Bataille para dar cuenta de un movimiento cósmico de la energía a través de un juego de fuerzas, sino también porque estas leyes se construyen sobre una serie de conceptos a los cuales nuestro autor recurre con el propósito de dar cuenta de diferentes fenómenos ligados al movimiento de la energía.

Las *Leyes del movimiento* se componen de tres principios que explican el movimiento y las relaciones entre los cuerpos. La primera de ellas es la *ley de inercia*, que establece que "todo cuerpo persiste en su estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta, salvo en cuanto es compelido a cambiar su estado por fuerzas impresas"[156]. Esto quiere decir que un cuerpo no puede cambiar por sí solo su estado o posición inicial, pues ello sólo es posible en la medida que otro cuerpo aplique sobre él una fuerza *externa*. Para

[153] Ibídem, 249
[154] De acuerdo al análisis de Aristóteles en la *Metafísica*, existen cuatro tipos de causas que permiten entender el vínculo entre las cosas: "la materia de la cual están hechas (causa material), el evento anterior que los desencadena (causa eficiente), la forma del vínculo (causa formal) y el objetivo del proceso (causa final)". Ibidem, 828.
[155] Alberto de la Torre, *Física cuántica para filo-sofos* (México D.F: Fondo de cultura económica, 2000), 37.
[156] Mosterin y Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia,* 326.

que ese cambio sea efectivo, es necesario que la fuerza externa sea capaz de superar la *inercia* del cuerpo, es decir "su *resistencia* a la aceleración o deceleración por fuerzas impresas"[157]. En este sentido, la fuerza consiste en una oposición entre dos partes, lo que permite comprender desde ya el carácter *relacional* de esta noción. Es necesario considerar, además, que la resistencia de un cuerpo depende directamente de su masa, puesto que es sobre ella que la gravedad ejerce una fuerza, que es designada *peso*. Por tanto, a mayor masa, más peso, lo que supone una mayor resistencia.

La segunda ley es la *ley del movimiento*, o *principio fundamental*, que sostiene que el cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa y ocurre siguiendo la línea recta en que esa fuerza se imprime[158]. Este principio establece, por un lado, la *simetría* existente entre la fuerza que se aplica a un cuerpo y la aceleración o transformación de éste, análogo a lo que veíamos a propósito del ejemplo de la bomba de agua dado por Descartes. Por el otro lado, da cuenta de la fuerza en tanto que *magnitud vectorial*, lo que significa que, como tal, no se define con un valor determinado, como ocurre con la temperatura, sino que ese valor va necesariamente asociado a una *dirección*. Es por esto que la fuerza mide la razón de cambio del momento lineal entre dos cuerpos, cambio que se puede anticipar, como ocurre en el caso del billar a partir de la proyección de rectas imaginarias. Este juego de relaciones es el que da cuenta del carácter relacional de la fuerza, al que aludíamos anteriormente, pues establece un vínculo de causalidad entre dos fenómenos en tanto que *causa eficiente*.

Si la ley de inercia establece la necesidad de fuerzas externas para justificar el movimiento de los cuerpos, el *principio fundamental* se refiere específicamente a lo que podríamos entender como la magnitud de los cambios o de las transformaciones que tienen lugar cuando se aplica una fuerza. Alberto de la Torre ilustra esto aludiendo al caso en que un cuerpo choca con algún objeto y libera una cantidad de energía cinética que "queda de manifiesto en los daños y deformaciones producidos"[159]. El daño provocado será proporcional a la cantidad de energía potencial, la cual podría aumentar gracias *a la acción de una fuerza externa que efectúa un trabajo sobre dicho cuerpo*, aumentando su velocidad[160]. Esto es lo que sucede cuando damos más impulso a algún objeto que ya está en movimiento. Si "la *energía* de un sistema se define habitualmente como su capacidad

[157] Ibídem, 358-359. Las cursivas son nuestras.
[158] Ibídem, 326.
[159] De la Torre, *Física cuánta para filo-sofos*, 28.
[160] Ídem.

para ejecutar TRABAJO"[161], la fuerza aquí funciona como un *puente* entre la energía y el trabajo. Dicho de otra forma, la fuerza es propiamente la que realiza la *metamorfosis* de un tipo de energía a otra. La fuerza es la acción que pone en tensión las partes que relaciona, aquella que aplica la fuerza y la que se resiste. Por ello, sólo habrá movimiento de energía en términos mecánicos a partir de esta tensión.

Sin embargo, de toda aplicación de fuerza no se sigue necesariamente un trabajo. Como afirma Marcel Boll, "la notion de travail combine intimement les idées de force et de déplacement"[162], de tal manera que si no hay desplazamiento no hay trabajo. En este sentido, éste dependerá de la relación entre las partes en juego, no sólo de una de ellas. Se podría afirmar que esto se debe a que la energía potencial, que es la energía "aún no realizada, que existe en las fuerzas aplicadas al cuerpo y que eventualmente se transformará en energía cinética"[163], no es suficiente. Pero esta insuficiencia se entiende sólo en relación al objetivo de la tarea, a las características del objeto que se quiere mover. Si imaginamos una situación en que un adulto y un niño intentan mover un objeto de gran tamaño, lo más probable es que en el primer caso la fuerza sobrepase la resistencia y haya movimiento, es decir *trabajo*, mientras que en el segundo caso la resistencia será mayor a la fuerza, por lo que nos encontraremos frente a un caso de *trabajo nulo*. Pese a no haber trabajo, existe claramente un gasto de energía que podría considerarse inútil puesto que, desde el punto de vista del objetivo inicial (mover el objeto), esa energía es desperdiciada. Sin embargo, esta inutilidad es relativa, porque es posible obtener beneficios de la aplicación de la fuerza, como puede ser la creación de musculatura a través de la tensión[164].

La tercera ley de movimiento, o *principio de acción y reacción*, establece que "a toda acción se opone siempre una reacción igual y contraria; esto es, las acciones recíprocas que dos cuerpos ejercen el uno sobre el otro son siempre iguales y se dirigen en sentidos contrarios"[165]. El ejemplo más claro es lo que ocurre cuando chocan dos cuerpos que flotan sobre el agua. La fuerza que cada uno ejerce sobre el otro es la misma que los aleja. Cuando los volúmenes no son proporcionales, como ocurre en el choque de una pequeña barcaza y un buque petrolero, la fuerza que el más pequeño ejerce sobre el grande será la

[161] Mosterin y Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia,* 184.
[162] Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?,* 52. Ver nota 167.
[163] De la Torre, A., *Física cuánta para filo-sofos*, 29.
[164] Esta es la base de los ejercicios isométricos, en donde el trabajo se obtiene de la *tensión* de los músculos sin llevar a cabo ningún movimiento.
[165] Mosterin y Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia,* 326.

misma que lo impulsará en sentido contrario. De este tipo de relaciones surgirá la noción de *acción*, que Alberto de la Torre define como "la capacidad que el sistema tiene de modificar su entorno y de interactuar con otros sistemas físicos"[166]. De acuerdo a esto, los sistemas físicos se diferencian en función del *valor de acción* que puedan tener, de lo que se sigue que "un valor grande de acción puede modificar fuertemente a otros de pequeño valor sin sufrir grandes alteraciones" [167]. La acción producirá un trabajo, por tanto, en función del *valor de acción*, el cual sólo puede ser determinado dentro de un juego de relaciones, es decir considerando la magnitud de los objetos que se relacionan.

Otro de los aspectos que entran en juego en este principio es el tiempo. La acción es una cantidad de energía que es utilizada en una cantidad de tiempo determinado, pero de la cual no se asume necesariamente que produzca un trabajo. Cuando ello ocurre, se establece una distinción entre procesos más rápidos y otros más lentos, lo que define la *potencia* de un sistema –se trate de un obrero, un animal de carga o una máquina–, que es un promedio entre el trabajo y el tiempo utilizado[168]. A diferencia de la fuerza y del trabajo, la potencia hace intervenir el tiempo. Una máquina será más potente que otra si es capaz de obtener el mismo trabajo a mayor velocidad, y su potencia dependerá de la intensidad y de la velocidad con la cual lleva a cabo una acción.

4

Teniendo todos estos elementos a la vista, nos parece oportuno volver sobre la noción de *violencia* presentada por Bataille en su conferencia de 1948 "Esquema de una historia de las religiones", a la que hemos hecho referencia en el capítulo anterior. Para nuestro autor, sólo "a partir del momento en que se plantea un obstáculo, en que se determina un límite para la violencia, la violencia existe"[169]. En esta descripción general hemos identificado dos partes, una *pre-violencia* y una *violencia*, diferenciándolas por el hecho que la última surge como resultado del *choque* con un obstáculo. Utilizando el lenguaje que hemos ido presentado en este capítulo, diremos que la violencia podría ser entendida como energía, en la medida que se trata de una *capacidad* de generar una transformación, que puede o no ser reducida a la forma de trabajo. Pero también podría ser entendida como fuerza, en el sentido que supone necesariamente el choque (con un obstáculo), lo que se traduce en una *tensión* entre fuerzas contrarias (una que fuerza y otra que resiste).

[166] De la Torre, *Física cuánta para filo-sofos*, 32.
[167] Ídem.
[168] Véase Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?*, 68-71.
[169] Bataille, *Religión Surrealista. Conferencias 1947-1948*, 89.

Lo que nos interesa establecer por ahora a partir de esta identificación es que la violencia, al igual que la fuerza y la energía, es un concepto relacional, que responde a la misma lógica que hemos descrito a propósito de la mecánica. De ahí que se pueda hablar de una *mecánica de la violencia*. Desde este punto de vista, el concepto de *valor de acción* nos parece útil, pues nos permite comprender al menos dos tipos de relaciones de tensión o de violencia. Diremos que la relación es simétrica si la tensión se mantiene, lo que significa que ambas partes se mantendrán en un estado de *desgaste* de energía constante. Si se trata de una relación disimétrica, se pueden dar dos alternativas, o que la fuerza sea inútil frente a la resistencia del obstáculo, o que éste sea finalmente sobrepasado por un exceso de fuerza. En el caso del pensamiento batailleano, sobre todo en relación a lo que desarrollaremos más adelante a propósito de la noción de *impotencia*, la violencia sitúa al ser humano siempre dentro de una relación asimétrica en donde debe vérselas con un movimiento impersonal que lo trasciende, con una pérdida inevitable frente a la cual no puede hacer nada (volveremos sobre esto en el cuarto capítulo de este trabajo).

5

A partir de aquella definición general de violencia propuesta por Bataille es posible identificar al menos tres tipos de violencia, cada una de las cuales es definida por sus propias fuerzas y límites. Estos tres tipos son *la violencia de naturaleza* y *la violencia animal*, a las cuales haremos referencia a continuación, y *la violencia humana*, sobre la que volveremos en el tercer capítulo de este trabajo.

En el caso de *la violencia de la naturaleza*, la tensión es provocada por el choque de elementos orgánicos e inorgánicos que no responden necesariamente a una voluntad. La violencia se manifiesta, por ejemplo, después de una tormenta, en la destrucción dejada por un ciclón. En *La parte maldita*, Bataille limitará los márgenes en donde esta violencia tiene lugar a la *biósfera*, que comprende "el espacio accesible a la vida"[170]. Por su parte, *la violencia animal*, que ciertamente forma parte de la naturaleza, se difererencia de ésta en el hecho que aquella se manifiesta bajo la forma de una *crisis* o *sentimiento de sí*, que Bataille reconoce en las experiencias límites de la muerte y de la reproducción –donde también considera las experiencias análogas de la división y fusión celular[171]. Dicho

[170] Bataille, *La parte maldita*, 65.

[171] "El espermatozoide y el óvulo se encuentran en el estado elemental de los seres discontinuos, pero se *unen* y, en consecuencia, se establece entre ellos una continuidad que formará un nuevo ser, a partir de la muerte, a partir de la desaparición de los seres separados. El nuevo ser es él mismo discontinuo, pero porta en sí el pasaje a la continuidad: la fusión, mortal para ambos, de dos seres distintos". Ibídem, p. 18.

sentimiento de sí es provocado por la transición o deslizamiento desde un estado de *discontinuidad*, que define la existencia aislada limitada de un organismo, hacia la desaparición o pérdida en la *continuidad*.

En su tesis doctoral titulada *Analyse de la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille*, Anthony Horrie distingue continuidad y discontinuidad a partir de una oposición entre dos formas de *continuum*: el *continuum intuitivo* y el *continuum aritmético*, tomada del trabajo del matemático y economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen. La continuidad, para Horrie, responde a lo que Georgescu-Roegen denomina el *continuum intuitivo*, que es entendido como *un todo sin costura* (tout *sans couture*) y que responde a las formas del tiempo, el espacio e incluso de la naturaleza[172]. De acuerdo a esto, se trata de "un tout continu qui n'est pas réductible à 'une multiplicité de points indivisibles'" [173]. Por su parte, Horrie identifica la discontinuidad con lo que Georgescu-Roegen denomina el *continuum aritmético*, cuya estructura se asemeja, más bien, "a la de las perlas de un collar, pero *sin el hilo*"[174]. A diferencia del primero, este *continuum* da cuenta de un "agrégat d'eléments isolés directamente distinctics"[175], por lo que la realidad vista desde esta perspectiva, agrega el autor, se presenta como una sumatoria de elementos diferenciados, individuales, absolutamente diferentes los unos de los otros.

La distinción que desarrolla Horrie se basa, por tanto, en la existencia o no de límites. O más precisamente, en la capacidad de reconocerlos. La continuidad no posee límites que la parcelen, mientras que la discontinuidad se define precisamente gracias a ellos. Para Bataille, lo que define la discontinuidad son límites, o más específicamente *límites permeables* que permiten "el fluir (la inmanencia) de lo de fuera adentro, de lo de dentro afuera, que es la vida orgánica"[176]. Estos límites los reconoce en la piel de los mamíferos y en la membrana celular, en el caso de las células, los que hacen posible el ingreso de nutrientes y la expulsión de desechos, sean deyecciones albinas o excreción celular. A través de este flujo, la discontinuidad se encuentra sometida a los movimientos del *continuum*, pero siendo parte de él, conformándolo. Esto no significa que el surgimiento y la destrucción de la discontinuidad suponga, a su vez, una *crisis* de la continuidad. No

[172] Anthony Horrie, *Analyse de la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille* (Tesis doctoral dirigida por Fabrice Flipo, Université Sorbonne Paris Cité, 2018), 23.
[173] Ídem.
[174] Ídem.
[175] Ídem.
[176] Bataille, *Teoría de la Religión*, 23.

sólo porque la continuidad por definición no posee límites que puedan entrar en crisis, sino también porque la falta o la incorporación de un ser aislado no la modifica, como sucedería si quitásemos una perla a un collar. La creación y la destrucción dentro de la continuidad no son, para Bataille, más que momentos álgidos del conjunto, que se comportan –en una imagen que se reitera en distintos momentos de su pensamiento– tal como las olas dentro del mar.

Uno de los aspectos a considerar en la distinción que presenta Horrie, es que a partir de ella no podríamos hablar propiamente de una violencia de la naturaleza ni del animal dentro del pensamiento batailleano, sino sólo desde una perspectiva humana. Esto porque sólo desde la perspectiva del *continuum aritmético* se puede ver *algo*. Esta posibilidad de identificar *algo* fue desarrollada por Bataille en *Teoría de la religión* a partir de las nociones de *útil* y trabajo. El trabajo, para nuestro autor, se inicia con el uso de las herramientas o útil, es decir con un objeto alejado, disponible, diferente de quien lo utiliza. Es por ello que nuestro autor sostiene que "el útil elaborado es la forma naciente del no-yo"[177], puesto que fue sólo a partir de él que el ser humano pudo tomar consciencia de su propia existencia como una realidad separada[178].

Sin embargo, lo que podríamos entender como un primer intento de ruptura de la continuidad dentro del pensamiento batailleano no se inicia propiamente con el trabajo ni el útil. En efecto, para nuestro autor la discontinuidad no es sólo un resultado de la puesta en marcha de una *consciencia clara y distinta*, al menos no en un primer momento. Si bien la animalidad se mantiene en una relación de intimidad o inmanencia con el mundo, de tal modo que nada rompe la *continuidad entre el mundo y el animal*[179], para Bataille esta continuidad se ve *afectada* por el *sentimiento de sí*. Por aquella *crisis* presente en todas las formas de vida discontinua, en todo ser limitado, en toda forma de vida aislada, de los organismos más sencillos a los más complejos. Como afirma nuestro autor,

> el ser tiene la experiencia interior del ser en la crisis que lo pone a prueba. La crisis del ser es su entrada en el juego, en un pasaje que va de la continuidad a la discontinuidad, o de la discontinuidad a la continuidad. El ser más simple tiene, admitámoslo, un sentimiento de sí mismo y de sus límites. Si esos límites

[177] Ibídem, 31.
[178] Georges Bataille, *La felicidad, El erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001), 292.
[179] Ibídem, 28.

> cambian, ese sentimiento fundamental le afecta; esa afección es la crisis del ser que tiene sentimiento de sí.[180]

Esta crisis animal se encontraría, por tanto, *a mitad de camino* entre las dos formas de continuum propuestas Georgescu-Roegen. A mitad de camino porque hay crisis, pero no consciencia. Por ello Bataille sólo podrá hablar de ella basándose en los datos que la experiencia humana puede aportarle. Y nuestro autor no oculta el gesto.

> He podido decir que el mundo animal es el de la inmanencia y la inmediatez: es que este mundo, que nos está cerrado, lo está en la medida en que no podemos discernir en él un poder de trascenderse […] debemos limitarnos a mirar la animalidad, desde fuera, bajo la luz de la ausencia de trascendencia. Inevitablemente, ante nuestros ojos, el animal está en el mundo como el agua en el agua[181].

En *El erotismo*, Bataille afirmará que "la sexualidad animal introduce un desequilibrio, y ese desequilibrio amenaza la vida; pero eso el animal no lo sabe. En él no se abre nada parecido a un interrogante"[182]. Aquella *interrogante* alude a la muerte y a la identidad que se establece con el paroxismo de la experiencia sexual que da su perfil propio al erotismo batailleano, es decir la fusión o desaparición de los amantes en el instante en que el deslizamiento los lleva hacia la continuidad. Para Bataille, esto puede ser también aplicado a todo ser discontinuo, a toda célula, aun cuando estos sean inconscientes de todo lo que está comprometido en aquel deslizamiento. Pero es sólo en la medida que está al tanto de lo que la crisis *significa* –o, más bien, de lo que implica–, que el ser humano será capaz de establecer una identificación entre *la «pequeña muerte» y la muerte definitiva* o *entre la voluptuosidad y el delirio al horror sin límites*[183], que define precisamente la experiencia del erotismo (volveremos sobre esto).

6

Desde nuestra lectura, lo que nos parece central en la exposición de Bataille respecto a la experiencia del *sentimiento de sí* no es tanto aquello que los seres discontinuos *no saben*, sino más bien la *tensión* que hemos identificado como una característica propia de la

[180] Bataille, *El erotismo*, 107.
[181] Bataille, *Teoría de la Religión,* 27.
[182] Bataille, *El erotismo*, 33.
[183] Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros* (Barcelona: Tusquets editores, 2000), 37.

violencia. En la medida que el ser discontinuo participa del movimiento de la vida y, como afirma nuestro autor en *El erotismo*, "la vida es movimiento, y nada en el movimiento está fuera del alcance del movimiento"[184], lo que se manifiesta a través de "la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción"[185] no es sino una imposición de ese mismo movimiento que no le es *propio*. Puesto que el animal no está en condiciones de reconocerla como tal, Bataille hablará de una "violencia impersonal que […] desborda desde fuera"[186] la vida discontinua. La *crisis* provocada por esta violencia impersonal puede ser considerada, por tanto, como la primera forma de violencia identificable dentro del pensamiento batailleano, la que comprende todas las formas de vida orgánica. En estos casos de tensión, el ser discontinuo, en la medida que participa del movimiento que él mismo *padece* –puesto que él mismo forma parte de la continuidad en la cual sus límites son violentados–, deviene *violencia encarnada*, es decir una contradicción en donde coinciden el límite (la discontinuidad) y el movimiento que lo sobrepasa (la continuidad). Como afirma el autor, en

> los momentos de plétora, en los que los animales son presa de la fiebre sexual, son momentos de crisis en su aislamiento. En esos momentos, *el sentimiento de continuidad relativa* entre animales de la misma especie, que no deja de mantener en un segundo plano, pero sin graves consecuencias, una contradicción de la ilusión discontinua, *es bruscamente revigorizado*[187].

Lo mismo ocurrirá en las experiencias cercanas a la muerte, en la lucha, de la cual el animal jamás se encontrará realmente fuera del movimiento de continuidad. Esta imposibilidad de salir de la inmanencia es lo que definió, para Bataille, la distancia infranqueable entre el ser humano y el animal. Si para el animal la muerte fue una experiencia del instante, reducida al momento de la lucha, para el ser humano será *también* lo que se le presenta en el futuro como una promesa, como un final inexorable. Para el animal, afirma Bataille,

> [n]ada viene a romper una continuidad en la que el miedo mismo no anuncia nada que pueda ser distinguido antes de estar muerto. Incluso la lucha de rivalidad es todavía una convulsión en la que, de las inevitables respuestas a los estímulos, se

[184] Bataille, *El erotismo*, 107.
[185] Ibidem, 96.
[186] Ídem.
[187] Ibídem, p. 137. Las cursivas son nuestras.

> desprenden sombras inconsistentes. Si el animal que ha sojuzgado a su rival no toma la muerte del otro como lo hace un hombre, que puede adoptar la actitud del triunfo, es porque su rival no había roto una continuidad que su muerte no restablece. Esa continuidad no estaba puesta en cuestión, pero la identidad de los deseos de los dos seres los opuso en combate mortal. La *apatía* que traduce la mirada del animal tras el combate es *el signo de una existencia esencialmente igual al mundo en el que se mueve como el agua en el seno de las aguas*[188].

En el epígrafe de su *Teoría de la religión*, Bataille, citando a Alexandre Kojève a partir de su lectura de la *Fenomología del espíritu* de Hegel, establece que *el deseo vuelve inquieto, empuja al ser a la acción*[189]. El deseo consiste en una presión que fuerza al ser a ir por algo que se encuentra más allá de sus propios límites, lo que revela el carácter menesteroso de toda existencia. Pero este deseo revela, además, la *potencia* del animal, entendida en su sentido más general, es decir como una capacidad de actuar. De acuerdo a Kojève, el Deseo humano y el Deseo animal se identifican en la medida que ambos tienden "a satisfacerse por una acción negadora, es decir transformadora y asimiladora"[190]. Sin embargo, en el caso específico del animal, el Deseo "constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más sentimiento que el de su vida"[191], lo que en términos concretos significará para Bataille que el animal parmencerá justamente en la inmanencia[192]. Esto quiere decir que la acción animal no está proyectada en el tiempo, como sucede en el caso del ser humano, en donde la acción transformadora se convierte en *proyecto humano*[193]. Para Bataille "sólo en los límites de lo humano aparece la trascendencia de las cosas con relación a la conciencia (o de la conciencia con relación a las cosas)"[194], lo que es posible con la aparición del útil, del objeto diferente a sí mismo, del *no-yo*. Por ello, el objeto, para nuestro autor, "tiene un sentido que rompe la *continuidad indistinta*, que se opone a la inmanencia o al fluir de todo lo que es, a lo que trasciende"[195]. Pero esto sólo es válido para el ser humano.

---

[188] Bataille, *Teoría de la religión*, 28-29. Las cursivas son nuestras.
[189] Cf. Ibidem, 7.
[190] Alexandre Kojéve, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Buenos Aires: La Pléyade, 1982), 3.
[191] Ídem.
[192] "He podido decir que el mundo animal es el de la inmanencia y la inmediatez: es que este mundo, que nos está cerrado, lo está en la medida en que no podemos discernir en él un poder de trascenderse. Una verdad tal es negativa, y no podremos sin duda establecerla absolutamente". Bataille, *Teoría de la Religión*, 27. Véase, además, *Supra*, p. 35, nota 201.
[193] Como afirma Kojève, la "transformación del mundo hostil en un proyecto humano de un mundo que esté de acuerdo con ese proyecto, se llama "acción", "actividad". Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, 5. La acción es esencialmente humana, agrega el autor, puesto que es *humanizadora*.
[194] Bataille, *Teoría de la Religión*, 27.
[195] Ibídem, 33.

Pese a su intensidad y al gasto de energía implicada, los momentos de crisis vividos no consiguen sacar al animal fuera de la inmanencia. Como afirma Bataille, "nada subsiste de ello en las conciencias vagas [del animal]: después de la crisis, la discontinuidad de cada uno de los seres está intacta. Es la crisis al mismo tiempo más intensa y más insignificante"[196]. En este sentido, la violencia experimentada por la discontinuidad es tanto el resultado de la "presión ejercida por la exuberancia de la vida"[197], que se hace sensible en contra del obstáculo que ofrece la discontinuidad, como un movimiento más de la continuidad, insensible, indiferente. Esta apatía es la que da cuenta de su carácter animal, *no humano*. Se trata de un deseo insensible, ciego, que Bataille reconoce también en la *teoría de la energía* de Sade, fundada sobre la negación radical del otro, la que da precisamente su carácter *inhumano* al pensamiento sadiano (volveremos sobre esto en el último capítulo).

II. Actio in distans

1

A partir de la exposición de las *Leyes del movimiento* de Newton hemos visto que una de las particularidades de la violencia de la naturaleza y de la violencia animal es que en ellas operaría una *mecánica* que pone en juego fuerzas y resistencias que se producen fundamentalmente a partir de un contacto físico. Esto no sólo en los efectos que deja una tormenta, sino también en las experiencias ligadas a la reproducción sexual y asexual y a la muerte. En este último caso, pese a la intensidad de las crisis a las cuales se pueda ver sometido el animal, su existencia siempre quedará reducida a la inmanencia del tiempo. Esto significa que la muerte jamás aparecerá como un destino, como algo lejano, como una promesa, como sucede con el ser humano, sino sólo como un *sentimiento de sí*.

Sin embargo, la mecánica newtoniana no se reduce sólo a un juego de oposición de fuerzas por contacto. En el ya citado *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, Newton propone su *ley de gravitación universal*, la cual establece que "la fuerza ejercida por una partícula sobre otra es directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de su distancia"[198]. Dicho de otro modo, los

[196] Ibídem, 144.
[197] Bataille, *La parte maldita,* 74.
[198] Jesús Mosterín, *Conceptos y teoría en la ciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 261.

cuerpos poseen la capacidad de influir unos sobre otros a través de fuerzas que operarían sin necesidad de contacto físico. Dicha capacidad dependerá de la masa de cada uno de ellos, mientras que la intensidad de la influencia variará en función de la distancia.

Una de las virtudes de esta ley es que con ella Newton consiguió incorporar bajo una misma regla fenómenos físicos que tenían lugar tanto en la tierra como fuera de ella, dejando ver que ambos escenarios conformaban finalmente una unidad. Es por ello que la *ley de gravitación universal* es considerada como el paso que permitió trascender los límites de la mecánica, los cuales se reducían inicialmente a "una física de los choques, excluyendo toda acción a distancia"[199]. Esto porque, como señalan Mosterín y Torretti, "la fuerza atractiva ejercida desde una partícula material sobre todas las otras […] actúa sin dilación sobre cada una de ellas, no importa cuán lejos esté"[200].

Dentro del juego de fuerzas que describe la *Ley de gravitación universal*, la masa puede manifestarse de dos formas, ya sea como *masa gravitacional activa*, es decir "como agente que genera el campo gravitacional", o como *masa gravitacional pasiva*, es decir "como agente que responde pasivamente a campos gravitacionales generados por otros cuerpos"[201]. Si bien es cierto que a partir de la simple percepción esto podría ser cierto en términos generales, esta distinción, que responde al mismo criterio de la diferenciación entre *valores de acción*, no es taxativa. Aun cuando la influencia de los cuerpos de mayor masa determina el comportamiento de cuerpos más pequeños a su alrededor, como ocurre en el caso del sol en el centro del sistema solar, ello no impide que cuerpos celestes de menor envergadura influya también dentro del movimiento del astro. En efecto, de acuerdo al principio de acción y reacción, es necesario que el sol también se vea afectado por la fuerza aportada, por ejemplo, por la tierra. Si bien es ésta la que orbita al sol, lo cierto es que ambos, sol y tierra, *giran en torno a un punto en común* que es definido por la distancia que existe entre ambos cuerpos celestes.

Para entender esto, es preciso señalar, en primer lugar, que cada cuerpo posee un *centro de masas propio*, que se entiende como el punto en el que se supone concentrada toda la masa de un cuerpo, como si se tratara de "una sola partícula de masa igual a la masa total

[199] Daniel Andler, Anne Fagot-Largeault y Bertrand Saint-Sernin, *Philosophie des sciences I* (Paris: Gallimard, 2002), 40.
[200] Mosterin y Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia,* 21.
[201] Alonso Sepúlveda, *Los conceptos de la física: evolución histórica* (Medellín: Universidad de Antioquía, 2003), 258.

del cuerpo" [202]. En el caso de una esfera perfecta, éste se encuentra en su centro, pero en un cuerpo irregular, como el cuerpo humano, se ubica en condiciones *normales* en la zona de la pelvis. Este punto difiere del centro de gravedad en la medida que éste depende de un campo gravitatorio –el centro de gravedad es el punto al que se aplica el vector peso del sistema, que es el resultado del vector peso de cada una de las partículas de ese cuerpo–, mientras que en el centro de masas no se considera el campo gravitatorio, sino sólo el cuerpo. En segundo lugar, debemos considerar que cuando pensamos en el movimiento de la tierra alrededor del sol, pensamos en un *sistema* específico de relaciones que posee *su propio centro de masas*. El centro de masas *del sistema*, en este caso, es un valor que surge de las relaciones que se establecen entre los cuerpos que componen dicho sistema, es decir es resultado de una relación. Dado que la masa del sol es mayor, el centro de masas del sistema se encuentra *dentro* del propio sol, pero no en su centro. Es esta pequeña distancia entre el centro del sol y el centro de masas del *sistema sol-tierra* la que manifiesta la influencia de nuestro planeta sobre el astro y la que hace que ambos cuerpos celestes giren en torno a un punto en común, que es donde se encuentra concentrada toda la masa del *sistema sol-tierra*.

Lo que Newton establece a partir de sus leyes es la posibilidad de comprender el universo como un sistema cerrado que operaría con una lógica interna, es decir como un *universo-máquina* autosuficiente. Una lógica *racionalista*, diremos con Roger Caillois, en el sentido que "le rationalisme se définit par une systématisation interne, par *un idéal d'économie dans l'explication*, par une interdiction de recourir à des principes extérieurs au système"[203]. No obstante, el problema del que adolecía la *Ley de gravitación universal* era que las fuerzas atractivas capaces de actuar a distancia eran algo problemático que no se podía dar por sentado fácilmente. No se trataba de algo propiamente racional. La cuestión se jugaba en el hecho que, pese a que Newton "podía predecir los efectos de la gravedad en la práctica, no pudo decir nada acerca del mecanismo por medio del cual actúa esa gravedad"[204]. En efecto, la ley respondía a un problema, pero abría otro: la *actio in distans* de cuerpos entre ellos.

[202] Mosterin y Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia,* 88.
[203] Citado en Ibídem, 59.
[204] Rogelio Parreira y Bianca Yanuba, "De Newton a Einstein: A debate el destino del universo", *Revista Digital Lámpsakos,* no. 3 (2010): 16-26, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3399427

2

De acuerdo a lo que señala John Henry, en su artículo "Isaac Newton y el problema de la acción a distancia", existe un común acuerdo entre los especialistas respecto al hecho que Newton no habría creído en *las acciones a distancia*[205]. Entre los especialistas, se encuentra el historiador de la ciencia británico A. Rupert Hall, quien redujo todo a un *malentendido*. De acuerdo al autor, pese a que "podría parecer que algunas frases de los *Principia* indican lo contrario, [Newton] no creyó que la gravedad fuera una propiedad innata de la materia, ni que dos masas pudieran atraerse mutuamente a distancia sin alguna relación"[206]. Por su parte, el filósofo e historiador de la ciencia francés de origen ruso Alexandre Koyré, afirmó en sus *Newtonian Studies* (1965) que es *bien sabido* que Newton no creyó que la gravedad fuera una "propiedad innata, esencial e inherente de la materia", puesto que "la atracción como acción a distancia a través del vacío sin mediación alguna […] era un completo absurdo en el que nadie podría creer"[207].

Sin embargo, de acuerdo a Henry, en distintos pasajes de sus escritos, como el que citamos a continuación, Newton afirma la existencia de la *actio in distans*,

> ¿No tienen las partículas diminutas de los cuerpos ciertos poderes, virtudes o fuerzas por los que actúan a *distancia*, no sólo sobre los rayos de luz para reflectarlos, refractarlos e inflexionarlos, sino también entre sí para producir gran parte de los fenómenos de la naturaleza? Pues es bien sabido que los cuerpos actúan entre sí por las atracciones de la gravedad, el magnetismo y la electricidad; y estos ejemplos muestran el tenor y curso de la naturaleza, y no hacen improbable que pueda haber más fuerzas atractivas que éstas.[208]

Lo que estaba en juego era saber si la gravedad era inherente a la materia, como algo esencial a ella. De ser así, el problema que esto suponía era la posibilidad de una interacción mutua entre cuerpos que se basaba en una consideración de la Naturaleza como un espacio donde "Dios puede dejar de actuar"[209]. Si se afirmaba que "la gravedad y otros principios de actividad eran esenciales e inherentes a la materia, entonces el

[205] John Henry, "Isaac Newton y el problema de la acción a distancia", *Estudios filosóficos*, no. 35 (2007): 189-226.
[206] Citado en Ídem.
[207] Citado en Ídem.
[208] Ídem.
[209] Andler, Fagot-Largeault y Saint-Sernin, *Philosophie des sciences* I, 57.

universo podía parecer capaz de seguir su curso sin el beneficio de guía divina"[210]. Para John Henry, este juego de fuerzas que anima a la materia sería la base invisible, escondida, que se encuentra a la base de la *Ley de gravitación universal* de Newton. Como una suerte de momento previo, o intuición desde la cual aquella habría surgido, pero que dejaba de todos modos abierto un problema de orden metafísico y teológico, en tanto que seguía siendo dependiente de un garante para el primer movimiento.

Para Henry, Newton jamás desechó la idea de Dios. Por el contrario, desde su perspectiva era necesaria para sostener que la gravedad, que hace posible la acción a distancia, era una propiedad inherente a la materia que "proporcionaba evidencia incontrovertible de la existencia de un Dios omnipotente."[211]. La gravedad, dentro de esta perspectiva, era creada por la *potentia ordinata* de Dios, quien se presentaba como garante del movimiento. En este sentido, la noción de *potentia ordinata*

> suponía (como una manera de asegurar la trascendencia de Dios) que en su mayor parte el mundo natural operaba en conformidad con causas secundarias, las cuales, aunque creadas por Dios, daban una buena medida de autonomía al mundo natural[212].

Desde esta perspectiva, la tarea de Dios consistía más bien en mantener un estado de cosas tal como se había establecido en la Creación, lo que comprendía también el mantenimiento *del poder de la atracción gravitacional* que él mismo les había dado a los cuerpos. En este sentido, que Dios se le presentara a Newton como la causa primera de dichos fenómenos no representaba ningún absurdo, pues daba cuenta de su *voluntarismo teológico*, doctrina teológica que pone su "énfasis en la arbitraria voluntad de Dios"[213] y, según la cual, Dios "podría dotar a la materia de cualesquiera cualidades y poderes que deseara"[214]. Esta posición se opone al *intelectualismo teológico*, que "sostiene que existen unos principios eternos e inmutables (por ejemplo, morales) a los que Dios debido a su bondad y sabiduría, se debía ceñir en el acto de la Creación"[215]. Esta fue precisamente la posición de Leibniz, quien en una carta al matemático y físico holandés Nicolaas Hartsoeker, afirmó

[210] Henry, "Isaac Newton y el problema de la acción a distancia", 189-226.
[211] Ídem.
[212] Ídem.
[213] Ídem.
[214] Ídem.
[215] Ídem.

> but it seems to me that the example of a planet, which goes round, and preserves its motion in its orb without any other help but that of God, being compared with a planet kept in its orb by the matter which constantly drives it towards the sun, plainly shows what difference there is between natural and rational miracles, and those that are properly so called, or supernatural; or rather between a reasonable explication, and a fiction invented to support an ill-grounded opinion. Such is the method of those who say […] that all bodies attract one another by a law of nature, which God made in the beginning of things[216].

Desde la postura de Henry, el argumento de la *potentia ordinata* permitía a Newton conservar un estado de cosas basado en el sistema teológico, la Creación, pero también justificar de manera lógica la existencia de aquellas fuerzas desconocidas que daban cuenta del comportamiento de los planetas y de las cosas sobre la tierra. Esta manera respondía a la forma de la mecánica establecida en las leyes del movimiento, pero con el añadido de la acción a distancia, entendida como una capacidad de la materia que dependía de la *omnipotencia* divina, primordial en el teísmo de Newton[217]. En este sentido, se establecían *dos niveles de realidad*, uno que podríamos llamar divino, más general, y el mundo mecánico, físico, descrito por las leyes de Newton, lo que supone una concepción dual de la realidad y de las fuerzas que entren en juego en ella. Se tratarían de dos formas de fuerzas diferentes pero que compartirían un mismo origen (Dios). Como sostiene Henry, desde esta perspectiva no habría "ninguna contradicción lógica al declarar que a la materia se le podría dar el poder de atraer otra materia a través de un espacio vacío en el intermedio[218], pues se trataría de una explicación que se apoya en la existencia de dos mundos diferentes, el divino y el mecánico.

Pero esta explicación no cierra el caso de la *actio in distans* de una vez por todas. De acuerdo a lo que expone Bertrand Saint-Sernin en *Philosophie des sciences*, las bases sobre la cual se fundaría la *Ley de gravitación universal* se encontrarían en la alquimia, área de interés de Newton que permaneció por mucho tiempo oculta. De acuerdo al autor, "Newton conocía toda la literatura alquímica griega, árabe, de la Edad Media y del Renacimiento. Él había leído los alquimistas aristotélicos, neo-platónicos y mecanicistas […] En fin, su cultura alquímica era considerable"[219]. Es teniendo esto a la vista que el

[216] Citado en Alexandre Koyré, *Newtonian Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), 141.
[217] Henry, "Isaac Newton y el problema de la acción a distancia", 189-226.
[218] Ídem.
[219] Andler, Fagot-Largeault, y Saint-Cernin, B., *Philosophie des sciences* I, 41.

economista británico John Maynard Keynes afirmó, en una conferencia dictada en 1946 titulada "Newton, the man", que "Newton ne fut pas le premier des rationalistes. Il fut le dernier des magiciens"[220].

En efecto, en la ya citada carta a Hartsoeker, Leibniz afirmó,

> [t]hus the ancients and the moderns, who own that gravity is an *occult quality*, are in the right, if they mean by it that there is a certain mechanism unknown to them, whereby all bodies tend towards the center of the earth. But if they mean, that the thing is performed without any mechanism, by a simple *primitive quality*, or by a law of God, who produces that effect without using any intelligible means, it is an unreasonable occult quality, and so very occult, that 'tis impossible it should ever be clear, tho' an Angel, or God himself, should undertake to explain it[221].

A diferencia de lo que expone Henry, la especialista en los *estudios ocultos* de Newton, Betty Jo Teeter Dobbs, señala que el físico inglés se habría alejado de la figura de Dios a partir del momento que su sistema dinámico de la naturaleza incorporó las fuerzas reveladas a través de su trabajo alquímico, en el que las partículas primitivas se le presentaban como rodeadas de dos esferas de fuerza. Para Dobbs,

> [a] una muy corta distancia, la fuerza de atracción prevalecía, pero su esfera de acción (*influence*) no iba más allá de una distancia extremadamente reducida. Cuando dos partículas estaban demasiado cerca para que la fuerza de atracción reinara, ésta ligaba una a la otra; si, al contrario, estas partículas estaban agitadas por el calor o por otros factores que las alejaban la una de la otra, la fuerza de repulsión tomaba la delantera. La esfera de acción (*influence*) de la fuerza de repulsión se extendía mucho más lejos y era dominante en todo punto, más allá del muy pequeño alcance de la fuerza de atracción[222].

---

[220] Ibidem, 39-40

[221] Citado en Koyré, *Newtonian Studies*, 141. Lo interesante aquí de la palabra elegida por Leibniz, *occult*, es que su uso está relacionado "to magical powers and activities, such as those of witchcraft and astrology" ("Occult", *Diccionario Cambridge*, consultado el 28 de mayo, 2023, https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html), a diferencia de lo que simplemente *no es conocido* (*unknown*) o de lo que *está oculto* (*hidden*).

[222] Citado en Andler, Fagot-Largeault, y Saint-Cernin, B., *Philosophie des sciences* I, 44.

La explicación de Dobbs supone un acercamiento a lo macro a partir de la descripción de lo más pequeño, es decir en una dirección que es inversa a la descrita por Henry, que supone la organización del conjunto a partir de un elemento aún mayor. De acuerdo a lo que afirma Saint-Sernin, lo central aquí es que las fuerzas atribuidas a la materia no eran consideradas como un *don*, sino como "una idea química, relativa a la constitución de la materia, tal como los alquimistas y los químicos la experimentaban en laboratorio, que Newton, en los años 1679-1680, hizo extensiva al movimiento de los astros en una perspectiva dinámica"[223]. Estas consideraciones establecen, finalmente, que la naturaleza en su conjunto no sería sino aquella *máquina-universo*, un *sistema*, "en el sentido que la astronomía y la física de Newton dan a este término, es decir un conjunto de realidades unificadas por un mismo cuerpo de leyes fundamentales, comprendiendo los átomos más pequeños como los cuerpos celestes más alejados y los más macizos" [224].

Con el desarrollo de la ciencia a principios del siglo XX, específicamente con la presentación de la *Teoría de la relatividad* de Albert Einstein, la *actio in distans* asumida por Newton será finalmente superada. Pese a que la *Ley de gravitación universal* sigue siendo utilizada como una regla precisa que permite calcular, por ejemplo, el ingreso de vehículos espaciales a nuestra atmósfera, a partir de los descubrimientos del físico alemán dicha ley fue revocada como medio de explicación. Lo que la *Teoría de la relatividad* establece es que la gravedad no es resultado de una serie de fuerzas que interactuaría a distancia, sino más bien el efecto de la geometría curva del espacio-tiempo. Lo interesante aquí es que dicha curvatura es de todos modos considerada como un resultado de la influencia de los cuerpos masivos. De acuerdo a lo que exponen Rogelio Parreira y Bianca Yanuba, la teoría de Einstein predice que "cualquier objeto masivo, debido a su atracción gravitatoria, curvaría la trayectoria de cualquier cosa que pasara cerca de él"[225]. Si bien esto era algo que la *Ley de gravitación general* podía también explicar, la diferencia radicaba en que, mientras Newton explicaba las curvas en el desplazamiento de los planetas y cometas a través de un juego de fuerzas entre cuerpos, Einstein estableció que "es el propio entramado del espacio que se comba por efecto de la gravedad"[226].

[223] Ibídem, 42.
[224] Citado en Ibídem, 72-73.
[225] Parreira y Yanuba, "De Newton a Einstein: A debate el destino del universo", 16-26.
[226] Citado en Ídem.

3

Como hemos visto en el capítulo anterior, Bataille se mostró interesado en una concepción unificadora del cosmos que encontraba su cohesión en el movimiento de energía, el que fue desarrollado sobre todo en el mito de *El ojo pineal*. Lo que define el mito no es sólo el movimiento energético, sino también la relación que se establece entre el Sol y los distintos elementos y sistemas que pueblan la Tierra. Es a partir de este interés que Bataille propone en *El límite de lo útil* –primera versión de *La parte maldita*– una descripción del comportamiento de los *sistemas estelares* a partir de la distinción entre dos tipos de movimientos fundamentales. Por un lado, el *movimiento general* que anima al conjunto, en donde "el sistema solar añade a la rotación de la estrella-núcleo el torbellino de los planetas: estos planetas giran ellos mismos en ocasiones rodeados de anillos o de satélites que giran a su vez"[227]. Y por el otro, el *movimiento íntimo* que anima a cada cuerpo celeste. *Si nos atenemos a la ciencia*, afirma Bataille, podemos reconocer que "cada uno de los cuerpos celestes del sistema, además del movimiento que le une al conjunto, está animado por un 'movimiento íntimo', de una *actividad característica de la masa* de la que está formado"[228]. En el caso del sol, su movimiento íntimo consiste en "la continua proyección en el espacio de una parte de su sustancia, bajo la forma de luz y de calor (la energía prodigada de este modo procedería de una destrucción interior de su sustancia)"[229].

Pese a las *libertades* tomadas por Bataille durante el periodo de producción del proyecto *La parte maldita*, la descripción que presenta del movimiento íntimo solar se apoyaba en los resultados que se extraían del desarrollo de la ciencia. Específicamente, del trabajo del propio Einstein y del francés Paul Langevin, quienes establecieron la identificación entre energía y materia, o más precisamente lo que Boll llama "la matière considérée comme *une forme particulière* de l'énergie"[230]. Para Boll,

> *la matière est de l'énergie localisée dans l'espace sous une forme extraordinairement condensée* ; les constituants de la matière sont des particules électrisées de signe contraire –électrons et protons. Toute la réalité n'est que

[227] Bataille, *El límite de lo útil*, 16.
[228] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[229] Ídem.
[230] Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?*, 60. Las cursivas son nuestras.

> matière et rayonnement, la matière étant, sans doute, elle-même intégralement transformable en rayonnement et vice versa[231].

La identificación entre masa y materia se enmarca dentro de la *Teoría de la relatividad* especial, a partir de la cual Einstein postuló la *velocidad de la luz* como un valor constante, independiente de la posición o movimiento de un observador, y en donde el espacio y tiempo absolutos eran invalidados. Esto significa que tanto "las dimensiones de un objeto y la duración de un acontecimiento no son valores fijos, [sino que] sólo pueden determinarse si se considera el movimiento de su marco de referencia con relación al observador"[232]. A partir de estas consideraciones, se establece que "si un objeto se mueve a una velocidad cercana a la de la luz su masa se incrementa proporcionalmente a su energía cinética"[233], de lo que se deduce que sus propiedades son intercambiables. Einstein expresó esta conclusión con la ya mentada ecuación E=mc2, "en la que E es la energía contenida en un objeto, m su masa, y c la velocidad de la luz[234].

Fue sobre la base del trabajo de Einstein que, en 1920, el científico Arthur Eddington –a quien Bataille cita en *El límite de lo útil* y en su artículo "Cuerpos celestes"– pudo establecer una explicación del comportamiento del sol y del modo en que se produce la energía que éste libera. De acuerdo a Eddington, la energía liberada por el sol en forma de luz y calor es resultado de una fusión de núcleos de hidrógenos en helio (a razón de 620 millones de toneladas métricas de hidrógeno por segundo). En la medida que las tres cuartas partes de la masa solar está compuesta por hidrógeno, la fusión que permite dicha liberación energética supone necesariamente una pérdida de la masa solar. A partir de este dato, Bataille no habría tenido problemas en ver ahí un *sacrificio*, un acto de darse voluntariamente sin esperar nada a cambio. En este sentido, el descubrimiento y develamiento del funcionamiento de la energía atómica permitía imaginar no sólo la proyección de un excedente perpetuo de retorno de energía, como habría hecho Ambrosino a ojos de Stoekl, sino también identificar ese fenómeno con la producción de energía atómica controlada en centrales nucleares. Todo esto entendido como manifestaciones análogas del comportamiento de la energía y que, a lo ojos de Bataille, le daba al astro toda su *gloria*.

---

[231] Ibídem, p. 61.
[232] Citado en Parreira y Yanuba, "De Newton a Einstein: A debate el destino del universo", 16-26.
[233] Ídem.
[234] Ídem.

A diferencia de lo que ocurre con el sol, la tierra no es capaz de proyectar su sustancia bajo la fuerza de luz y de calor, puesto que no se trata de un *cuerpo celeste luminoso*, sino de uno *iluminado*. Mientras los primeros son capaces de emitir luz propia, los segundos emiten luz, pero sólo como reflejo de la emitida por otros, como sucede, también, con la luna. De acuerdo a lo que señala Bataille, aun cuando todos los cuerpos celestes se componen de átomos, "el átomo de un cuerpo brillante –al menos en una estrella de temperatura elevada– se encuentra directamente *en la fuerza* de la masa y del "movimiento íntimo" de la estrella"[235]. La fuerza a la que alude Bataille es una *fuerza central* que es precisamente la que se encarga de hacer del sol un conjunto unitario y homogéneo en constante fusión. A diferencia de lo que ocurre en el sol, el átomo de la superficie terrestre "se encuentra libre de la fuerza central" [236], de tal manera que los átomos dispuestos sobre la superficie terrestre se comportan como "potencias muy pequeñas y en cierta medida autónomas" [237] que se entregan a un proceso de diferenciación constante.

Como señala Cédric Mong-Hy, Bataille entendió aquel proceso terrestre de diferenciación progresiva a través de la noción de sistema. En tanto que parte de ese conjunto, pudo definir al propio ser humano como un *sistema complejo* cuya existencia no se reduce a la suma de órganos de los cuales está formado, sino a la puesta en relación y al rebasamiento de las propiedades individuales de cada uno de sus componentes. Esto es análogo, afirma el autor, a lo que sucede, por ejemplo, con "una máquina, como un televisor, [que] es un ensamble de circuitos integrados y de transistores cuya interrelación permite la creación de imágenes animadas y sonorizadas"[238]. Pero este sistema complejo que es el ser humano no se reduce a la relación de los elementos que le son constitutivos, sino que supone también su participación dentro de un sistema más amplio, y por ello más complejo. En este sentido, afirma Mong-Hy, el "ser humano, como el átomo o la célula, son sistemas de pleno derecho que, de un punto de vista macroscópico, aparecen cada uno como elementos constitutivos de sistemas más grandes a los que están indefectiblemente ligados"[239].

[235] Bataille, *El límite de lo útil*, 16-17.
[236] Ibídem, 17.
[237] Ídem.
[238] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 61-62. La traducción es nuestra.
[239] Idem.

En *El límite de lo útil*, Bataille señala,

> [l]a superficie de la tierra está formada de moléculas; toda molécula une un cierto número de átomos. Generalmente las moléculas se unifican ellas mismas, formando grupos de naturaleza coloidal o cristalina. Son los coloidales los que se reúnen para conformar la individualidad autónoma del ser vivo: la planta, el animal, el hombre escapan de esta manera al movimiento general del mundo, ellos constituyen, cada uno por sí mismo [pour soi], pequeños mundos aparte. Los animales pueden, por cierto, congregarse los unos a los otros. Los hombres se reúnen en pequeños grupos y los pequeños grupos en grupos más grandes, y después en Estados[240].

La organización de estos sistemas estructura la *pirámide* a partir de la cual Bataille organiza su cosmos. En su artículo "El laberinto", aquella figura sirve como estructura sobre la cual es dispuesta "la multitud de los seres que se componen a partir de la inmensidad de la materia más simple"[241]. Sin embargo, es necesario recorrar que, para Bataille, la pirámide no sólo representó un lugar de orden, sino también el lugar sagrado donde "la pasión que hacía correr la sangre […] llevaba generalmente al mundo azteca a hacer un uso improductivo de una parte importante de los recursos disponibles"[242]. Para nuestro autor, la pirámide fue el lugar donde tenía lugar el "momento agudo en el ciclo de prodigalidades" [243], desde sacrificios hasta otras formas menos sangrientas, como la risa. Dentro del pensamiento batailleano, la risa tiende un doble sentido, es la "expresión del recorrido de los movimientos de *atracción* a través de un campo humano"[244], como así también el medio de *descomposición* que cuestiona "los conjuntos a través de los cuales funciona" [245]. La risa consiste en una "suerte de descarga de un exceso de energía"[246] , una forma de *metamorfosis energética*, diremos, que "recorre la pirámide como una red de olas sin fin que se reanudaran en todos los sentidos"[247] sin respetar

[240] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 118. La traducción es nuestra.
[241] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 218.
[242] Bataille, *La parte maldita*, 99.
[243] Ídem. En este sentido, Marisa García señala, "Así, «sus conocimientos de arquitectura les servían [a los aztecas] para edificar pirámides en la cima de las cuales inmolaban seres humanos», dirá (1987: 82, figura 32). Pero esas pirámides no eran usadas como tumbas, para cubrir la muerte, sino que eran el escenario desde el cual se desplegaba ante los ojos de todo el pueblo el espectáculo sangriento de los sacrificios humanos." Marisa García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2014), 126.
[244] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 224. Las cursivas son nuestras.
[245] Ibídem, 224-225.
[246] Denis Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)* (Francia: Gallimard, 1995), 137.
[247] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 225.

jerarquías. En el primer caso, la risa da cuenta de una alegría que es compartida en torno al *ridículo* en el que cae una persona (la risa común del auditorio al ver una "mosca sobre la nariz de un orador"[248]), mientras que, en el segundo caso, la risa se desencadena en el instante en que una autoridad *deja ver lo precario* de su supuesta autoridad ("las muecas pueriles del padre que divierten a su hijo"[249]).

La pirámide, como veremos en más detalle en el siguiente capítulo, le permite a Bataille organizar a los seres en función de su nivel de complejidad, pero sólo para exponerlos a un desencadenamiento en donde todo es puesto en crisis. Bataille concibió la energía como un flujo unitario que recorre el cosmos y desde el cual surge cada uno de los sistemas que lo componen. Puesto que la energía es constitutiva de todas las formas de existencia, *somos energía solar, rayos solares*[250], afirma nuestro autor. Y "no hay que tomar esta declaración por una oscura metáfora poética, sino como una realidad concreta"[251], como sentencia Mong-Hy, puesto que nuestro origen solar establece una de las fuerzas que dominan nuestra existencia. Pero si bien es cierto que, para Bataille, "[l]'énergie solaire que nous sommes est une énergie *qui se perde*"[252], nuestro autor señaló nuestro aspecto terrestre. A diferencia de lo que ocurre en el sol, donde las párticulas tiende a fusionarse forzadas por una fuerza central que las somete, sobre la tierra la tendencia es a resistir la fusión, la pérdida. Es por ello que todos los organismos que emergen sobre la tierra se encuentran sujetos a dos movimientos íntimos contradictorios, uno solar y otro terrestre. El ser humano comparte esta condición con el resto de los organismos, pero sólo él tomará consciencia de la crisis asociada a esa tensión.

[248] Ibídem, 33.
[249] Ibídem, 225.
[250] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 10.
[251] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 49-50.
[252] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VII*, 10.

Tercera parte:
Termodinámica de la violencia

I. Violencia como energía innoble

1

Con el desarrollo de la ciencia entre fines del siglo XIX y principios del XX, la imagen del universo como una gran máquina cíclica fue desplazada. Esto a partir del descubrimiento de nuevas modalidades y transformaciones de la energía, tales como la energía térmica, la magnética, la química y la nuclear. Si en las dos primeras etapas de la historia moderna de la noción de energía de Rey las máquinas de peso sirvieron de modelo para pensar el *universo-máquina*, la creación de las máquinas a fuego o a vapor impondrán una nueva perspectiva que ampliará los márgenes de la noción mecánica de energía a formas que "no se traducen, que no se revelan por movimientos, inmediatamente al menos"[253].

Como señala Rey, entre los siglos XVIII y XIX era aceptada la *teoría del calórico*, que establecía que el calor era un "fluido inmaterial (sin masa) indestructible"[254] al cual se le atribuía la capacidad de dotar a la materia de calor. Como exponen Francisco Camelo y Sindy Rodríguez, esta teoría se basó en dos premisas fundamentales. La primera sostenía que *el fluido no se crea ni se destruye*, lo que implicaba que el calórico se encontraba presente en el medio en una cantidad constante. La segunda sostenía que "la cantidad de calórico transportado hacia o desde el objeto es directamente proporcional a la masa y a la temperatura del objeto"[255], lo que significaba, por su parte, que mientras más calórico era introducido en un cuerpo, más se calentaba. Esto suponía, a su vez, que "el calor específico de las sustancias materiales ordinarias se concebía como una medida de la capacidad de cada una para absorber esta sustancia calórica o *calórico*"[256]. Siendo esta capacidad limitada, una vez que este límite es alcanzado el fluido necesariamente *rebalsaría* ese cuerpo y comenzaría a *fluir en todas las direcciones*, lo que explicaba la radiación que se podía sentir alrededor de un cuerpo incandescente.

---

[253] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 21.
[254] Ibidem, 27.
[255] Francisco Camelo y Sindy Rodríguez, "Una revisión histórica del concepto de calor: algunas implicaciones para su aprendizaje", *Tecné, episteme y didaxis: Revista de la Facultad de Ciencia y Tecnología*, no. 23 (2008): 67-77.
[256] Mosterín y Torretti, *Diccionario de lógica y Filosofía de la ciencia*, 67.

Al igual que el éter y la electricidad, el calórico era considerado como un *fluido imponderable*, es decir una sustancia invisible que llena o recorre el espacio, pero que no puede ser pesada ni cuantificada. En 1751, en su libro *Experiments and Observations on Electricity*, Benjamin Franklin propone su teoría del *fluido eléctrico único*, que establecía que la electricidad era un fluido invisible a partir del cual se generaba todo fenómeno eléctrico. Para Franklin, la carga eléctrica de un cuerpo era posible porque "la materia eléctrica consta de partículas extremadamente sutiles que pueden penetrar en la materia común" [257]. Así, la posibilidad de todo fenómeno eléctrico dependía no sólo de su naturaleza *líquida*, sino también de la propia permeabilidad de la materia. Gracias a esto, señalan Mosterin y Torretti, un cuerpo "podía cargarse poco a poco de fluido eléctrico y luego descargarlo de golpe"[258] sobre otro cuerpo, siempre que éste se encuentre a una *distancia de descarga* adecuada, la que dependía de "la cantidad de fluido eléctrico contenido en los cuerpos, las dimensiones y las formas de los mismos, así como el estado del aire existente entre ambos"[259]. De acuerdo a Joaquín Summers, fue Franklin quien propuso el *principio de conservación de la carga eléctrica* al sostener que "un fenómeno eléctrico no viene acompañado de una creación o destrucción de la electricidad, [sino que] solamente permite una redistribución de la carga neta contenida en un cuerpo"[260].

Para Gerald Holton y Stephen Brush, el problema que planteó la teoría del calórico era si la ciencia podía hacerse cargo o no de "un fluido imponderable con propiedades materiales […] pero inaccesible a la experimentación directa e, incluso, a la contemplación *al faltar la característica más general de la materia, cual es el peso*"[261]. En este sentido, la existencia del calórico, por tanto, ponía a la ciencia en una situación similar a la que hemos desarrollado a propósito de la *actio in distans*, pues, al igual que la *fuerza oscura* descrita por Leibniz, el calórico no era medible en términos experimentales, aunque como principio era capaz de justificar diversos fenómenos naturales.

En este contexto, Rey destaca el trabajo del físico británico Benjamin Thompson (o Conde Rumford) (1753-1814), quien se mostró interesado en las relaciones entre el calor

[257] Citado en Joaquín Summers, "Benjamin Franklin. Tercer centenario de su nacimiento (1706-2006)", *100cias UNED*, no. 9 (2006): 130-138.
[258] Mosterín y Torretti, *Diccionario de lógica y Filosofía de la ciencia,* 67.
[259] Summers, J., "Benjamin Franklin. Tercer centenario de su nacimiento (1706-2006)", 130-138.
[260] Ídem.
[261] Gerald Holton y Stephen Brush, *Introducción a Los Conceptos y Teorías de Las Ciencias Físicas* (Barcelona: Reverte, 2004), 392. Las cursivas son nuestras.

y la materia, siendo uno de sus focos de atención la determinación del *peso del calor*[262]. A partir de sus estudios, Thompson llegó a la conclusión que entre ambos no existía relación alguna, por lo que afirmó que "todos los intentos para descubrir cualquier efecto del calor en el peso aparente de los cuerpos, serán inútiles"[263]. Sin embargo, a partir de estas experiencias pudo dar un primer paso en la identificación del calor y el trabajo, lo que será fundamental no sólo para la conformación de la termodinámica, sino también para echar por tierra la teoría del calórico. Como el propio Thompson narra, en 1798,

> [s]iendo yo recientemente encargado de la dirección del horadado de cañones en la fábrica del arsenal de Munich, quedé sorprendido por el grado considerable de calor [temperatura] que adquiere, en un tiempo muy pequeño, una pieza de latón cuando es perforada; y por la temperatura, todavía más elevada (mucho mayor que la del agua hirviendo, como comprobé por la experiencia) de las virutas metálicas provenientes de la perforación[264].

Si de acuerdo a la teoría del calórico el calor era un fluido presente *en* los cuerpos, lo que la experiencia de Thompson ponía en duda era su origen. La temperatura generada durante el proceso de perforación superaba lo que podríamos entender como la sumatoria de las temperaturas iniciales del taladro y del metal macizo a partir del cual se le daría forma al cañón. Esto quería decir que ni el metal ni el taladro tenían inicialmente la cantidad de calórico que se necesitaba para alcanzar la temperatura registrada durante y al final del proceso. Contrario a lo establecido por una de las premisas de esta teoría, lo que la experiencia demostraba a Thompson era que no existía una *conservación del calórico*, de tal manera que el calor generado no era resultado de una *redistribución del calor existente*. Con esto a la vista, la conclusión del físico británico fue que era el trabajo el que generaba el calor, es decir la fricción del taladro sobre el cañón. Esto significaba que el origen de la energía no era otro que el movimiento, de lo cual se podía establecer, por ejemplo, que "todo cuerpo golpeado, toda detención brusca del movimiento de un cuerpo contra otro que le obstaculiza y que no es perfectamente elástico, deja aparecer, en efecto, una cierta cantidad de calor"[265].

[262] Camelo y Rodríguez, "Una revisión histórica del concepto de calor: algunas implicaciones para su aprendizaje", 67-77.
[263] Holton y Brush, *Introducción a Los Conceptos y Teorías de Las Ciencias Físicas*, 392.
[264] Ibídem, 394.
[265] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 27.

Estas experiencias permitieron establecer una base para la *equivalencia entre el calor y el trabajo*, la que dentro del curso de la historia de las ciencias será finalmente establecida por James Prescott Joule (1818-1889), quien fue capaz de extraer calor a partir de la caída libre de un peso, lo que dio finalmente el golpe de gracia a la teoría del calórico. De acuerdo a la explicación de Marcel Boll, Joule se sirvió de un molino [moulinet] sumergido dentro de una cierta cantidad de agua que estaba conectado a un sistema de poleas y correas que era accionado por la caída libre de un peso. Al caer desde una cierta altura, el peso efectuaba un trabajo que accionaba las paletas del molino, lo que provocaba que el agua se calentara gracias a la energía calórica liberada por la frotación[266]. Para Boll, el experimento de Joule permitió considerar al calor como una forma particular de energía que, precisamente debido a su equivalencia con el trabajo, podía ser puesta en relaciones con otras formas de energía, tales como la energía mecánica o la energía eléctrica.

Estas consideraciones respecto a la teoría del calórico y a los *fluidos imponderables*, nos parecen aquí oportunas sobre todo por lo expuesto en torno al *movimiento cósmico de energía*. Para Bataille, este movimiento muchas veces es identificado con el *movimiento de las olas* o con una *corriente eléctrica*, como veremos en el siguiente capítulo, lo que daría a pesar que la energía, para nuestro autor, compartiría un perfil similar al calórico. Desde aquella teoría, sin alejarnos mucho del mito de *El ojo pineal*, se podría afirmar que la energía viaja por el espacio como un fluido imponderable que se anida en el cerebro y hace florecer un ojo enorme que se proyecta al sol de meridiano y que libera, finalmente, una cantidad ingente de energía líquida.

Sin embargo, lo que aleja a Bataille de la teoría del calórico es que ésta depende de la diferencia entre materia y energía, es decir entre la materia y el fluido imponderable. Para nuestro autor, en cambio, materia y energía forman parte de un mismo fenómeno. Es sólo sobre la base de esta identificación que el Sol puede llevar a cabo una radiación gloriosa basada en la destrucción de su propia sustancia. Puesto que *el Sol no dona algo que tiene, sino lo que es*. Bataille no podría haber adherido a esta teoría puesto que ello habría supuesto reducir la materia a un segundo plano y acercarse al idealismo energetista de

[266] Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?*, 58.

Wilhelm Ostwald, para quien la energía consistía en un flujo autónomo, independiente, sustancia última que podía ser distinguida de la materia[267] (volveremos sobre esto).

2

La identificación entre energía calórica y trabajo constituye, para Rey, la tercera etapa de su historia de la energía moderna. Esta nueva perspectiva complejizó claramente la compresión de los sistemas naturales (como el ser humano), como así también de los sistemas artificiales (como la misma máquina a vapor), puesto que a partir de aquella identificación "todo sistema natural (es decir, todo cuerpo natural) puede ser representado por la energía mecánica y por la energía térmica, puesto que tiene una masa, un peso y una temperatura"[268]. Esta nueva generalización que equipara los distintos sistemas que componen la realidad desde la perspectiva de su complejidad energética, es la que constituye la cuarta etapa de la historia de la energía, tal como Rey la concibe. La quinta y última sigue la misma lógica, pues vuelve más compleja la perspectiva energética, en la medida que comprende, además de las energía mecánica y calórica, otras formas de energía, tales como la eléctrica o magnética y las transformaciones químicas[269].

Uno de los aspectos que el desarrollo de la historia de la energía revela, al menos tal como Rey la muestra, es la creciente complejidad que se impone en la tarea de comprender la realidad. Progresivamente, los sistemas dejan de ser abordables desde una sola perspectiva en función de los descubrimientos de la técnica y la ciencia, lo que supone necesariamente la utilización de diferentes métodos y herramientas que permitan hacerse cargo de las perspectivas que consideren las particularidades de los tipos de energías ahí involucrados. Para Mong-Hy, Bataille tuvo que haber estado al tanto de esta dificultad, lo que lo habría llevado a desarrollar *conexiones interdisciplinarias* entre las ciencias del hombre y de la naturaleza, a las que hemos referido anteriormente, desde lo que Mong-Hy llama un *posicionamiento energético*. Desde esta perspectiva, las diferentes formas de energías eran unificadas en un mismo flujo de transformaciones, o de metamorfosis, como las denomina Marcel Boll. La emergencia de nuevas formas de energías, en este

[267] Wilhelm Ostwald sostuvo que la idea de energetismo "is the recognition that together with the general concepts of order, number, size, time and space one must add *above them* the term energy as a general concept […] If one satisfies oneself with the literal interpretation and considers everything that acts to be real, then one must come to the conclusion that energy—and only energy—is real. This is because energy is the only thing that must be part of every act and affects both the acted-upon as well as the actor." Wilhelm Ostwald, *The autobiography* (Suiza: Springer International Publishing, 2017), 235-236.
[268] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 29.
[269] Ibídem, 31.

sentido, no rompía aquel flujo unitario, sólo lo complejizaba. Bataille adhirió a esta unidad energética, aunque el quehacer humano le impedía cerrarse a una comprensión exclusivamente científica, de ahí su *Teorema*, su interés por la fiesta, los sacrificios, lo sagrado.

La continuidad energética, sostiene Boll, supone la conservación de la energía. En sus palabras,

> puisqu'il y a équivalence entre les formes de l'énergie –gravifique, cinétique, élastique, calorifique, électrique, rayonnante, chimique–, aucun dispositif ne permettra de créer de l'énergie, d'où l'impossibilité du mouvement perpétuel. *Qui dit équivalence dit aussi conservation* ; et ce qui se conserve, c'est l'*énergie totale* du système qui se transforme, à la condition qu'il reste isolé, qu'il ne reçoive rien du dehors et qu'il n'abandonne rien à l'extérieur[270].

A partir de aquella equivalencia entre las diferentes formas de energía se desprende el *primer principio de la termodinámica*, que estipula que "dans un système fermé la quantité d'énergie reste de valeur constante, quelles que soient les modifications de qualité de celle-ci"[271]. Si un sistema es considerado desde una perspectiva más amplia y como parte de un conjunto de sistemas interrelacionados, como señala Rey, aquel sistema "puede ceder energías a estos otros que forman el sistema exterior, o absorberla"[272]. En este caso, como veíamos anteriormente, se hablará de un sistema más complejo, lo que en su nivel máximo alcanzará el universo, entendido como el sistema de sistemas. Lo central aquí, como señalábamos en su momento, es que la idea misma de sistema complejo supone siempre una *apertura*. Fuera del universo, no existe un sistema perfectamente aislado, cerrado, pues siempre hay una vía de intercambio que permite las *metamorfosis* de la energía (volveremos sobre esto).

3

En una línea cercana a lo expuesto por Rey, en su artículo "Énergie et information : La machine savante et la vie", Georges Ambrosino establece que la termodinámica nace "de

[270] Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?*, 60. Las primeras cursivas son nuestras.
[271] Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* 348.
[272] Ibídem, 30.

un problema tan estrecho como aquel del rendimiento de una locomotora"[273]. Si la imagen del universo-máquina dependió, como veíamos con Rey, de los modelos ofrecidos por las máquinas hidráulicas, el surgimiento de la *máquina a vapor* conduciría a mediados del siglo XIX a una nueva comprensión del universo en donde el calor adoptará un rol fundamental, pero siempre desde una perspectiva centrada en el rendimiento. Como afirma Rey, "fue el dato experimental quien se imponía a la observación, aguijoneado por la necesidad. La noción del trabajo es, pues, un dato experimental y tangible"[274]. Es por esta razón que el estudio de las máquinas a vapor estuvo siempre acompañado por la pregunta por las condiciones en que se podía obtener una mayor eficiencia en función de las dificultades que imponía el calor en tanto que forma de energía *innoble*. En este sentido, señala Ambrosino, la búsqueda estuvo asociada a un *sentimiento oscuro* ligado a la dificultad del problema: la "*limitación radicada en la naturaleza misma del efecto buscado*: un motor térmico debe no sólo ser alimentado bajo una forma u otra, sino también ser alimentado de una manera costosa"[275].

Teniendo estas dificultades a la vista, en 1824 el físico e ingeniero militar Nicolas Sadi Carnot publica *Réflexions sur la puissance motrice du feu*, el que es considerado como uno de los hitos fundantes de la termodinámica[276]. De acuerdo a Benjamin Bradu, una de las principales preocupaciones de Carnot era efectivamente saber el máximo rendimiento que se podía obtener del calor en tanto que *fuerza motriz*, es decir en tanto que "énergie qui permet le mouvement" [277]. A partir del análisis de la máquina a vapor, y en una línea similar a lo que hemos visto a propósito de la experiencia de Thompson, Carnot observó que la producción de fuerza motriz no se debe

> à une consommation réelle du calorique, mais à son transport d'un corps chaud à un corps froid, c'est-à-dire à son rétablissement d'équilibre, équilibre supposé rompu par quelque cause que ce soit, par une action chimique, telle que la combustion, ou par toute autre[278].

[273] Georges Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", *Critique*, no. 41-43 (1950): 70-82.
[274] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 24.
[275] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82. Las cursivas son nuestras.
[276] Benjamin Bradu, "Réflexions sur la puissance motrice du feu, de Sadi Carnot", *Bibnum* (2009), https://journals.openedition.org/bibnum/858
[277] Ídem.
[278] Citado en Ídem.

Para Carnot, es precisamente el desequilibrio calórico que existe entre dos cuerpos el que permite el movimiento de la máquina, es decir el que hace posible obtener fuerza motriz (o trabajo). De acuerdo a esto, en la medida que la fuerza motriz era resultado de un *traspaso* de energía, "une machine monotherme ne peut pas fournir de puissance mécanique"[279]. De aquí se desprende una de las fórmulas del *Segundo principio de la termodinámica*, que en 1854 Rudolf Clausius (1822-1888) expuso en los siguientes términos: "es imposible transportar, directa o indirectamente, el calor de un cuerpo frío a otro caliente, a menos que no haya al mismo tiempo destrucción de trabajo o transporte de calor de un cuerpo caliente a otro frío" [280]. Esto significaba que "una máquina térmica no puede funcionar más que con dos fuentes de calor (una fuente caliente y una fuente fría […])"[281], lo que nos permite reconocer una oposición a la base del movimiento térmico. Y esto es corroborado a diario por la experiencia, pues, como agrega Rey, "en toda transformación física el calor no puede pasar de un cuerpo frío a un cuerpo caliente […] El calor desprendido del agua al congelarse no puede hacer hervir a otra cantidad de agua"[282]. Todo esto suponía, además, que el calor en tanto que forma de energía adquiría una *dirección* determinada, pues sólo podía pasar desde un cuerpo caliente y uno frío, y no en dirección inversa. Esta proyección del calor en una dirección y no en otra es lo que acarrea, finalmente, el problema de la pérdida energética, que tiene lugar en el momento en que la locomotora pierde la mayor parte de la energía que es producida para su movimiento en el ambiente que se encuentra a menor temperatura.

Frente a este problema, Carnot ideó una máquina térmica ideal, *la máquina de Carnot*[283], que operaba a través de un ciclo de cuatro etapas reversibles, llamados *Ciclo de Carnot*. La particularidad de esta *máquina ideal* es que permitía conseguir un rendimiento del cien por ciento de la energía a partir del movimiento de un pistón dentro de un cilindro lleno de gas. Pero se trataba sólo de una eficiencia *ideal*. El sistema fue concebido como una máquina perfectamente aislada, sin intercambios de calor con el entorno, sino sólo con dos fuentes térmicas externas de la que el sistema dependía, puesto que eran las que hacían posible la variación de la temperatura del gas y, por ello, de su volumen, que era el que movía el pistón. Ambas fuentes de energía, una de ellas a una temperatura mayor y aparentemente inagotable, eran esenciales para que la máquina de Carnot alcance su

[279] Ídem.
[280] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física,* 76.
[281] Ídem.
[282] Ídem.
[283] Seguimos aquí las descripción presente en Mosterín y Torretti, *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia*, 353.

rendimiento límite, pues mientras mayor era la diferencia de temperatura entre una y otra, mayor era su rendimiento.

Para Ambrosino, el problema de la máquina de Carnot consistía en que, aun cuando sea posible obtener de ella un trabajo medible a partir de las variaciones de temperatura y volumen del gasto, si queremos *recomenzar* la operación es preciso

> volver a llevar el gas a su estado inicial y para ello comprimirlo de nuevo *al precio de un gasto de trabajo* […] En esta evolución en circuito cerrado del gas, cada operación se acompaña de una degradación de la energía y, para volver a llevar el gas en su primer estado, nosotros pagamos cada vez por un trabajo suplementario[284].

El ciclo ideal de Carnot da cuenta de un sistema reversible que en la realidad es imposible debido a que en la realidad cada *operación* está acompañada de una *degradación de la energía* que se debe reponer. Por ello era necesario, para Carnot, que el sistema fuera aislado y que conservara la energía que, en condiciones reales, se degrada. Lejos de aquel modelo ideal, lo que sucede realmente en sistemas como el que conforman las máquinas a vapor, tal como señala Boll, es que

> l'énergie calorifique, contenue à un instant donné dans la chaudière, ne saurait être intégralement –tant s'en faut– transformée en énergie cinétique, qui traînera un train ou qui actionnera des machines-outiles. Bien plus, la fraction la plus importante doit être *nécessairement* cédée au condenseur (ou à l'atmosphère, quand il s'agit d'une locomotive) ; le rendement théorique maximum, dans les conditions habituelles de température, est à peu près égal à un quart ; on est obligé de perdre sans retour les trois quarts de l'énergie dont on dispose pour en utiliser le dernier quart […] Admirons sans doute la découverte de la vapeur, mais ne perdons pas de vue que *leur marche est, comparativement, aussi ruineuse que l'emploie des meubles pour le chauffage d'une maison*[285].

[284] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82.
[285] Boll, *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?*, 62. Las segundas cursivas son nuestras.

En esta explicación, Boll nos remite a la distinción referida por Stoekl a propósito de la energía solar y la energía disponible para el uso humano. En este caso, si evaluamos lo que sucede sólo en la locomotora, los tres cuartos de energía disipados al entorno suponen efectivamente la pérdida de *energía utilizable* por la máquina, es decir energía calórica que no será transformada en la energía cinética que mueve al tren. Sin embargo, dicha energía que no es utilizada no desaparece, sino que es liberada al medio ambiente. Se trata de una transferencia desde un sistema a otro, de tal manera que la *energía total* producida por la caldera se encuentra esparcida en al menos dos sistemas (locomotora y ambiente).

De acuerdo a Boll, es teniendo a la vista el carácter ruinoso asociado al uso de las máquinas a vapor que, en lugar de hablar de *disminución de la energía utilizable*, "on emploie aussi les termes synonymes de *dégradation* ou de *dissipation* de l'énergie"[286], es decir nociones que guardan el sentido de *deterioro* o *descomposición* de una cantidad de energía útil, como así también el sentido de la *dilapidación* y el *desorden* asociado a la acción misma de consumación desastrosa que le está asociada. Es por ello que se establecerá la distinción, ya mentada, entre las formas de *energía noble*, tales como la energía mecánica y la eléctrica, y la *energía degradada* o *innoble*, que es el caso de la energía térmica[287]. Como explica Ambrosino, aun cuando exista cierta equivalencia entre todas las formas de energía,

> la energía calórica, aquella que obtenemos enfriando un medio cualquiera, se distingue de todas las otras por su menor versatilidad. Todas las otras formas de energía se transforman con una facilidad lamentable en calor y precauciones especiales se imponen si queremos evitar o, al menos, reducir esta degradación. Al contrario, es difícil transformar el calor en trabajo y no llegamos ahí más que parcialmente[288].

Por esta razón, la escaza utilidad de la energía calórica que es aprovechada por una locomotora da cuenta de una pérdida que no se debe a una mala concepción de la máquina,

[286] Ibídem, 63.
[287] Stéphane Lupasco, *La tragédie de l'énergie* (Paris: Casterman, 1970), 30.
[288] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82. La traducción es nuestra.

"sino a los límites mismos que impone la transformación del calor en trabajo" [289]. Como señalan Mosterín y Torretti,

> Los procesos de conversión de energía térmica en mecánica y viceversa (tema de la TERMODINÁMICA) son notoriamente asimétricos: mientras el TRABAJO espontáneamente genera calor con perfecta eficacia, la conversión de calor en trabajo supone arreglos y dispositivos especiales (máquinas térmicas), cuya eficacia imperfecta varía con las condiciones ambientales, y también con el estado del sistema. Este se caracteriza por la ENERGÍA interna y la TEMPERATURA, pero estas dos propiedades no bastan para dar cuenta del hecho de que en cada situación solo una fracción propia (variable) de la primera está disponible para transformarse en energía mecánica; hay que tener en cuenta además una tercera propiedad de los sistemas termodinámicos, que Clausius llamó *entropía*[290].

4

La noción de entropía da cuenta de la pérdida energética asociada a los sistemas, lo que la sitúa en las antípodas de las nociones de trabajo y eficiencia. Esto quiere decir que, en la medida que la energía utilizable de un cuerpo o de un sistema disminuye, la entropía aumenta. Si la transferencia de calor desde una fuente caliente a una fría es la única dirección posible de la energía, lo que pone de manifiesto el concepto de entropía es que este movimiento va hacia un momento total de pérdida energética. Es en este sentido que Bradu señala que el "second principe de la thermodynamique stipule que tous les processus physiques comme l'échange de chaleur sont des processus *irréversibles*"[291], a diferencia de lo que veíamos con la física mecánica y la posibilidad de un movimiento reversible, ilustrado por la imagen del *universo-máquina* visto como un péndulo en movimiento perpetuo. Todo esto significa, por tanto, tal como afirma Ambrosino, que la "entropía de un sistema cerrado no puede jamás decrecer. Es imposible que el sistema vuelva atrás y vuelva a pasar dos veces por el mismo estado"[292].

---

[289] Ídem.
[290] Mosterín y Torretti, *Diccionario de lógica y Filosofía de la ciencia*, 187.
[291] Bradu, "Réflexions sur la puissance motrice du feu, de Sadi Carnot". Las cursivas son nuestras.
[292] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82.

Mosterín y Torretti sostienen a este respecto que,

> [a]plicada al Universo entero, esta proposición implica que su evolución, que consta casi exclusivamente de procesos irreversibles, redunda en un incremento continuo de la entropía hasta que ésta alcance un máximo más allá del cual no puede crecer. Llegado a ese punto, el Universo alcanza un estado en que el calor ya no puede nunca convertirse en trabajo. La divulgación de este resultado a fines del siglo XIX inspiró toda una literatura sobre la "muerte térmica" del Universo[293].

El pesimismo reconocido por Stoekl, al que hemos aludido al principio de este capítulo, y que marcó la transición desde el siglo XIX al XX estaba, por tanto, justificado. Como afirma Rey,

> [e]l principio de Carnot pareció trazar una orientación unilateral al universo. Una tendencia necesaria ha transformado los ciclos del eterno retorno en una evolución que marcha constantemente en el mismo sentido […] El universo sigue una ruta inflexible, irreversible, mientras que antes la irreversibilidad de ciertos fenómenos no era más que aparente y se encontraba finalmente compensada en una profunda reversibilidad[294].

De esto se desprendía, además, que con la termodinámica la ciencia reconocía por primera vez, como señala Ambrosino, que "el tiempo fluye en un sentido determinado que no se puede invertir"[295]. De esta manera, la muerte del universo no era sino el resultado de una serie casi infinita de muertes que le precedían, lo que lo convertían en el escenario de un proceso de decadencia progresivo. El pesimismo generado por la revelación de esta propiedad del tiempo había sido provocado por lo que se podría entender como la paradójica situación del sentido asociada al calor, puesto que su *orientación unilateral* quitaría de alguna manera el *sentido* a un mundo que se desliza, sin evitarlo, a la decadencia, a la muerte.

[293] Mosterín y Torretti, *Diccionario de lógica y Filosofía de la ciencia*, 189.
[294] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 16.
[295] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82.

5

Motivado acaso por el pesimismo de su época, en 1867, James Clerk Maxwell realiza un ejercicio mental a partir del cual intentó invertir el sentido del tiempo. En el experimento,

> Maxwell imagina un recipiente lleno de gas a temperatura uniforme, dividido en dos partes *A* y *B* por un diafragma con un pequeño orificio cerrado con una tapa corrediza de masa insignificante, e invita a concebir un ser finito que es capaz de seguir el curso de cada molécula e incapaz de hacer otro trabajo que el de abrir y cerrar la tapa. El geniecillo observa primero las moléculas en *A*. En cuanto ve venir hacia el orificio una molécula cuya velocidad es menor que el cuadrado de la velocidad media de las moléculas en *B*, abre momentáneamente la tapa y la deja entrar en *B*. Luego presta atención a las moléculas en *B*. En cuanto ve venir una cuya velocidad es mayor que el cuadrado de la velocidad media de las moléculas en *A*, abre momentáneamente la tapa y la deja entrar en *A*. La reiterada aplicación de este procedimiento ocasiona un aumento de la temperatura en la parte *A* del recipiente y una disminución de la temperatura en la parte *B*, contradiciendo la segunda ley[296].

De acuerdo a lo que explica Ambrosino, para que el *genio de Maxwell* reconozca aquellas moléculas, es necesario que esté *informado* respecto a su movimiento. Sin embargo, dada las características del recipiente y la posición del genio –fuera del espacio en que pululan las partículas, es decir fuera del sistema–, es imposible que cuente con la información necesaria para distinguirlas. Teniendo esto a la vista, el físico belga Leon Brillouin retoma este ejercicio mental y propone en 1956 equipar al genio con una antorcha, lo que supone el ingreso de una cantidad de energía al sistema que, pese a ser débil, sería *altamente calificada*. Lo central aquí es que aquello que se incorpora al sistema es *información*. Es ésta la que hace posible que el sistema se organice en contra de lo estipulado por la termodinámica. La información, por tanto, puede invertir el sentido del tiempo, o más precisamente retardar lo que le está íntimamente ligado, la muerte del sistema.

A partir de esta experiencia, señala Mong-Hy, Brillouin establece un vínculo entre la información y la termodinámica, lo que se podría incorporar como una etapa más dentro de la historia de la energía moderna, tal como la hemos visto con Rey. Partiendo de la

[296] Mosterín y Torretti, *Diccionario de lógica y Filosofía de la ciencia*, 153.

base que "la entropía es una medida del desorden y del nivel de degradación de un sistema"[297], Brillouin intentará dar cuenta de un movimiento contrario, al que define con

> el neologismo "*neguentropía"* (por "entropía negativa") con el fin de calificar el orden, la organización y la presencia de información estructurante: '*La información debe ser considerada como un término negativo figurante en la entropía de un sistema; en pocas palabras, la información es la néguentropía* '[298].

Esto quiere decir, finalmente, que la información no es sino energía que es utilizable. No se trata de algo que creamos, sino de aquello que está ahí y que podemos utilizar. Como afirma Ambrosino, "[n]o creamos la información o la entropía negativa, podemos solamente utilizar, a fines humanos, por ejemplo, aquella que existe"[299]. Esto quiere decir que el *Principio de conservación de energía* se aplicaría también a la información, lo que supone, a su vez, que podría ser incorporado al juego de *metamorfosis energéticas* unitario que anima el cosmos.

Aun cuando Bataille no llegó a conocer el concepto de neguentropía, vio de manera clara la posibilidad de un movimiento contrario a la entropía que supusiera una nueva forma de *tensión*, ya no a nivel mecánico sino térmico. De esto darían cuando, señala Mong-Hy, los apuntes relativos a *El límite de lo útil* encontrados después de su muerte, en los cuales nuestro autor establece una distinción entre dos principios, el de *captación* [captation] y el de *liberación (contraria al principio de Carnot)*.

Como señala Mong-Hy,

> para Bataille, la "*captación* [captation]*"* refiere a una apropiación temporal de la energía antes de su "*liberación"*, es al menos esto lo que se desprendía de la visión del ciclo trófico que le había descrito Ambrosino. Pero los "*principios*" de "*captación*" y *"liberación"* ahí citados revisten una significación suplementaria debido a su oposición al principio de Carnot. En efecto, ¿qué es lo "*contrario del principio de Carnot*" evocado por Bataille sino la neguentropía misma? La

[297] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 91. La traducción es nuestra.
[298] Idem.
[299] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82.

> neguentropía estructura la información, modela la energía captada en saber. Nuestra cultura y nuestro saber son posibles porque somos seres "*neguentrófagos*" que nos alimentamos de la energía calorífica y que la transformamos en información antes de procesarla, de construirla, de re-construirla, de amplificarla, a veces de desinformarla y de hacerla circular. La neguentropía es la modalidad específica de "*gasto*" que convierte el "*exceso"* de energía en información y en cultura[300].

A pesar del carácter irreversible asociado a los procesos termodinámicos, es posible obtener cierto rendimiento de la energía que está siempre en flujo. La cultura, en este sentido, no sería otra cosa que recuperar algo de aquel flujo irreversible. Ciertamente, esto no nos libera del deslizamiento hacia la muerte, pero ofrece al menos una resistencia. Lo interesante aquí es que aquella resistencia es lo que constituye lo propio de la vida. Para Ambrosino, existe una incompatibilidad entre los principios de la termodinámica y las cualidades de los seres vivos. En la medida que estos se caracterizan por ser seres en estado de *cuasi-equilibrio* que se apropian permanentemente de energía, el físico sostiene que "la mayor parte de las condiciones termodinámicas sobre la vida no tienen ningún valor"[301]. En sus palabras,

> [l]a vida, como el demonio de Brillouin, dirige la evolución necesaria de la entropía hacia los fines juzgados útiles. A menudo ella la retrasa (caída de agua, agricultura), a veces ella la precipita (carbón, petróleo). En los dos casos, de un oleaje permanente o provocado de entropía negativa que se evaporaba, el hombre extrae su subsistencia y los medios de su actividad. De este oleaje, él extrae una parte con la cual se alimenta y modela los objetos de su industria. Entre esos objetos, algunos sirven para desviar de sus cursos las nuevas cantidades de entropía negativa que darán origen a nuevos objetos. Tal es el desarrollo catastrófico descrito por G. Bataille en otros términos. La energía, en el sentido físico, está por todos lados (el más pequeño gramo de materia, etc…), las fuentes de entropía negativa de las que se alimenta el hombre, y su industria, son prácticamente inagotables. Las técnicas para canalizarlas se perfeccionan diariamente. ¿Cómo distribuir y disipar las riquezas que están a nuestro alcance?[302]

[300] Mong-Hy, C., *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 91-92.
[301] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82. Versión original en francés: "Autant dire que la plupart des considérations thermodynamiques sur la vie n'ont aucune valeur".
[302] Idem.

Si la termodinámica fue el resultado de reflexiones en torno a la necesidad de encontrar la eficiencia máxima de las máquinas, el ser vivo dentro de este modelo no respondía completamente a la misma naturaleza. De acuerdo a lo que establece Ambrosino, en los organismos existe una tensión permanente que impide que el sistema alcance un estado de equilibrio definitivo. De alcanzarse, ello supondría la muerte del sistema, lo que significa que la vida sólo es posible en la medida que la tensión existe. Esto quiere decir que la vida *es* tensión, no equilibrio definitivo ni reposo.

Dentro de este juego de tensiones, Ambrosino menciona a Bataille a propósito del *desarrollo catastrófico* de los recursos, lo que entiende como una *desviación* de la energía disponible fuera de la cadena de transformaciones que crean objetos. Sin embargo, de acuerdo a lo que hemos desarrollado anteriormente, para nuestro autor el *gasto puro* no supone tanto una desvisión como una destrucción de la cadena de transformaciones energéticas. Tanto Ambrosino como Mong-Hy se apegan a la ciencia y niegan la posibilidad de *destruir* (y de crear) energía, que es precisamente lo que se encuentra a la base de los *teoremas* de Bataille. Crear más energía hace posible alimentar el sistema, no con el propósito de *resistirse* al movimiento de pérdida, sino para avivar su movimiento. A diferencia de Maxwell, Bataille no se propuso invertir el tiempo, sino acelerarlo (volveremos sobre esto en el siguiente capítulo). En este sentido, su interés por la energía es bien ilustrado por lo que ocurre en el mito de *El ojo pineal*, puesto que aquello que provoca el exceso de energía es la aceleración de un proceso de deformación que el tiempo ya realiza naturalmente. Para Bataille, la vida no es conservación, sino resistencia, tensión, y sólo se afirma (como cuando se habla de un *sí a la vida*) en el límite, en la muerte. Por ello afirma que el erotismo es *la aprobación de la vida hasta en la muerte*[303] y es por esta misma razón que no podía adoptar una posición *pesimista* frente a la entropía, sino una tan optimista como desgarradora (solar y terrestre), pues lo que la tendencia a la pérdida revelaba era la predisposición natural de los sistemas a un momento de liberación, de gloria.

[303] Bataille, *El erotismo*, 15.

CUARTA PARTE

Lógica de la energía

I. Dinamismo contradictorio

Las cinco etapas que dan cuenta del desarrollo de la noción moderna de energía descritas por Rey nos han permitido establecer una cronología general que se articula en función de las máquinas. Mientras la máquina de peso determinó la visión del *universo-máquina*, la máquina a vapor forzó una reconfiguración del escenario cósmico como un sistema complejo en donde coincidían diversas formas de energías, lo que hizo posible su unificación e integración dentro de lo que entendemos, siguiendo a Marcel Boll, como el ciclo de *metamorfosis de la energía*.

Estas consideraciones nos han permitido establecer una relación entre la noción batailleana de violencia y las nociones de energía y fuerza, como así también de entropía y neguentropía, todas ellas reguladas por distintas formas de tensión. A partir de aquí hemos establecido una distinción entre dos formas diferentes pero complementarias de comprender la violencia. Por un lado, una *mecánica de la violencia*, a través de la cual se expresan las relaciones de fuerza entre sistemas, específicamente bajo la forma de atracción y repulsión, a distancia o a través de contacto físico. Por el otro lado, una *termodinámica de la violencia* que pone de manifiesto una tensión que se ubicaría sobre todo a un nivel interno que asociamos a la naturaleza innoble de la energía.

Lo que proponemos en la última parte de este capítulo es un cambio de perspectiva con respecto a la energía. Unas de las limitantes que se pueden reconocen en el acercamiento de Abel Rey a dicha noción es que, para él, el punto de partida es la máquina, lo que supone necesariamente el interés por la utilidad. Como el propio autor señala,

> la idea misma de valorar una transformación de energía en trabajo y de haber dado este nombre de trabajo al resultado de esta valoración, en el fondo es una idea antropomórfica. Lo que nos ha llevado a distinguir la energía libre de la energía ligada, a formar el potencial termodinámico interno de un sistema (su capacidad

de trabajo en el fondo), es, psicológicamente, la idea de lo que podemos sacar de un sistema[304].

Desde este punto de vista, el trabajo de Rey nos ha parecido útil para establecer un marco histórico que nos permita entender en qué contexto se instala el pensamiento batailleano con respecto a la energía. Pero también para establecer un punto de contraste entre una perspectiva fundada sobre todo en la utilidad de la energía, es decir en su valoración en términos de *trabajo*, y otra basada en su gasto irracional, fundada en una concepción mitológica del Sol como un ente que *dona energía sin esperar nada a cambio*. En este sentido, el valor de la cita precedente es que en ella Rey destaca el carácter estrictamente antropológico de la consideración de la energía, en tanto que es considerada en función del rendimiento que podemos obtener de ella. Mientras que, para Bataille, las reflexiones en torno a la energía no sólo se dirigen a una consideración del gasto a pérdida, sino que se presentan también como un intento de ir más allá de lo puramente antropológico, o terrestre, en tanto que el movimiento íntimo terrestre responde a una avidez de fuerza y, por tanto, a una necesidad constitutiva.

Esto no quiere decir que Bataille aspire a una perspectiva que prescinda de la mirada humana. En este sentido, sus pretensiones no son alcanzar una posición objetiva. Lejos de esto, en un gesto análogo al que realiza al hablar del animal, sus consideraciones están enfocadas en una negación de lo humano entendido sobre todo en términos *terrestres*. Es decir, desde el punto de vista de la avidez que se asocia en el quehacer humano a la necesidad, a la razón y al miedo a la muerte, como veremos en el próximo capítulo. Su posición supone la adecuación a un movimiento cósmico que contempla desde una mirada mitológica, de la figura del Sol como un astro que *dona sin esperar nada a cambio* y del niño que deforma y anima la realidad inerte que ofrece la mirada del adulto. Alejarse de la perspectiva humana supone el esfuerzo, por tanto, de unificar diferentes perspectivas para finalmente negarlas, cada una y en conjunto, como paradigmas definitivos de comprensión de *lo que es*, es decir como medios de idealización.

2

Con esto a la vista, nos ha parecido pertinente recurrir al pensamiento del filósofo, biólogo y físico francés de origen rumano Stéphane Lupasco (1900-1988), cuya obra, desarrollada

[304] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 104.

principalmente entre los años 1926 y 1986, es contemporánea al pensamiento batailleano [305] . La obra de Lupasco, prácticamente olvidada dentro del ambiente académico contemporáneo, pese a su rescate y puesta en valor por parte de autores como Edgar Morin, Gilbert Durand y Basarab Nicolescu, tuvo como uno de sus centros de interés principales la noción de energía. A partir de los datos entregados por el desarrollo de la ciencia de principios del siglo XX, especialmente la física cuántica, Lupasco se dedicó a un estudio de la energía que no se basaba en el comportamiento de las máquinas ni en la búsqueda de la eficiencia, sino en el dinamismo y en la contradicción que identificó como cualidades inherentes a la energía.

El contexto histórico que Lupasco y Bataille comparten es un mundo determinado por aquello que Cédric Mong-Hy denominó *las grandes reconfiguraciones de la ciencia de la época*, iniciadas en 1907 con Einstein[306]. Efectivamente, para Lupasco uno de los hitos centrales de la ciencia moderna que definen su aproximación al concepto de energía es la *Teoría de la relatividad* de Einstein, presentada a la comunidad científica el año 1912, a la cual ya hemos hecho referencia. Para Lupasco, el valor de lo que llama *la célèbre équation de l'équivalence de la masse et de l'énergie*[307], $E=mc^2$, consistía en el hecho que ella "ramène tout phénomène physique à un phénomène énergétique, tout élément, quel qu'il soit, à la notion d'énergie"[308]. Dicho de otra manera, lo que esta equivalencia ponía a la luz era la naturaleza y la estructura propias de la materia, ya que "loin d'être cette chose inerte, passive, opaque, impénétrable, elle n'est qu'énergie"[309]. Para Lupasco, de esto se desprendía, por tanto, que la energía y la masa –que no es sino "el fundamento irreductible de toda materia"[310]–, no eran sólo "dos aspectos de un fenómeno elemental único"[311], como afirma Mong-Hy, sino que ambas participaban de un dinamismo que les era propio, algo que hasta entonces sólo había sido atribuido a la masa a través de

[305] En una entrevista concedida el año 2012, Vincent Teixeira señala "qu'on a beaucoup à tirer aussi en confrontant Bataille à l'œuvre, complexe et assez méconnue, de l'épistémologue Stéphane Lupasco, qu'il s'agisse des questions d'énergie, de matière psychique ou de logique, de même qu'il reste encore à dire dans les domaines de l'esthétique, l'art ou la poésie". Entrevista a Vincent Teixeira, en Olivier Meunier, "Bataille et les mangeurs de fromage", *The Bulletin of Central Research Institute Fukuoka University*, Series A : Humanities, vol. 12/2 (2012): 15-36. Al momento de escribir este trabajo y, de acuerdo a nuestra investigación, la tarea pendiente señalada por Teixeira no ha sido aún desarrolla. Al menos no en un sentido acabado. Nuestro propósito dentro de este cuadro no es llevarla a cabo, pero sí al menos establecer algunos puntos de encuentro en el trabajo de ambos autores.
[306] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 100.
Entre 1907 y 1915 Einstein desarrolla su teoría de la relatividad.
[307] Lupasco, *La tragédie de l'énergie*, 13.
[308] Idem.
[309] Ibidem, 14.
[310] Ibidem, 13.
[311] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 100.

mecanismos y garantes no necesariamente científicos, como sucedía con las fuerzas a distancia.

Dentro de este periodo, el pensamiento de Bataille también fue permeable a los problemas propuestos por el desarrollo científico. Y esto a tal punto, asegura Mong-Hy, que el impacto que tuvo en él "permite hacer visible que los rasgos de su reflexión, tan difuminados como lo son quizá por una escritura fragmentaria, son directamente convergentes con el espíritu científico de su época y con las orientaciones de la ciencia de la energía"[312]. Lo que nos parece relevante es que en este mismo periodo Lupasco encontró en la energía una puerta de acceso a la comprensión del conjunto de lo que es, en la medida que *comprenderla* conducía necesariamente una comprensión *de todo evento, de todo fenómeno*. Como establece Basarab Nicolescu, "la dialéctica lupasciana es una visión de la unidad del mundo, de su *no-separabilidad*"[313], y es precisamente la energía la garante de esa unidad, pues "tout est énergie[314]. De igual manera, como sostiene Mong-Hy, para Bataille la energía se presentó como "un paradigma unificador que permite contemplar bajo una visión global la unidad y la diversidad de fenómenos naturales"[315] .

3

Teniendo esto a la vista, uno de los puntos que nos parecen más relevantes de la propuesta de Lupasco es el llamado *Principio de antagonismo*, que fue propuesto como el "principe fondamental de la logique de tout énergie"[316]. Lo que este principio establece es que

> *tout ce qui se manifeste physiquement à nous, tout phénomène*, tout modification d'un certain état de choses, implique l'existence d'une énergie qui n'est et ne peut être rigoureusement statique […] un *dynamisme est donc toujours présent comme moteur de n'importe quel événement* ; mais *un dynamisme*, s'il n'est pas rigoureusement *statique, ce qui équivaudrait à son inexistence*, du moins par rapport à nos moyens d'information, *implique à son tour un passage d'un certain état potentiel à l'actualisation* ; que si un dynamisme quelconque peut demeurer

[312] Idem.
[313] Basarab Nicolescu, "Stéphane Lupasco et le Tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie", *Revue de synthèse*: 5e série (2005): 431-441. Sobre la dialéctica a la que Nicolescu hace mención, volveremos más adelante.
[314] Lupasco, *La tragédie de l'énergie*, 81-82.
[315] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 100.
[316] Stéphane Lupasco, *Les trois matières* (Paris: Éditions René Julliard, 1970), 19.

> à l'état potentiel, comme état antécédent de son état d'actualisation*, c'est que quelque chose peut le maintenir comme tel* ; or, ce quelque chose ne peut être lui-même qu'un dynamisme à l'état d'actualisation antagoniste, parce qu'il faut qu'à son tour il puisse se potentialiser pour permettre l'actualisation de l'autre. Si bien que toute énergie non seulement possède des dynamismes antagonistes, mais *ces dynamismes sont et doivent être tels que l'actualisation de l'un implique la potentialisation de l'autre ou encore que tous deux se trouvent sur les deux trajectoires du passage du potentiel à l'actuel et de l'actuel au potentiel, vers ou dans un état à la fois d'égale potentialisation et d'égale actualisation, l'un par rapport à l'autre*. Tel est le principe d'antagonisme définissant tout énergie, dans la mesure où elle existe[317].

La novedad de la propuesta de Lupasco no radicó en establecer que la energía era un fenómeno dinámico, algo que las *Leyes del movimiento* de Newton, presentadas en 1687, podían ya explicar, sino más bien en la descripción que hizo de dicho dinamismo y el alcance de estas conclusiones. Lo paradójico es que si bien el *Principio de antagonismo* era capaz de definir toda forma de energía desde una perspectiva unitaria, la unidad no era sino la composición de *dos dinamismos*. Para Lupasco, toda forma de energía es un dinamismo que oscila entre un estado potencial y un estado actual, de tal manera que, si dicha energía encuentra un camino libre para su actualización absoluta, el dinamismo en que ella consiste se acaba y, finalmente, la energía deja de existir. Es por esta razón que para Lupasco es necesario

> qu'*une énergie, un dynamisme* quelconque, étant, de par sa nature même, un passage d'un état potentiel à un état actuel, et inversement – sans quoi, *il n'y a pas d'énergie*, de dynamisme possible, du moins perceptible et concevable –, implique une deuxième énergie, *un deuxième dynamisme antagoniste*, qui le maintienne dans l'état potentiel, par son actualisation, et lui permette de s'actualiser, à son tour, par sa potentialisation[318].

Lupasco reconoce en ese dinamismo una relación básica antagónica, de tensión, que ha sido hasta aquí la constante de las diferentes aproximaciones a la noción de energía, tanto

[317] Ibidem, 19-20. Las cursivas son nuestras.
[318] Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradicción)* (Paris: Hermann & Cie, 1951), 12. Las cursivas son nuestras.

mecánica como termodinámica. Dentro de este juego de fuerzas, la energía antagónica funcionaría como un *bloqueo* [barrage], afirma Lupasco, como un *límite* que impediría la actualización completa y definitiva de la energía contraria. Por ello, agrega que "un dinamismo solitario es imposible"[319], puesto que "sans un barrage […] toute énergie se consume, se décharge, s'actualise complètement et définitivement, et se vide rigoureusement de tout dynamisme, au fond, de toute existence"[320]. De igual modo, como ya hemos indicado, la violencia, para Bataille, no existe sin el límite, sin el obstáculo en donde se vuelve visible.

La distinción entre dos estados contradictorios[321], un estado *potencial* y un estado en *acto*, no es completamente equivalente a lo que hemos visto anteriormente respecto a la energía potencial y la energía de flujo. Si bien lo expuesto por Geerts, Gremmen, Jacobs y Ruivenkamp permite dar cuenta de un marco general en que se nos presenta la naturaleza de la energía, la gran diferencia con respecto a Lupasco consiste en que para el filósofo la *posibilidad de control* de la energía no es un factor considerado para establecer las diferencias entre un estado de potencial y otro de flujo. Como ya adelantábamos, la distinción no se establece a partir de una perspectiva antropológica que establezca qué podemos hacer y qué no con la energía. El énfasis está dado, más bien, en el hecho que la energía posee una *naturaleza propia* que se constituye como un *dinamismo contradictorio*[322]. Además, ambas distinciones se establecen dentro de diferentes niveles. Mientras Geerts, Gremmen, Jacobs y Ruivenkamp se refieren, sobre todo, a las relaciones entre el ser humano y la energía en términos de su producción, Lupasco apunta a un nivel más básico, y por lo mismo más general, que estaría a la base de todas las metamorfosis de la energía.

En la medida que el *Principio de antagonismo* da cuenta de *todo fenómeno*, el dinamismo antagónico operaría a distintos niveles o mundos, como los llama Lupasco: el mundo vital (u orgánico), el mundo macroscópico (o inorgánico) y el mundo microscópico. La única

[319] Ibídem, 13.
[320] Ídem.
[321] Lupasco hace hincapié en la diferencia existente entre *contrariedad* y *contradicción*. En *Les trois matières*, señala que mientras el primero refiere a dos cosas contrarias pueden coexistir independientemente la una de la otra, como sucede con los atributos de un mismo objeto (de un mismo objeto se pueden decir dos cosas ciertas que sean contrarias: existen *autos blancos* y *autos blancos*), el segundo refiere a cosas o cualidades contrarias que se destruyen mutuamente, que no pueden existir simultáneamente y en el mismo lugar (de un mismo objeto no se pueden decir dos cosas que sean ciertas y contradictorias: un objeto existe o no). Lupasco, *Les trois matières*, 160.
[322] Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradicción)*, 12.

diferencia que identificará el autor en cada uno de ellos tiene que ver sólo con una cuestión de *resistencias*, o de *tensión*, entre las energías antagónicas que conforman cada uno de los *sistemas* que se generan dentro de esos mundos. La noción de sistema, para Lupasco, refiere al "ensemble d'éléments liés par des relations ou forces intrinsèques, qui relèvent de la nature et des opérations mêmes de ces éléments"[323]. De esta manera, el autor refuerza la idea de que son las fuerzas intrínsecas, aquellas energías antagónicas que componen todo dinamismo, las que configuran un sistema. Para Lupasco, más allá de los niveles de *tensión* y de *complejidad* que determinan la naturaleza de cada uno de ellos, lo que los definen esencialmente es el hecho que ninguno es "concevable et réalisable sans forces ou événements énergétiques antagonistes"[324], en un sentido que consideramos análogo a lo propuesto por Mong-Hy cuando afirma que, en Bataille, *la energía hace sistema*.

Para Lupasco, lo central aquí es que

> pour qu'il y ait système et structure de ce système, ou, réciproquement, pour qu'il y ait structure et par là même système, *il faut des forces* qui empêchent les éléments ou évènements dynamiques du système, constituant sa structure, à la fois de s'attirer et de se repousser, tout en s'attirant et en se repoussant. C'est là la première condition fondamentale d'existence d'un système comme d'une structure atomique et, on le devine, de tout système et de toute structure, dans le sens précis de ce terme. Cette condition, je l'appelle une condition d'antagonisme énergétique[325].

En la medida que todo es energía, Lupasco puede establecer una continuidad que va desde el mundo *sub-atómico* hasta lo que llama lo *sobre-atómico* [sur-atomique], es decir, "les systèmes d'atomes, ou molécules, et les systèmes de molécules ou substances et objets de notre représentation sensible"[326]. Lo que nos interesa aquí de la teoría de Lupasco es que su *lógica de la energía* comprende no sólo las perspectivas mecánica y termodinámica, que hemos desarrollado anteriormente, sino también la de la cuántica, todo desde la base de una dinámica y una tensión que sería constitutiva a cada una de sus manifestaciones, desde lo micro a lo macro. Para Lupasco, por tanto, la energía no operaría como un *medio*

[323] Lupasco, *Les trois matières*, 167.
[324] Ibidem, 168.
[325] Lupasco, *La tragédie de l'énergie*, 40.
[326] Ibidem, 44.

que lleva a cabo la transformación de algo *diferente*, al modo en que el calórico determina una transformación en la materia, de la que difiere. Esto porque, de acuerdo al físico, la posición de toda forma de existencia depende de una de las características más sorprendentes de la energía, que consiste en "engendrer, de *par sa logique* même, en un échafaudage cosmique allant du noyau, des atomes aux molécules, aux étoiles et planètes, aux galaxies et galaxies de galaxies, etc."[327].

Teniendo esto a la vista, tiene sentido que Lorenzo Peña, en su libro "Introducción a las lógicas no clásicas", sostenga que *el energetismo* de Lupasco puede ser ubicado dentro del grupo de doctrinas que han defendido la contradictorialidad de lo real[328]. Lo que nos interesa aquí no es tanto que Peña ubique a Lupasco en el mismo grupo que Heráclito, Hegel, Engels y Lenin, por nombrar algunos de los autores ahí mencionados, sino el hecho de haber considerado el pensamiento lupasquiano una forma de energetismo. Lamentablemente, Peña no ofrece las razones para justificar aquel epíteto, aunque el sólo hecho de que Lupasco haya considerado la lógica de energía como la base sobre la cual se articula el universo parece razón suficiente.

Sin embargo, en su artículo "Un nouveau livre de Stéphane Lupasco", el bioquímico francés Ernest Kahane sostiene,

> [u]ne grande partie du système de Lupasco est basée sur l'énergie, d'une façon suffisamment raffinée *pour ne plus rien avoir de commun avec l'énergétique mécanique et sommaire d'Ostwald et de Duhem*, définitivement périmée. Les échanges énergétiques sont le phénomène même, ils résultent d'un antagonisme fondamental et mouvant, et ils le traduisent par actualisation d'une forme d'énergie, corrélative de la potentialisation d'une autre. Dans cette optique, la notion d'*énergie* est fondée sur des bases à la fois expérimentales et logiques, elle ne peut pas correspondre à la notion d'*être* (assimilée à l'actualité et à l'identité absolues), elle tire au contraire d'un conflit son existence, qui est essentiellement relative : 'L'énergie n'*est pas*, elle peut que sans cesse *devenir*'"[329].

[327] Idem.
[328] Lorenzo Peña, *Introducción a las lógicas no clásicas* (México: UNAM, 1993), 5.
[329] Ernest Kahane, "Un nouveau livre de Stéphane Lupasco", *Raison présente*, no. 5 (1967): 129-131.

Lo que destaca Kahane es que la noción de energía para Lupasco se construye sobre bases experimentales y lógicas, por lo que toda forma de concepción de la energía cercana al fluido *imponderable* queda excluida. Partiendo de los datos ofrecidos por el desarrollo de la ciencia moderna, Lupasco reconoció en la tensión energética una lógica interna que no es sino un dinamismo contradictorio presente en los diferentes niveles de la realidad. Si ésta se construye a partir de la lógica de la energía, es ésta la que entrega al cosmos la tensión que le es propia.

Lo que nos interesa aquí no es tanto resolver si el pensamiento de Lupasco puede o no ser entendido como *energetismo*, sino poner a la vista el modo en que su *lógica de la energía* nos permite comprender la noción batailleana de energía. Cómo Bataille la concibió y el modo en que hizo que ella configurara la imagen de un mundo en tensión. De acuerdo a lo que hemos visto anteriormente, la tensión dentro del pensamiento batailleano no se reduce sólo a las metamorfosis energéticas, sino también de las metamorfosis de las formas. La desnudez, el cadáver, el amante y el caudillo, como veremos más adelante, son figuras que se encuentran cargadas con una cantidad ingente de energía no sólo por el circuito social dentro del cual emergen, sino también por ser formas desgarradas, diremos con Didi-Huberman, que nos exponen a una experiencia de crisis. En este sentido, la energía batailleana no se encuentra ubicada en un nivel superior con respecto a la materia, como propone Ostwald. Por el contrario, es precisamente a través de formas desgarradas que el ser humano tiene la posibilidad de destruir energía, es decir de desencadenarla en una forma de gasto puro. Al mantener un pie dentro y otro fuera de la ciencia, Bataille se libra de una reducción de su pensamiento a una forma moderna de energetismo, no porque la energía no sea central, sino porque ella se identifica con la noción de violencia que es a la vez metamorfosis de formas y de energías.

4

De acuerdo a Lupasco, una de las particularidades del mundo macrofísico, que es el campo de lo que llamamos la materia inanimada o material, es la constante pérdida irreversible de energía de los sistemas. Es decir, el paso gradual desde la energía noble a la innoble, y desde ahí a la llamada *muerte térmica del universo*, de la que da cuenta la entropía. Lupasco identificó esta muerte con la pérdida del dinamismo energético, lo que implicaba, a una escala universal, la “difficulté croissante de retour à l’hétérogénéité

énergétique et une homogénéisation dialectiquement progressive"[330]. En este sentido, para Lupasco, muerte térmica, homogenización energética y pérdida de dinamismo, son tres maneras análogas para referirse a un mismo fenómeno.

Sin embargo, como en toda estructura, Lupasco reconocerá una *segunda energía antagónica* a la *homogenización absoluta de la energía*[331], es decir una energía que se opone al *Segundo principio de la termodinámica*. Esta fuerza antagónica llevará a cabo una heterogeneidad dinámica, que el autor reconoce en el *Principio de Exclusión de Pauli*, el cual es "responsable, *a nivel microfísico*, de la variedad de sistemas y el agente mismo de las posibilidades de sistematización a través de las partículas que ahí se someten"[332]. Lo que postula dicho *Principio* es que, si una partícula dentro de un átomo o un gas ocupa un estado cuántico cualquiera, ella excluye de ahí toda otra partícula[333]. La importancia de esto radica en que este principio es el que permite

> la répartition varié des électrons sur les couches (K, L, M,…) du système atomique, comme aussi de justifier la théorie de la valence rendant compte de la formation diverse des systèmes moléculaires. C'est lui qui instaure ainsi une diversité et une diversification énergétiques contre la tendance homogénéisante de la même énergie, dont témoigne le Deuxième Principe de la Thermodynamique, et c'est au moyen de ce conflit que s'élaborent les systèmes[334].

La consecuencia más general que se puede extraer de todo esto es que, precisamente gracias al *Principio de Antagonismo*, que es el que gobierna todas las formas de energía, "l'augmentation de l'entropie positive ne pouvant être qu'asymptotique"[335]. Esto es lo que desliza, por tanto, al conjunto de *lo que es* a un estado de tensión dinámica permanente, en donde cada estado, potencial y acto, no son jamás definitivos. En donde la actualización de uno implica necesariamente la potencialización del otro, lo que supone en algunos casos una tensión permanente (oposición de fuerzas equivalentes, como ocurre en el mundo microfísico) o el predominio de una fuerza sobre otra que jamás llega a ser

[330] Lupasco, *Les trois matières*, 176.
[331] Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradicción)*, 100.
[332] Lupasco, *Les trois matières*, 28.
[333] Ibidem, p. 29.
[334] Idem.
[335] Ibidem, 184, Nota 17. s

absolutamente anulada (oposición de fuerzas desemejantes, como es el caso del mundo vital –asociado a lo que hemos presentado como *neguentropía*– y del mundo inorgánico –asociado a la entropía–). Es por esta razón, dirá Lupasco, que este *Principio* no hace más que resumir un hecho físico innegable,

> pour que quelque chose arrive, se modifie, dans le monde, une certaine énergie est non seulement indispensable, mais doit passer, d'un certain état de réserve énergétique, de capacité, de potentialité, à un certain état d'efficacité, d'actualisation - parce que si toute énergie, dans le monde, était rigoureusement et définitivement actualisée et consommée, tout serait définitivement statique et comme mort. S'il n'y avait pas de possibilité d'états potentiels, il n'y aurait pas de possibilité d'actualisation, c'est-à-dire de dépense, de consommation de l'énergie.[336]

5

En la medida que el *Principio de antagonismo* es condición *sine que non* de la existencia de toda forma energía, este *principe fondamental de la logique de toute énergie*[337], como lo denomina Lupasco, "définit les lois fondamentales de l'énergie logique, de l'énergie possible, de l'énergie tout court"[338]. Lo que el autor entiende aquí por lógica no refiere al uso tradicional dentro del ámbito filosófico de la "mot grec *logos* qui veut dire discours"[339]. En *La tragédie de l'énergie*, el autor ve necesario establecer la siguiente *precisión de vocabulario*,

> [j]e n'entends pas, par logique, la cohérence de ce dernier [discours], sa conformité à la logique qu'on y a incluse –de non-contradiction, d'identité et du tiers exclu […] –, à son exigence, à sa nécessité, mais, passant de la parole aux faits, j'entends par logique *l'exigence, la nécessité intrinsèques de ceux-ci, conditionnant leur existence et leur comportement, quelles que soient cette exigence et cette nécessité*[340].

[336] Lupasco, *La tragédie de l'énergie*, 81.
[337] Lupasco, *Les trois matières*, 19.
[338] Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradicción)*, 12.
[339] Lupasco, *La tragédie de l'énergie*, 79.
[340] Ibidem, 79-80. Las cursivas son nuestras.

La energía, para Lupasco, posee una *lógica interna*. Esto quiere decir que la energía no obedece a las imposiciones externas de una lógica formal, sino que se nos presenta e impone con su propia lógica. Para Lupasco, esto quiere decir, en su sentido más general, que la lógica de la energía se diferencia de la lógica clásica aristotélica. Aquella precisión de Lupasco nos parece interesante, puesto que nos remite al diálogo que el autor mantuvo con Gaston Bachelard a propósito de las diferencias entre el racionalismo y la lógica, en donde el filósofo señaló a Lupasco que "la logique ne doit pas s'appliquer ! Vous ne devez pas, quand vous faites de la logique, vous référer à la matière" [341]. La razón de esto, afirma Bachelard, es que la lógica es la *disciplina primera*[342] a partir de la cual se establece una estructura para el pensamiento, lo que exige llevar a cabo "une activité qui consiste à s'installer dans un formalisme absolu" [343] . Por su parte, "le rationalisme étant nécessairement contraire à une mise en forme, à un besoin de donner des contextures de concepts, nous sommes ici devant la nécessité de l'appliquer. Si je voulais faire de la logique, je ne dirais jamais que c'est de la logique appliquée !"[344]. Para Bachelard, la lógica debe mantenerse a distancia de la realidad material. Y sólo existe una lógica, común a todos, que identifica con la lógica clásica aristotélica, de la cual Lupasco toma claramente distancia.

El problema que ve Lupasco es cuando en la ciencia opera un racionalismo que supone "une structure rationnelle des choses"[345], que no es sino la aplicación de una lógica clásica omniabarcante. Como señala el biólogo francés Etienee Wolff, dentro del mismo contexto, "M. Bachelard parlait de recherche de la cohérence : c'est le vieux principe d'identité et de non-contradiction qui gouverne toujours la pensée"[346]. Para Lupasco, el problema de la lógica tradicional estriba en el hecho que ésta no sirve para dar cuenta de los fenómenos contradictorios revelados por la ciencia moderna. Como señala Basarab Nicolescu, a partir del desarrollo de la física cuántica, el mundo macrofísico de lo visible comenzó a coexistir con el mundo cuántico, a partir del cual aparecieron "couples antagonistes, mutuellement exclusifs (A et non-A)"[347], como sucede con el fenómeno dualidad onda-corpúsculo. Frente a este tipo de casos, Lupasco sostiene que

[341] Gaston Bachelard, *L'engagement rationaliste* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1972), 72.
[342] Ídem.
[343] Ídem.
[344] Ídem.
[345] Ídem. Las cursivas son nuestras.
[346] Ídem.
[347] Basarab Nicolescu, "Stéphane Lupasco et le Tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie", 431-441.

> [l]'énergie doit posséder une logique, qui n'est plus la logique classique, ni aucune autre logique se fondant sur le principe d'une pure non-contradiction, puisqu'elle implique une dualité contradictoire dans sa nature, sa structure et ses fonctions mêmes[348].

Y más adelante agrega que,

> [u]ne logique, d'ailleurs, telle la logique classique, sans notions intrinsèques de potentialité et d'actualité, et par là même, d'énergie et de conflit, s'avère tous les jours plus inadéquate, plus impuissante à l'égard des investigations scientifiques de notre temps[349].

La *lógica energética de lo contradictorio* "déroute notre raison classique, fondée sur le principe de non-contradiction absolue et la disjonction rigoureuse qu'il impose"[350], afirma Lupasco. Como veremos en lo sucesivo, esta lógica contradictoria nos es útil para determinar el perfil de la energía dentro de la obra de Bataille y para ligarla, a su vez, al carácter paradoxal con el que quiso marcar su pensamiento, causa a la que Bataille intentó mantenerse fiel durante toda su vida. Como recuerda Michel Surya, en 1914 nuestro autor afirmó que "son affaire en ce monde était d'écrire, en particulier d'élaborer une philosophie paradoxale"[351], que durante los últimos años de su vida se desarrolló a través de sus investigaciones en torno a la transgresión ("la paradoja es inherente a la ley que prevé la infracción y la considera legal"[352] y al *acuerdo esencial y paradójico* que existe entre la muerte y el erotismo[353]).

Sin embargo, lo que no vio Surya es que ese pensamiento se articuló desde sus albores a partir de una consideración de la energía que encuentra en Lupasco una forma sistematizada, ya conceptualizada. Si el pensamiento batailleano se funda sobre la exigencia de *ir más allá de los límites*, toda la tensión que esto acarrea encuentra su origen en la energía. En la tensión de las fuerzas de choque y a distancia, en la tendencia a la pérdida de la energía calórica y en la resistencia de la neguentropía. La vida es resistencia,

---

[348] Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradicción)*, 6.
[349] Ibidem, 7.
[350] Lupasco, *Les trois matières*, 30.
[351] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 28.
[352] Bataille, *El erotismo,* 115.
[353] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 64

no conservación. No es *ser*, sino devenir, movimiento. *Y nada en el movimiento está al abrigo del movimiento*.

Somos energía, y en la medida que la *vida orgánica* es "el fluir (la inmanencia) de lo de fuera adentro, de lo de dentro afuera"[354], *ser energía* significa no sólo ser *un conductor* sino también ser tensión. Como señala Bataille, *a pesar de que lo olvidemos*, la energía jamás se libera de sus orígenes. Este olvido o ignorancia es la que se encuentra asociada a la situación aislada del sujeto moderno, a su *pérdida* de energía, en donde el *gasto* pierde fuerza frente al movimiento de conservación propio de la *producción*. La crisis del sujeto moderno es, en este sentido, la pérdida de la tensión, de la dinámica contradictoria en que consiste, en el fondo, nuestra existencia. Es por ello que Bataille afirma, en *El culpable* (1944), *les hommes sont trop peu 'soleil'*, lo que quiere decir demasiado *terrestres*. En este sentido, diremos siguiendo una vez más a Mong-Hy, "somos *homo solaris* tanto como *homo sapiens*"[355], es decir, si bien vivimos en un estado de avidez propiamente terrestre, tenemos la oportunidad de reiniciar el flujo de energía detenido a través de un desencadenamiento de fuerzas que revitaliza la contradicción, la energía. Todo esto es lo que veremos en el siguiente capítulo.

[354] Bataille, G., *Teoría de la Religión* (Op. cit.), p. 23.
[355] Mong-Hy, C., *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture* (Op. cit.)

TERCER CAPÍTULO
La imagen dinámica del mundo

Introducción

Mientras en los capítulos precedentes nos hemos referido a la noción de energía batailleana desde una perspectiva mitológica y científica, principalmente, en el presente capítulo nuestro propósito es situar las reflexiones de Georges Bataille en torno a esta materia dentro de un contexto filosófico.

Para ello, hemos dividido este capítulo en tres partes. En la primera, titulada *El movimiento como origen*, presentamos cómo se estructura la cosmovisión batailleana a partir del movimiento de energía. Para Bataille, el *cosmos* es un orden *sin origen*, en donde el Sol, que irradia toda esa energía, se pierde dentro del mismo movimiento que desencadena. Aquí, nos detendremos en la ya mentada figura de la pirámide, sobre la cual Bataille organiza los diferentes sistemas presentes sobre la Tierra, desde la materia inorgánica hasta las distintas formas de organización humanas. Como adelantábamos en el capítulo anterior, la pirámide permite mostrar la continuidad entre lo cósmico y lo humano, pero desde la ambigüedad, puesto que representa no sólo un modelo de organización *científica* (organización a partir de niveles de complejidad de los sistemas), sino también *sagrada* (relacionada con los sacrificios humanos aztecas ofrecidos precisamente al Sol).

En la segunda parte, titulada *Mundo dinámico*, proponemos una aproximación del pensamiento de Friedrich Nietzsche y el de Bataille en función de la perspectiva dinámica de la realidad y de la crítica, que se desprende de aquella posición, a la *ley de causalidad* y a la figura del *sujeto*, presente en ambos autores. A este respecto, aludimos a la *teoría de fuerzas* de Roger Boscovich y a la *teoría de las mónadas* de Gottfried Leibniz, las cuales son consideradas como antecedes directos de la concepción nietzscheana de la energía. Desde esta perspectiva, proponemos una aproximación entre Nietzsche y Bataille sobre la base de una concepción común de la energía y del rol que ésta juega en la construcción de una *imagen de mundo*. Todo esto lo desarrollamos apoyándonos en el trabajo de François Warin, particularmente en su idea de *économie de la puissance*, con la que unifica el pensamiento de ambos autores en función de una economía orientada al gasto, entendido como un *déclenchement d'énergie*.

En la tercera parte, titulada *Pathos inorgánico*, volvemos sobre la idea de *dialéctica de la naturaleza* esbozada en el primer capítulo. Esta vez, a partir de las palabras de Raymond

Queneau, quien destacó la dificultad de negar de manera taxativa la existencia de una dialética de este tipo dentro del pensamiento batailleano. En este punto, a partir de las referencias al trabajo de Nietzsche, presentaremos una reconsideración de la noción de vida en términos de dinámica, en donde el dinamismo es identificado como una propiedad tanto de lo orgánico como de lo inorgánico.

PRIMERA PARTE
El movimiento como origen

I. La impronta solar

1

A partir del desarrollo de la astronomía han podido ser identificadas miles de millones de estrellas en el universo. Una de ellas es Kepler-444, ubicada en la constelación de Lyra, a unos 117 años luz de la Tierra. En comparación a aquella estrella, el Sol es más bien joven. Por ello, si pensamos en el universo y en los miles de astros que vieron nacer al *Sol de meridiano* que obsesionó a Georges Bataille y al que consideró *como el punto de origen de la energía cósmica*, el escenario que se conforma es al menos problemático. No para nuestro autor, ciertamente. En la medida que su propósito no fue llevar a cabo una constatación ni menos una defensa acérrima de los datos científicos, su punto de vista no suponía contradicción alguna. Como hemos visto en el capítulo anterior, el Sol, para Bataille, no fue sólo el astro descrito por la ciencia, sino también el Dios Azteca.

De acuerdo al filósofo japonés Takuji Iwano, uno de los aspectos a considerar en la visión que Bataille tuvo del Sol fue que éste no se redujo a ser sólo una *fuente de origen* de la energía. También fue el *fin* de su movimiento, lo que habría dado forma a aquello que el autor denomina la *estructura energética cuasi-teleológica* del universo batailleano. La energía que es irradiada por nuestra estrella, señala Iwano,

> est extraordinaire parce qu'elle possède le même attribut que le soleil. Elle retrouve 'la nature et le sens du soleil'. Cela veut dire que l'énergie partage la même 'nature' et le même 'sens' que le soleil ; de sorte qu'elle revient à celui-ci. De ce fait, les créatures sont légitimées de par leur analogie avec le Dieu paternel. D'où une structure quasi-théologique[1].

La energía irradiada comparte la misma *naturaleza* y el mismo *sentido* que el Sol, como si se tratara de una suerte de *impronta* imborrable que orientaría todas sus metamorfosis hacia un momento de pérdida inevitable. Esto es lo que le daría su unidad a este

[1] Takuji Iwano, "L'« économie générale » et le don solaire", en (dir.) Limousin y Poirier (dir.), *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès,* p. 143.

movimiento, como si se tratara de un único y gran flujo de energía innoble condenado al mismo sacrificio, al mismo gasto sin retorno que el Sol hace de su propia sustancia. En este sentido, cuando Bataille afirma que "[l]'énergie solaire que nous sommes est une énergie qui se perd"[2], lo que se pondría en evidencia no es sólo el destino prometido a todo ser humano, sino a todo el cosmos.

Iwano habla de una estructura *cuasi*-teleología en la medida que el Sol sólo prodiga energía, lo que quiere decir que se trata de un desencadenamiento que no se proyecta en ningún sentido específico. Se trata de un *don* desinteresado que no tiene a la vista un retorno de ningún tipo. Bataille tuvo claro esto ya en la época de *El ojo pineal*, donde la relación entre el *árbol humano* y el Sol no fue descrita en términos de *retorno* ni de una *restitución energética*, sino como una liberación desencadenada por el encuentro de ambas fuentes de energía, tal como se desprende de la teoría de las puntas. Si el concepto griego de τέλος, como señala Jesús Mosterín, puede ser traducido como "aquello para lo que se provoca el cambio, la meta o propósito o función o misión del cambio"[3], el fin al que alude Iwano sería una meta inalcanzable. Ésta podría operar como una coordenada de sentido, pero que no llegaría a serlo completamente. Es por esta razón que el *cosmos batailleano* no puede ser representado como una esfera ni el movimiento de energía que lo anima como un ciclo que se cierra. Como señala Iwano, la circunferencia representa "une des représentations privilégiées de la pensée métaphysique"[4], es por ello que sería quizás más adecuado pensar en un círculo mal dibujado, como aquellos hechos por los niños en donde los cabos no se encuentran el uno con el otro.

Una de las consecuencias que Iwano extrae de esta *estructura* es que la *economía general* en Bataille, que "privilégie le don gratuit et la dépense improductive, *à l'image de l'origine solaire*"[5], podría estar subsumida dentro de lo que denomina una *metafísica del origen*. Para el autor, puesto que la impronta solar se encuentra presente incluso en la energía que somos, todos los gastos improductivos que el ser humano lleva a cabo podrían ser "*légitimés* par 'notre' identité avec l'origine solaire"[6], por nuestra "identité avec le père"[7]. El problema que esto supone es que, a pesar de que este vínculo refuerza la unidad del movimiento cósmico de energía en función de la impronta solar, aquella dependería

[2] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome* VII, 10.
[3] Jesús Mosterín, *Historia de la filosofía. 4. Aristóteles* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 209.
[4] Takuji Iwano, "L'« économie générale » et le don solaire", 144.
[5] Idem. Las cursivas son nuestras.
[6] Idem. Las cursivas son nuestras.
[7] Idem.

de la presencia del *Dieu paternel*. Dicho de otro modo, lo problemático aquí es que la *metafísica del origen* implicaría una reducción de la soberanía buscada por Bataille a través del gasto improductivo a un gesto de *obediencia* y *repetición*. De esta forma, todo gasto sin reserva perdería su carácter transgresivo si no fuera más que la ejecución de una orden que se repetiría constantemente como un acto mecánico. *Perderse* sería *obedecer*, *pura inercia*.

Para Iwano, lo que permitiría a Bataille tomar distancia respecto a una *metafísica del origen* es "un jeu de division, de différence et de répétition"[8] que haría posible la emergencia de una alteridad que libraría el gesto batailleano de la orden paterna y de la inercia. Es gracias a este juego, sostiene el autor, que

> cette répétition n'est pas simple reprise de l'origine. *L'origine elle-même est ce 'mouvement',* sans lequel son identité ne serait pas assurée. Il en est de même pour l'énergie donnée dans le rayonnement, celle que nous sommes, qui doit son identité à cette structure de différence et de répétition[9].

A partir del momento en que *origen* y *movimiento* son identificados, el primero no puede ya ser entendido como un punto específico, idéntico a sí mismo. Esto porque se diluye dentro de lo que Bataille denomina *continuidad indistinta*, es decir en el "fluir de todo lo que es"[10]. Lo que hace posible la pérdida del origen dentro del cosmos batailleano es la negación constante que el Sol hace de su propia sustancia. Es por este auto-sacrificio, por

[8] Idem.
[9] Idem. Las cursivas son nuestras. A propósito de su libro *Diferencia y repetición*, Gilles Deleuze sostiene que se pueden identificar dos direcciones de investigación. La primera "atañe a un concepto de la diferencia sin negación, precisamente porque la diferencia, no estando subordinada a lo idéntico, no llegaría o 'no tendría por qué llegar' hasta la oposición y la contradicción". Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 16. Esta línea de investigación es lo que Iwano destacaría al momento de establecer que el origen en el pensamiento batailleano se confundiría dentro del movimiento cósmico de energía. Sin origen ni original, la posibilidad de hablar de identidad o semejanza, como veíamos con Didi-Huberman, desaparece. La segunda dirección de investigación del libro de Deleuze "se refiere a un concepto de la repetición, que, como las repeticiones físicas, mecánicas o puras (repetición de lo Mismo), encontraría su razón en las estructuras más profundas de una repetición oculta en la que se disfraza y se desplaza un 'diferencial'". Idem. Para Iwano, la diferenciación tendría lugar bajo la forma de un cambio de intesidad de la repetición, pero, al mismo tiempo, por la apropiación del gesto solar, que es lo que haría que la repetición no sea una repetición de *lo Mismo*. Para Deleuze, "[l]a intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferente de sí misma" Ibidem, 334. De acuerdo a lo que expone Iwano, la intensidad en Bataille es la condición de posibilidad de la diferencia, pero entendida como una excepción, como un momento de desencadenamiento que rompe la cadena del trabajo. Iwano no hace referencia a Deleuze, pero la deuda es explícita. Respecto a las relaciones entre Deleuze y Bataille, véase, por ejemplo, Marisa García, "Georges Bataille y Gilles Deleuze. Desde Nietzsche por una filosofía menor", *Eikasia: revista de filosofía*, no. 82 (2018): 137-158.
[10] Bataille, *Teoría de la religión,* 33.

tanto, que adquiere una dinámica que es compartida con todo lo que emerge a partir de su radiación y que nos arrastra a todos a un estado de crisis, de pérdida. Lo que le interesa destacar a Iwano es que el ser humano es capaz de entregarse a sacrificios análogos al del Sol a través de lo que denomina un *juego de división*. Es sólo a través de este juego que puede identificarse con el astro y afimar, como hace Bataille, "[l]a vida de mi ser orgánico está hecha de contagios de energía, de movimiento o de calor. *No puede ser localizada en un único punto* […]. Desde el momento en que quiero atrapar mi sustancia, no siento más que deslizamientos"[11].

Para Iwano, la clave de aquel *juego de división* estaría en el uso que Bataille hace del verbo prenominal *perderse*, en la medida que "l'usage du pronominal, est la simultanéité de l'origine et de la division"[12]. El uso de los pronombres reflexivos permite indicar que la acción afecta directamente al sujeto que la ejecuta, lo que significa que el agente de dicha acción llevaría a cabo un *acto propio para, o contra sí mismo*, como ocurre en las acciones forzadas por el movimiento solar. Al igual que en la metamorfosis a través de la cual la persona muere para dar paso al animal, descrita en el primer capítulo, el énfasis es puesto aquí en el verbo, no en el sustantivo. Es decir, asociado a una acción y no a la identificación a una forma o figura específica. Desde esta perspectiva, cuando Bataille afirma, en *El culpable*, *les hommes sont trop peu soleil*, lo que quiere expresar es que *ser Sol* no remite a la identificación con una *forma* circular aislada, entendida como una identificación con las formas de poder simbolizadas por la figura de la *cabeza* (volveremos sobre esto), sino a una apropiación de la *dinámica*. En la medida que lo que se repite es el movimiento, el *juego de división* no puede poner fin al movimiento de energía, pues no existe ni origen ni final. Tampoco existe un original que nos sirva de referencia para poder afirmar que la acción es correcta y definitiva, puesto que la idea misma de *semejanza* dentro del pensamiento batailleano, como veíamos con Georges Didi-Huberman, deja de ser operativa.

La identificación del Sol con el movimiento cósmico de energía se encuentra también presente en *El límite de lo útil*, escrito entre 1939 y 1945. En este caso, los márgenes del cosmos batailleano son más amplios que aquellos descritos en 1931 en "El ano solar", pues, si en un primer momento el autor imaginó al Sol orquestando y atrayendo hacia sí el movimiento de todo lo que existe, en *El límite de lo útil* el Sol convive dentro de un

[11] Bataille, *El límite de lo útil*, 130. Las cursivas son nuestras.
[12] Takuji Iwano, "L'« économie générale » et le don solaire", 144.

espacio poblado por miles de estrellas que nacen, prodigan sus fuerzas y mueren. El Sol no es ni la única fuente de energía ni el centro del cosmos, ni su *don* un caso aislado ni el más grande. Por esta razón, en *La parte maldita*, que es la versión definitiva del texto recién mentado, Bataille atribuirá las características del Sol al universo entero, en la medida que ambos comparten la misma energía. Es a partir de esto que podrá sostener que la *economía general*, que considera la energía más allá del rendimiento que el ser humano pueda sacar de ella, es decir, *más allá de nuestros fines inmediatos*, no tendría otro propósito que "el cumplimiento inútil e infinito del universo"[13]. La *pérdida inútil* que Iwano reconoce en el gesto del *Dieu paternel* se convertiría, así, en un principio universal. Como si la impronta solar siguiera operando, pero bajo la forma de una *impronta cósmica*, que no es sino la de la energía.

2

Un proceso similar al descrito por Iwano en su *juego de división* es reconocido por Georges Didi-Huberman en el trabajo de Aby Warburg. De acuerdo a Didi-Huberman, durante la elaboración de su *atlas de imágenes Mnemosyne*, Warburg centró su atención en *fenómenos de intensificación patética* representados visualmente[14], los que abordó a través de una metodología de trabajo que comprendía la creación de *montajes*. Sin seguir una organización lineal cronológica, los montajes tenían por función

> poner en evidencia ciertas discontinuidades iconográficas o cronológicas, "fracturas" sin embargo atravesadas, a la vez, de manera tectónica y fluida (como una circulación de lava por momentos subterránea y por otros explosiva) por una gran dinámica de "intensificación" (*Intensifikation*)[15].

Por ejemplo, en el caso de la sexta plancha del atlas, señala Didi-Huberman, Warburg integra la representación de *Laocoonte y sus hijos*

> en un laberinto de relaciones –formales, de culto, históricas– donde se enfrentan los temas del rapto erótico (Proserpina), del sacrificio (Políxena) y de la "Ménade sacrificadora"; ésta representada bajo los rasgos, a la vez crueles y agraciados, de una ninfa que baila con un gran cuchillo alzado de una mano y el pellejo de un

[13] Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*, 57.
[14] Georges Didi-Huberman, "Gestos, fórmulas y bloques de intensidad", *Revista de Filosofía*, Año 53, no. 151 (2021): 280-309.
[15] Idem.

> animal agarrado por la otra. Laocoonte dialogaba así con las figuras del deseo, así como con aquellas de la muerte, puesto que vemos también, sobre la plancha del atlas, numerosos personajes que bailan sobre las tumbas o altares de sacrificios[16].

De acuerdo a lo que explica Didi-Huberman, lo que era puesto en evidencia a través de aquellas relaciones era el *retorno* de ciertos paradigmas figurativos presentes a lo largo de la historia del arte occidental. Para el autor, este retorno supone una repetición desde el punto de vista de la *duración*, desde la perspectiva de una historia continua (la del arte occidental), pero también una *novedad*, en el sentido que dichos paradigmas se presentan como *acontecimientos* que fracturan la temporalidad desde la cual surgen. En este caso, lo que destaca Didi-Huberman es que, aun cuando aquellos paradigmas figurativos se presenten como acontecimientos, es decir aquello "que surge de golpe, sin advertencia, que trastorna todo en un instante"[17] –de manera similar a como el *punctum* punza al observador–, su efecto es como el de recuerdos que surgen "desde las profundidades de una memoria, de un tiempo sedimentado, pero siempre en movimiento"[18]. Todo esto siguiendo una lógica análoga a la del trauma[19], pero aplicada a una escala antropológica y no individual. El *retorno* de los paradigmas figurativos adquiere su carácter de *novedad*, por tanto, gracias a su *fuerza de choque*, lo que quiere decir que es sólo en la medida que ese retorno es una irrupción violenta que la repetición logra desmarcarse de la temporalidad entendida como duración.

Didi-Huberman sostiene que el retorno de aquellos paradigmas figurativos, es decir de los *fenómenos de intensificación patética representados visualmente* que Warburg denominó *pathosformel*, darían cuenta de "la paradoja de una *energía residual*, de una huella de vida pasada, de una muerte apenas evitada y casi continua, fantasmal para decirlo todo"[20]. Aquella energía residual, sostiene el autor, habría sido tomada por

[16] Idem.
[17] Idem.
[18] Idem.
[19] De acuerdo a Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, dentro del psicoanálisis la noción de Trauma y Traumatismo traspuestas al plano psíquico adoptó tres significaciones: "la de un choque violento, la de una efracción y la de consecuencias sobre el conjunto de la organización". Específicamente, para Freud, el concepto de traumatismo remitiría a una *concepción económica*: "Llamamos así a una experiencia vivida que aporta, *en poco tiempo, un aumento tan grande de excitación a la vida psíquica*, que fracasa su liquidación o su elaboración por los medios normales y habituales, lo que inevitablemente da lugar a trastornos duraderos en el funcionamiento energético". Para Laplanche y Pontalis, lo que falla en el trauma es, por tanto, "la capacidad que tiene el aparato psíquico de descargar la excitación". Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis* (Barcelona: Paidós, 1996), 447-448. Las cursivas son nuestras.
[20] Georges Didi-Huberman, *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg* (Madrid: Abada editores, 2019), 73. Las cursivas son nuestras.

Warburg del historiador del arte suizo Jacob Burckhardt, quien se refirió a los *residuos vitales* que permanecerían *latentes* dentro de la historia. Para Burckhardt, "[l]a historia del mundo antiguo, al menos la de los pueblos cuya vida se prolonga en el nuestro, es como un acorde fundamental que todavía se oye resonar sin cesar a través de la masa de los acontecimientos humanos"[21].

Lo que nos interesa destacar aquí es que el retorno de los paradigmas figurativos se manifiesta a partir de un cambio de *intensidad* y de *temporalidad* cercano al descrito por Iwano en el *juego de división*. En el caso de lo expuesto por Iwano, desde el punto de vista de la intensidad, toda apropiación, al ser una forma de gasto a pérdida análogo al realizado por el Sol, es repetición del gesto solar a la vez que una diferenciación. El gesto *retorna*, diremos, pero de manera diferente. La intensidad es lo que impide la repetición monótona de la experiencia. De acuerdo a lo señalado en el primer capítulo, es posible afirmar que el cambio de intensidad en el movimiento de energía se corresponde a las formas de temporalidad *horizontal* y *vertical*, es decir a la repetición monótona del trabajo y al desencadenamiento liberador de la metamorfosis (el escape de la prisión), respectivamente. Como veremos más adelente, la *economía general* de Bataille puede ser entendida como una síntesis no resuelta entre lo horizontal y lo vertical, en la medida que el trabajo y el gasto se presentan como dos momentos contradictorios pero complementarios. Como señala nuestro autor, para este tipo de economía "'el gasto' ('el consumo') de riquezas es, comparado con la producción, lo más importante"[22], por lo que su objeto serían los fenómenos de intensificación patética, esencialmente verticales, pero que no pueden prescindir de los recursos que le entrega el trabajo (volveremos sobre esto).

A diferencia de lo propuesto por Didi-Huberman respecto al pensamiento de Warburg, en Bataille no existe un *retorno* de paradigmas figurativos. Esto porque aquello que surge una y otra vez no es *una forma* particular, sino un gesto vacío que puede adoptar diferentes formas. Esto no significa que el movimiento sea independiente de la materialidad, sino que no existe *una* forma que permita establecer *un laberinto de relaciones formales, de culto, históricas*, según la expresión de Didi-Huberman. Aún cuando la verticalidad pueda ser entendida como una constante asociada a cierto tipo de figuras dentro del pensamiento batailleano (tales como *el árbol-humano* del mito de *El ojo pineal*, en *Acéphale*, en el *hombre pájaro* de Lascaux…), lo único que se podría considerar como

[21] Citado en Ibidem, 71.
[22] Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*, 48.

constante es la *tensión*. Es decir, la *violencia* que determina todas las formas de gasto a pérdida. Puesto que es la tensión lo que le interesa mantener a Bataille, *ir lo más lejos posible* no significaría *ir más allá de los límites*, sino forzarlos y llevarlos lo más lejos posible, puesto que fuera de esta tensión se pierde no sólo la experiencia, sino *lo humano* (volveremos sobre esto en el último capítulo).

Puesto que todo desaparece dentro del movimiento cósmico de energía, el origen podría ubicarse en cualquier parte. Cualquier punto podría ser considerado como un origen arbitrario, cualquiera de ellos podría *ser un Sol*. La oportunidad de participar en el *juego de división* se encuentra abierta para todos. Sin embargo, para que ello sea así, es preciso que el ser que se entrega al sacrificio de su propia sustancia sea consciente de esa pérdida y que ella sea voluntaria, tal como lo es para el Sol. En el caso específico de la experiencia humana, lo que la *economía general* pone de relieve es la necesidad de la servidumbre del trabajo y del miedo que se encuentra asociado a ella como condición de posibilidad para el gasto irracional, para la gloria.

II. La impronta terrestre

1

Uno de los aspectos que llama la atención de la exposición de Iwano respecto a la *estructura energética cuasi-teológica* en Bataille, es la nula referencia a la termodinámica. Como veíamos en el capítulo anterior, uno de los problemas que enfrentó la ciencia y la técnica en los albores del desarrollo industrial fue el carácter *innoble* del calor. Lo que la termodinámica estableció con su segundo principio fue que la entropía no era un caso aislado dentro del proceso de producción industrial, sino una característica de aquella forma de energía que amenazaba con arrastrar a todo el universo hacia una *muerte térmica*. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, la termodinámica también identificó un momento de resistencia a la pérdida, denominada *entropía negativa*, o *neguentropía*, que Mong-Hy define como una apropiación temporal de la energía antes de su liberación. En este caso, se trataba de una tendencia opuesta al *Principio de Carnot* puesta en práctica por la acción de *lo vivo*, lo que se manifestó sobre la tierra por medio de *la transformación y la adaptación progresiva de las especies*

descrita por Darwin, en un proceso que "remonta contra la corriente de la entropía creando el orden complejo"[23].

Habiendo identificado en Bataille una intuición cercana a la neguentropía al momento de comprender la posibilidad de una transformación de energía en información, Mong-Hy sostiene que dentro del pensamiento batailleano el excedente *inutilizable* de energía siempre puede ser reincorporado al ciclo de transformaciones. Es por esta razón que la noción de *exceso* tendría, para nuestro autor, una realidad *mística* como así también "física, biológica y termodinámica por la cual debe ser todavía matizada su asimilación a un concepto antifinalista"[24]. A partir de aquí, Mong-Hy llegará a hablar del *mito* de la *pérdida pura*[25], puesto que "el "*exceso*" podría ser incorporado una vez más dentro de la circulación energética, ya sea bajo la forma de información, cultura o conocimiento. Desde esta perspectiva, afirma, "*'Pure perte', 'pure perte', 'pure perte': ces mots sont répétés comme une incantation, mais que veulent-ils dire? Rien, pour moi*"[26]. Para Mong-Hy, nada se pierde, todo se transforma.

Mong-Hy apoya su argumento en el trabajo del biólogo, etólogo y psicólogo francés Henri Laborit, para quien "toda nuestra vida, nuestra memoria, nuestras sensaciones y nuestros juicios son '*hechos energéticos*'"[27]. Para Laborit,

> [l]a radiación solar no es sólo un inmenso torrente de energía que inunda nuestro globo. Esta energía ha estado en el origen de la "puesta en forma" de la materia, formas cada vez más complejas, y son ellas las que han creado *la Historia, es decir el almacenamiento de tiempo, la cronología de las experiencias*.[28]

Lo que le interesa a Mong-Hy en todo esto es que la noción de *energía* dentro del pensamiento batailleano *hace sistema*. Esto es precismente lo que expresa Iwano cuando

---

[23] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille : du système de la nature à la nature de la culture*, 82.
[24] Idem.
[25] Mong-Hy utiliza la noción de mito en el sentido de *palabra mentirosa*. "Je pense qu'il y a une forme de répétition traumatique (ce qu'est du reste un mythe) lorsque depuis soixante ans on évoque sans relâche cette 'pure perte'. Si Bataille est responsable d'un mot qui cherche à aller au bout de lui-même, nous sommes quant à nous responsables de nous arrêter à cette qualification excessive d'un jour". Cédric Mong-Hy. *Entrevista a Cédric Mong-Hy*, entrevistado por el autor durante los meses de julio y agosto, 2020. Documento inédito.
[26] Idem.
[27] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille : du système de la nature à la nature de la culture*, 94. La traducción es nuestra.
[28] Citado en Idem.

sostiene que todo el cosmos se articular a partir del movimiento cósmico de energía liberado por el sol. Para Mong-Hy,

> el universo entero se armoniza de acuerdo a sus leyes. Ella [la energía] explica, tanto científica como íntimamente, la naturaleza de nuestras pulsiones, de nuestras artes, de nuestras perversiones situándolas en la circulación de las cosas cósmicas. Ella une, además, el origen y el fin de la humanidad: del sol al arma nuclear, es la misma energía que puede decidir su gracia o su condenación[29].

Pero la *armonía* aquí es relativa y la idea de *sistema* no refiere a la conformación de un sistema cerrado. Mong-Hy tuvo presente que la pirámide de Bataille sólo podía dar un *orden* a "la multitud de los seres que se componen a partir de la inmensidad de la materia más simple"[30] en la medida que representaba o daba cuenta de la contradicción, de la tensión en que consiste la energía. Como sostiene Iwano, la tensión está en la intensidad, pero también en la apropiación del gesto solar, que supone una forma de diferenciación con respecto a la figura del *Padre Sol* a través de una *auto afirmación auto destructiva*.

Por otra parte, de acuerdo a lo que hemos visto con Lupasco, es posible afirmar que, lejos de permitir una organización armónica del conjunto, la energía establece una relación entre los distintos sistemas a través de niveles variables de tensión, lo que configura su naturaleza contradictoria y dinámica. Los sistemas se articularían en función de un *antagonismo energético* que podría variar en términos de intensidad, pero que jamás sería reducida a una forma homogénea, anquilosada. De ello depende la existencia misma de los sistemas, puesto que, cuando la tensión cesa, la estructura, el sistema *muere*[31]. Para Mong-Hy, "el único '*sistema cerrado*' que existe en la naturaleza es la naturaleza misma, esta totalidad aislada, aislada en tanto que total"[32], sin embargo este sistema es tensión, resistencia, movimiento, porque comparte la naturaleza innoble de la energía solar. Por este motivo, el *sistema batailleano* y la *pirámide* que lo organiza no podían ser estructuras rígidas y armónicas con pretensiones de rigurosidad científica, sino que debían incorporar en sí la violencia, el exceso y la locura, es decir aquello que se niega a ser organizado y que manifiesta de manera radical la tendencia de la energía a perderse.

[29] Cédric Mong-Hy. *Entrevista a Cédric Mong-Hy*, 2020.
[30] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I*, 435.
[31] Lupasco, *La tragédie de l'énergie*, 41.
[32] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille : du système de la nature à la nature de la culture*, 35.

2

Como adelantábamos en el capítulo anterior, la utilidad que la pirámide prestó a Bataille fue la de organizar los diferentes elementos y *composiciones* –o sistemas complejos[33]– que pueden ser encontrados *sobre la Tierra*. Aun cuando los estratos más bajos correspondan a partículas elementales presentes en todo el universo, la pirámide no da cuenta del modo en que estarían organizadas las galaxias, es decir los "sistemas estelares que un 'movimiento general' une"[34], ni los cuerpos celestes, como el Sol. Tampoco da cuenta de otros *cuerpos opacos*, puesto que Bataille no universaliza su aplicación ni tampoco se detiene a considerar la posibilidad de encontrar otros tipos de sistemas complejos en otros planetas, ya sea bajo la forma de composiciones orgánicas o sociales[35]. En este sentido, el cosmos batailleano alude a nuestro vecindario más próximo, a la naturaleza y a las esferas celestes que rodean nuestro planeta (volveremos sobre esto).

En su artículo "Arquitectura", publicado el año 1929 en la revista *Documents*, Bataille se refiere al rol que cumplen las grandes construcciones dentro de la experiencia social humana. Nuestro autor señala que la función de la arquitectura consiste en llevar a cabo una puesta en forma del *ser ideal de la sociedad*, puesto que las construcciones encarnarían las propias autoridades religiosas, políticas y militares presentes en la sociedad dentro de la cual son erigidas. De acuerdo a Marisa García, para Bataille "[l]a arquitectura nace, de hecho, como una suerte de fosilización de la figura humana. Así la han presentado ejemplarmente los tratadistas que desde Vitruvio han insistido en tomar la figura humana como origen y referencia de las proporciones"[36]. Lo que destaca la autora es que estas proporciones no aluden sólo a una cuestión visual, sino que se encuentran también ligadas a una moral, de tal manera que catedrales y palacios no sólo reflejan la sociedad ideal buscada, sino que también imponen la autoridad que ellos mismos representan. Es por esto que, para Bataille, los grandes monumentos cumplirían

[33] Bataille, *El límite de lo útil*, 17.
[34] Ibidem, 16.
[35] A pesar del interés por el recorrido *cósmico* de energía, Bataille no se pregunta por la existencia de otras formas de vida y de organizaciones sociales extra-terrestres. Esto a diferencia, por ejemplo, de lo que propone Kant en *Antropología en sentido pragmático* (1798), donde sostiene, "[b]ien podría ser que en algún otro planeta existieran seres racionales que no pudiesen pensar de otro modo que en voz alta, esto es, así despiertos como en sueños, encontrándose en compañía o solos, no pudiesen tener pensamientos que al mismo tiempo no expresaran ¿Qué conducta recíproca daría esto por resultado, distinta de la de nuestra especie humana?". Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 332. No desarrollamos aquí este tema.
[36] García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, 11.

una función que podríamos denominar *performativa*, en la medida que se alzan como "diques, opposant la logique de la majesté et de l'autorité à tous les éléments troubles"[37].

Para García, la arquitectura dentro del pensamiento batailleano se presenta como "una gigantesca prisión que reprime e impone silencio"[38] y que está enfocada al "ocultamiento de la vida social bajo los monumentos de piedra"[39]. Todo esto a través de lo que entiende como "una suerte de imaginario dictatorial que transmite y a su vez asegura la autoridad"[40]. La acción de este imaginario no se reduciría a las grandes construcciones, pues lo que Bataille denomina *la composición arquitectural* se puede identificar también en la fisionomía, en el vestuario, en la música o en la pintura, entendidas todas estas formas como la diversificación de un mismo espíritu en el cual, afirma, "peut-on inférer un goût prédominant de l'autorité humaine ou divine"[41].

Es por esta razón, sostiene García, que dentro del pensamiento batailleano "[l]a forma humana, su figura, es indisociable de la arquitectura"[42]. Y esto no sólo porque son las grandes construcciones las que imponen su ideal a la forma humana, sino también porque ésta se encontraría dentro de una misma línea de evolución que tiene su origen tanto en lo orgánico (animal) como en lo inorgánico (la piedra). Esto es lo que Bataille entiende como una relación de continuidad de orden morfológico entre lo orgánico, lo cultural y lo social. Para nuestro autor,

> [i]l est évident d'ailleurs, que l'ordonnance mathématique imposée à la pierre n'est autre que *l'achèvement d'une évolution des formes terrestres*, dont le sens est donné, dans l'ordre biologique, par le passage de la forme simiesque à la forme humaine, celle-ci présentant déjà tous les éléments de l'architecture. Les hommes ne représentent apparemment dans le *processus morphologique*, qu'une étape intermédiaire entre les singes et les grands édifices[43].

[37] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I*, 171.
[38] García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, 10.
[39] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I*, 171.
[40] Idem.
[41] Idem.
[42] García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, 10.
[43] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I*, 172.

Dentro de este *proceso morfológico*, la *carne* es rechazada[44] y el ideal inscripto en la piedra. Este ideal, señala García, que se manifiesta como la *creencia en la estabilidad de la figura humana*, no podría depender en ningún caso de la carne corruptible y de sus accidentes, sino de la perennidad de las piedras. Erigidos de esta manera, situados como un punto cardinal no sólo geográfico (*la plaza central*, por ejemplo) sino también moral y estético, las grandes construcciones habrían sido convertidas literalmente en centros desde los cuales lo humano fue dominado y modelado en su sentido más amplio.

3

Si bien no es mentada dentro de este artículo, la pirámide en tanto que construcción monumental cabe dentro de esta misma concepción de la arquitectura presentada por Bataille, pero de manera inversa. En el caso de las pirámides aztecas, estas respondían a un espíritu y moral diferentes al moderno, ya que el concepto de mundo de los aztecas, como señala nuestro autor,

> se opone de forma diametral y singular a la que tiene lugar entre nosotros desde nuestras perspectivas de actividad. La consumición no tenía un menor lugar en sus pensamientos que la producción en los nuestros. No estaban menos preocupados por *sacrificar* que nosotros por *trabajar*[45].

Y más adelante, Bataille agrega,

> [d]esde el punto de vista del beneficio, la pirámide es un monumento equivocado, como cavar un inmenso agujero y luego rellenarlo y apisonar la tierra. Conseguimos el mismo resultado cuando consumimos alimentos tales como el alcohol, cuyo consumo no nos permite seguir trabajando —o incluso nos quita durante algún tiempo la fuerza para producir[46].

Aun cuando la organización matemática se inscribió en la piedra, las pirámides aztecas estaban lejos de imponer un orden racional. No sólo porque se trataban de construcciones en que se hace un "uso improductivo de una parte importante de los recursos

[44] En *El erotismo*, Bataille sostiene, "[e]l movimiento de la carne excede un límite en ausencia de la voluntad. La carne es en nosotros ese exceso que se opone a la ley de la decencia". Bataille, *El erotismo*, 97.
[45] Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*, 82.
[46] *Ibidem*, 151.

disponibles"[47] gracias al trabajo, sino también porque ahí la "ciencia de la arquitectura les servía para edificar pirámides en lo alto de las cuales inmolaban seres humanos"[48]. De acuerdo a Mong-Hy, la pirámide fue para Bataille una *intuición* que le permitió "contempler notre propre nature en ce qu'elle est pleinement reliée à la nature même de l'univers physique"[49], lo que suponía aceptar su posición dentro de un movimiento que se conforma en tanto que tensión. Es decir, en el límite entre la organización y la destrucción, del orden y la violencia. Para García, la pirámide no *cubrió la muerte*, entendida como el *élément troublé* por antonomasia, sino que la expuso en un "escenario desde el cual se desplegaba ante los ojos de todo el pueblo el espectáculo sangriento de los sacrificios humanos"[50].

Si las grandes catedrales y castillos organizan un mundo en función de la razón, con la pirámide este mundo será *deformado*, puesto que aquí tienen lugar "crímenes continuos cometidos en pleno sol para la satisfacción exclusiva de pesadillas deificadas, de aterradores fantasmas"[51]. La pirámide batailleana es el lugar donde *la pasión que hace correr la sangre*[52] abre una vía de acceso a los fantasmas que hacen del mundo algo *turbio*. Es la vía de escape "vers la monstruosité bestiale; comme s'il n'était pas d'autre chance d'échapper à la chiourme architecturale"[53]. Es ahí donde la humanidad ha conseguido "abandonar el antropomorfismo, rechazar la forma estable del cuerpo y abrirse a la bestialidad"[54], afirma García. Es por ello que la convicción que opera dentro del pensamiento batailleano, sostiene la autora, es que "[l]a única insurrección posible del hombre contra la prisión –la arquitectura–, es una rebelión contra su propia forma, su figura humana"[55]. Se trata, finalmente, de una *autoafirmación autodestructiva* que encuentra en la metamorfosis erótica su camino.

Vista de esta manera, la pirámide es la estructura idónea para la organización del sistema batailleano. Se trata de una forma de organización racional que sigue un criterio de complejidad ascendente, pero que deviene el lugar de gastos, pesadillas y aterradores

[47] Ibidem, 99.
[48] Ibidem, 82.
[49] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 69.
[50] García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, 126.
[51] Georges Bataille, "América desaparecida", *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos,* no. 85 (2013): 3-9.
[52] *Idem*.
[53] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I*, 172.
[54] García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, 11.
[55] Idem.

fantasmas. Como indicábamos anteriormente, el pensamiento batailleano no podría ser organizado bajo la forma de lo *circular*, es decir como un sistema cerrado que se proyectara a partir de un centro u origen único, puesto que en el extremo de la estructura todo se sacrifica. En la medida que la circunferencia es *une des représentations privilégiées de la pensée métaphysique*, como señala Iwano, ella siempre se encuentra desarticulada dentro del pensamiento batailleano, mal dibujada, sin terminar.

La cosmovisión batailleana se encuentra alejada, por tanto, de las formas *esféricas*, de aquello que Gaston Bachelard llamó *lo redondo*. Para el autor, lo redondo se asocia a las formas de defensa, armonía y orden, es decir, en las antípodas del *cosmos batailleano* organizado a partir del movimiento constante de la energía, de la tensión permanente entre fuerzas contradictorias. Siguiendo el lenguaje de Bachelard, diremos que la pirámide se encuentra del lado de las *formas geométricas puntiagudas* que, lejos de ofrecer un espacio de defensa, son la manifestación de las *ganas-de-atacar*. "En el sueño nocturno no bien vemos un objeto puntiagudo, nos hiere. En las pesadillas nocturnas, afirma Bachelard, los objetos son malignos"[56] (volveremos sobre esto en el último capítulo).

4

Si bien la pirámide da cuenta de una organización específicamente terrestre de los sistemas, ello no significa que se encuentre fuera del movimiento cósmico. La pirámide estructura los diferentes sistemas que se agrupan a partir del movimiento íntimo de la tierra en función de la misma energía que anima el movimiento íntimo de los cuerpos celestes. La tendencia a la pérdida y la tensión que define la dinámica energética es la misma en ambos casos, pero se manifiesta de modos diferentes.

En *El límite de lo útil*, Bataille se refiere a esta diferencia señalando que el movimiento íntimo es el resultado de "une *activité* particulière à la masse qui le forme"[57]. En el caso de cuerpos celestes como el Sol, agrega el autor, la *actividad* a la que aquí se alude guarda relación con el hecho que "l'atome d'un corps rayonnant […] est directement *dans le pouvoir* de la masse et du 'mouvement intime' de l'étoile"[58].

[56] Gaston Bachelard, *La poética de la ensoñación* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 254.
[57] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome VII*, 187. Las cursivas son nuestras.
[58] *Ibidem,* 188.

En la única edición en español publicada de *El límite de lo útil,* Manuel Arranz traduce esta frase de la siguiente manera: "el átomo de un cuerpo brillante […] se encuentra directamente *en la fuerza* de la masa y del 'movimiento íntimo' de la estrella"[59]. El problema que identificamos en la traducción de Arranz es que en ella la noción de *pouvoir* ha sido traducida por *fuerza* y no como *poder*, lo que hace perder en cierta medida el vínculo existente entre el movimiento íntimo de los astros y el *potlatch,* tal como es descrito en "La noción de gasto", publicado en 1933. En este artículo, Bataille sostiene que "[l]a richesse apparait comme acquisition en tant *qu'un pouvoir est acquis* par l'homme riche mais elle est entièrement dirigée vers la perte en ce sens que *ce pouvoir est caractérisé comme pouvoir de perdre*"[60]. Esta forma de intercambio económico no guarda relación con lo que Bataille denomina *désir du gain*, sino como la *capacidad o poder de perder*. Para nuestro autor,

> [i]l faut donc que *donner* devienne *acquérir un pouvoir*. Le don a la vertu d'un dépassement du sujet qui donne, mais en échange de l'objet donné, le sujet approprie le dépassement : il envisage sa vertu, ce dont il eut la force, comme une richesse, comme un *pouvoir* qui lui appartient désormais. Il s'enrichit d'un mépris de la richesse, et ce dont il se révèle avare est l'effet de sa générosité[61].

El problema de afirmar que el átomo se encuentra en *la fuerza de la masa* es que esto aludiría sólo a las características cuantitativas del Sol y perdería de vista el *don solar.* Si bien Bataille sostiene que el *movimiento íntimo* del Sol es el *poder central* [*pouvoir central*[62]] que surge de la particularidad de esa masa y de su fuerza de gravedad, que es la que hace posible la fusión de los átomos de hidrógenos, cuando habla de *poder* está haciendo del fenómeno un acto voluntario, un auto-sacrificio. El poder es una cualidad del Sol que Bataille concluye a partir de una visión virtual de aquel fenómeno astronómico mensurable. En este sentido, la traducción de Arranz no dejaría ver el deslizamiento, o más bien una suerte de contaminación cruzada, entre el campo de la ciencia a otro más bien espiritual, mitológico o religioso. El contagio entre ambos campos, sobre el cual volveremos más adelante, estaría justificado, o encontraría al menos sentido, en el hecho que Bataille reconoció aquella *voluntad* no sólo a través de la ciencia, en la tendencia a la pérdida de la energía, de la que da cuenta la entropía, sino también en

[59] Bataille, *El límite de lo útil*, 16-17.
[60] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I,* 311. Las cursivas son nuestras.
[61] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome VII*, 72.
[62] Ibidem, 188.

la figura del Dios Sol de los Aztecas, el que era considerado como *la expresión de un sacrificio*[63]. Para Bataille, el Sol, tal como las chimeneas de su pueblo, son observadas de esta doble mirada del adulto y del niño que hacen del mundo un lugar poblado de fantasmas, una pesadilla.

5

Lo que ocurre en la Tierra desde el punto de vista del *movimiento íntimo* es completamente diferente a lo que pasa con el Sol. En los cuerpos opacos no existe un *poder central* que arrastre el conjunto de su masa hacia una fusión permanente. Por el contrario, los átomos y compuestos ahí presentes se distancian como potencias en cierta medida autónomas. Por esta razón, Bataille afirma que, lejos de toda liberación de energía, de toda unificación a través de la fusión de sus partes constitutivas, "nuestra tierra *se divide* en partículas *ávidas* de fuerza [avides des forces]"[64]. El Sol, en cambio, *prodiga sus fuerzas.* Sobre este planeta, agrega, "[l]a codicia de las partículas no tiene medida: absorben la energía solar y la energía libre de la tierra" [65]. Como señalábamos anteriormente, todos los sistemas que se ubican en la pirámide terrestre se encuentran marcados por la *impronta solar*, en tanto que participan del movimiento cósmico de energía, pero también por lo que podríamos llamar la *impronta terrestre* que los condena a un estado de necesidad, de avidez. Esta doble impronta determinar la contradicción de los sistemas que emergen sobre la superficie terrestre que consiste en estar atravesados por dos movimientos íntimos contradictorios, uno que lo empuja hacia un estado de fusión y otro que busca conservar su autonomía.

La avidez de fuerza es preponderante dentro de los sistemas terrestres porque la contradicción se mantiene bajo la forma de un desequilibrio que se manifiesta en distintas formas de apropiación y de dominación. Como señala Bataille,

> El sol brilla y nuestra tierra es fría. El sol parece tener la *exclusividad* de las llamas, el sol *prodiga* alegremente sus fuerzas: nuestra tierra *se divide* en partículas *ávidas* de fuerza. La codicia de las partículas no tiene medida: absorben la energía solar y la energía libre de la tierra. Los más fuertes se apoderan de la energía acumulada por las más débiles" [66].

[63] Bataille, *El límite de lo útil*, 158.
[64] *Idem.*
[65] *Idem.*
[66] Ibidem, 17.

Vistas las cosas desde una perspectiva energética, las distinciones entre lo solar y lo terrestre, como así también entre lo orgánico y lo inorgánco, no romperían la continuidad de la pirámide en términos energéticos, puesto que toda forma de organización, incluso en sus formas más sencillas, depende de un estado de tensión que los incorpora dentro de la dinámica del movimiento de energía cósmico.

En *Teoría de la religión*, escrito en 1948, pero publicado de manera póstuma en 1973, Bataille hace referencia a dos modos diferentes de *inmanencia*. Por un lado, *la inmanencia de los cuerpos inorgánicos*, los cuales existen "sin que nada de lo que les rodea les haga falta"[67] y que, por esta misma razón, permanecen "en un estado de perfecta inmanencia"[68]. Y, por el otro lado, *la inmanencia de los cuerpos orgánicos*, es decir de los organismos que buscan fuera de sí los "elementos que le sean inmanentes y con los que debe establecer (y relativamente estabilizar) relaciones de inmanencia"[69]. En este último caso, la búsqueda se vuelve necesaria en la medida que los organismos se aíslan dentro de los límites que conforman su *ser discontinuo*. Como señala Bataille, fue sólo en la medida que pudo aislarse que emergió "la individualidad autónoma del ser vivo"[70].

De acuerdo a esto, sobre la Tierra, la planta, el animal y el ser humano se vuelven sobre sí para conformar, cada uno por sí mismo, *pequeños mundos aparte*. Si el Sol se constituye gracias a su poder central como *un* mundo, nuestro planeta es el lugar en donde emerge una cantidad incalculable de pequeños mundos autónomos. A cambio de esta relativa *autonomía*, estos *mundos* dejarán de formar parte del conjunto *de lo que es* del mismo modo en que lo estarían las rocas, por ejemplo. Es decir, no se encontrarán sino dentro de una inmanencia imperfecta, pues un organismo "ya no está del todo como el agua en el agua"[71], no sólo porque tiene la experiencia de la crisis de sus límites, como hemos indicado anteriormente, sino también porque debe establecer *relaciones* que le permitan asegurar, entre otras cosas, alimentos, puesto que si no consigue el alimento "sufre y se muere"[72]. En esto consiste la condición menesterosa, de *eterno necesitado*, de todo sistema orgánico que emerge sobre la tierra.

[67] Bataille, *Teoría de la Religión*, 23.
[68] *Idem*.
[69] *Idem*.
[70] Bataille, *El límite de lo útil*, 17.
[71] Bataille, *Teoría de la Religión*, 23.
[72] *Idem*.

SEGUNDA PARTE
Mundo dinámico

I. Dinámica y fuerza dual

1

Una de las consecuencias que se desprende de una compresión energética de la realidad es el sin sentido de hablar de materia *inerte*. Como hemos visto en el capítulo anterior, la energía dentro del pensamiento batailleano se comporta como un *dinamismo contradictorio*, tal como lo entendió Lupasco, que puede ser identificado tanto en el mundo vital (u orgánico), en el mundo macroscópico (o inorgánico) como en el mundo microscópico. Por esta razón, si bien la materia inorgánica no es capaz de movilizarse en los mismos términos que los organismos, esto no la reduciría a una pasividad absoluta.

Otra consecuencia es la imposibilidad de establecer series lineales de *causas y efectos* que expliquen el comportamiento de los fenómenos. Es decir, que reduzcan el conjunto de relaciones dentro de la cual surgen a una serie arbitraria que les de un sentido. Uno de los conceptos en donde Bataille centrará su crítica a la modernidad es precisamente en el de *causalidad*, entendida como la *cadena* a la que el ser humano se somete para asegurar su existencia y con la cual ata el conjunto de *lo que es* con el propósito de transformarlo en un mundo asible, controlable, humano.

En *Voluntad de poder*, publicado de manera póstuma en 1901, Friedrich Nietzsche desarrolla una crítica al concepto de *causa* en términos similares. A partir de lo que llama una *falsa observación fundamental*, la humanidad habría sido capaz de identificar *actos* y *hechos* dentro de todo lo que observamos, precisamente ahí donde no habría más que movimiento. De esta manera, explica el autor,

> [s]i yo digo: «el relámpago ilumina», pongo el iluminar una vez como actividad y otra vez como sujeto; así pues, suponer un ser a lo que sucede, que no sea una misma cosa con lo que sucede, sino que permanece, que es y no que «llega a ser».

> Considerar lo que sucede como efecto, y el efecto como ser: este es el doble error o interpretación de que nos hacemos culpables[73].

Para Nietzsche, lo que se lleva a cabo a través de esta *falsa observación* es una *división* de *lo que sucede*, pero sólo para *unirlo* posteriormente a través de una relación de causalidad que es impuesta por el ser humano. Se trataría de una *negación* de *lo que acontece*[74] a través de una *desvinculación* del movimiento en dos partes: un *sujeto* que realiza una acción, es decir la *causa*, y un *efecto*. Es de esta manera que tendría lugar lo que denomina "la invención del «sujeto», del «yo»"[75], a partir del cual la realidad se configura a escala humana. En donde la multiplicidad de *lo que sucede* se ve reducida a un esquema que no sólo es útil y manejable por el ser humano, sino que sólo puede ser *visto* por él. De ahí que esta *falsa observación* no sea más que una mirada *humana*.

En sus propios términos, Bataille se refirió a aquella *falsa observación* al momento de dar cuenta del despertar de la conciencia frente al *útil*, entendido como la forma naciente del *no-yo*, a la que hemos hecho referencia en el capítulo anterior. Para nuestro autor, a partir del instante en que la oposición entre sujeto y objeto comienza a operar, el ser humano se vuelve capaz de mantener una relación con objetos y fenómenos que puede reconocer como entidades diferentes. En la medida que esto sólo es posible en tanto que el sujeto y el objeto *duran* en el tiempo, diremos usando el lenguaje nietzscheano, la conciencia llevaría a cabo un proceso de *desvinculación* de los objetos y sujetos de la continuidad con el fin de situarlos en una discontinuidad organizada temporalmente. De esta forma, el *continuum* se descompondría en una serie de *actores* y *acciones* que serían vinculados en un segundo momento dentro de la acción racional del trabajo, la cual supone necesariamente la observación de la ley de causalidad y de la utilidad, puesto que cada acción es realizada como un medio para lograr un fin determinado.

Ambos autores coinciden en que este proceso de *desvinculación* de *lo que sucede*, o de la *continuidad*, se reforzaría por medio del lenguaje. Puesto que "el lenguaje está hecho de proposiciones que hacen intervenir identidades"[76], sostiene Bataille, cuando intentamos dar cuenta de la continuidad, o cuando intentamos representarnos el universo *sin el*

[73] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* (Madrid: Editorial EDAF, 2000), §525.
[74] Ibidem, §544.
[75] Ibidem, §541.
[76] Georges Bataille et alt., *Discusión sobre el pecado* (Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2005), 79.

hombre, "no podemos más que suscitar una visión en la que no vemos *nada*"[77]. Dentro del pensamiento nietzscheano, esta imposibilidad de contemplar la continuidad sin la mediación fragmentaria del lenguaje es ilustrada por Dolores Castillo con la imagen de *un telón*, *detrás del cual no hay nada que ver*[78]. Efectivamente, para Nietzsche, "[n]o conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo"[79], puesto que los medios de expresión que utilizamos para referirnos a la realidad no serían más que *una sencilla semiótica*[80] y este mundo que llamamos verdadero, una apariencia. En este contexto, para el filósofo alemán, no habrá más que interpretaciones respecto a *lo que sucede*, es decir *evaluaciones perspectivas* que nos ayudarían a orientarnos –o más precisamente a conservarnos– en la vida[81]. Por esta razón, el mundo en que vivimos no sería más que un error[82],

> no es un hecho, sino una imaginación y una síntesis de una escasa suma de observaciones; es fluido, como cosa que deviene como una falsedad que continuamente se desvía, que no se aproxima nunca a la verdad, porque no hay 'verdad' alguna.[83]

2

Lo problemático de todo esto es que, aun cuando tengamos todos estos elementos a la vista, la separación entre *sujeto* y *predicado*, que se encuentra a la base de la construcción gramatical de nuestro lenguaje cotidiano, sigue operando como un esquema insoslayable que se aplicaría a todo *lo que sucede*. El problema aquí es que, como sostiene Joseph-Marie Lo Duca en su presentación de *Las lágrimas de Eros*, "el lenguaje es un obstáculo, pero también es el 'único' medio"[84]. Esto estaría en el centro de lo que Nancy piensa respecto a la escritura batailleana, lo *ex-crito* y la imposibilidad de callar. En aquella porfía de Bataille por hacer pasar la experiencia a través del lenguaje, lo que da a entender que, al menos *para él*, no hay otro medio.

[77] Bataille, *Teoría de la Religión*, 24-25.
[78] Nietzsche, *La voluntad de poder*, 11.
[79] Ibidem, §476.
[80] Ibidem, §617.
[81] Ibidem, §608.
[82] Ibidem, §577.
[83] Ibidem, §608.
[84] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 11.

En su texto *Lo excrito*, Jean-Luc Nancy identificó una *impotencia por no acabar* dentro del pensamiento batailleano que se manifiesta fundamentalmente como *una imposibilidad de callar* forzada por la existencia que desborda la palabra. Para Nancy,

> Bataille siempre ha *representado* la impotencia de acabar, el exceso, tendido hasta romper la escritura: es decir, de lo que simultáneamente la inscribe y la excribe. La ha representado, puesto que ha escrito sin cesar, escribiendo por doquiera, sin cesar, el agotamiento de su escritura.[85]

El silencio que se impone llega por el *exceso* de la experiencia que va más allá de lo escrito, y no por la inscripción ni la sumisión a un *sentido*, como sucede cuando nos callamos porque creemos haber dicho *todo*, por ejemplo. Isidro Herrera sostiene, a este respecto, que lo excrito en Nancy "quedaría del lado de la escisión antes que de la incisión, negando así lo que podría considerarse el movimiento constitutivo de la escritura"[86]. Por esta razón, agrega más adelante, si "[l]a inscripción excava un adentro, la excripción atañe a un afuera"[87] que muestra la limitación del lenguaje y la naturaleza inaprehensible de la experiencia. Desde otra perspectiva, pero en la misma lógica, Nancy hablará también de la *exigencia por no acabar*, puesto que "no acabar era una de las *exigencias* del esfuerzo de Bataille, que iba a la par con el rechazo del proyecto al cual parece estar inexorablemente vinculado un pensamiento de la comunidad"[88]. Aquí, *acabar* supone la conformación de un ser único y total. La institucionalización de una realidad aislada de poder, cuya forma paradigmática es el fascismo. *Acabar* es el *fin* que busca, por tanto, una *obra de muerte,* entendida ésta como un acto dialéctico de dominación y no de puesta en tensión o crisis (volveremos sobre esto).

La imagen que propone Nancy de una escritura *incesante* ilustra también la situación de aquello que se agota. Agotada en tanto que recurso descontinuado. Muerto, el autor ya no produce libros, aunque los textos inéditos siguen publicándose. Agotada por el esfuerzo de mantener la tensión, lo que conduce a un cansancio extremo que está reforzado por el

[85] Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2002), 40. Derrida alude a esta misma idea, pero la entiende como una *escritura soberana*, que busca "interrumpir la complicidad servil de la palabra y el sentido". Derrida, *La escritura y la diferencia*, 426. En ambos casos, la operación es la misma, "inscribiendo significaciones, se excribe la presencia de eso que se retira de toda significación, el ser mismo (vida, pasión, materia…)". Nancy, *Un pensamiento finito*, 45.
[86] Isidro Herrera, "Lo excrito de lo excrito", *Mnemosine*, vol. 13, no. 2 (2017): 48-68.
[87] Idem.
[88] Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante* (Santiago de Chile: Escuela de filosofía Universidad ARCIS, 2000), 47.

rechazo de Bataille de toda forma de reposo. La energía inscribe la escritura a través del trabajo, pero al mismo tiempo el exceso de energía desborda ese trabajo y *excribe* la experiencia que se comunica al lector, a quien, por contagio, también agota[89].

3

Para Nietzsche, cada vez que hablamos de *conocer*, lo que hacemos es "esquematizar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas"[90], en circunstancias en que "todo es fluido, inaprensible, huidizo"[91]. Esta regularidad es la que nos permite afirmar, finalmente, que "soy [yo] el que hace algo, el que sufre algo, el que tiene algo, el que tiene una cualidad"[92]. Desde este punto de vista, frente a una diversidad de eventos, la invención del sujeto tendría la virtud de "hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo 'substratum', pero somos nosotros –sostiene Nietzsche– los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados"[93].

La dinámica que Nietzsche reconoce *detrás del telón* es análoga a lo que Bataille denomina *continuum*. Ambos lo entienden como un flujo que es previo a toda forma de fragmentación al que sólo podemos referirnos en términos negativos. En su intento por articular aquello que se encuentra del otro lado del telón, la mirada humana llevaría a cabo un *poblamiento del mundo*, diremos usando la expresión de Freud, puesto que supone, necesariamente, la identificación de sujetos que justifican y dan sentido (una dirección y un significado) a toda esa vorágine. En *Tótem y tabú*, publicado en 1913, Freud sostiene que los

> pueblos primitivos pueblan el mundo de un infinito número de seres espirituales, benéficos o maléficos, a los cuales atribuyen la causación de todos los fenómenos naturales y por los que creen animados, no sólo el reino vegetal y el animal, sino también el mineral, en apariencia inerte[94].

[89] Nos referimos a la experiencia del lector y del *agotamiento* al que es sometido, tanto por la extensión de su obra –doce volúmenes que no comprenden el total de todo lo escrito por Bataille– como por la experiencia a la que estaría destinado. "J'écris, confiesa Bataille, pour qui, entrant dans mon livre, y tomberait comme dans un trou", Bataille, *Œuvres Complètes, Tome V*, 135.
[90] Nietzsche, *La voluntad de poder* §509.
[91] Ibidem, §596.
[92] Ibidem, §542.
[93] Ibidem, §480.
[94] Sigmund Freud, *Tótem y Tabú* (Madrid: Alianza, 1985), 101.

Esta mirada primitiva nos remite a lo expuesto por Mosterin y Torretti respecto a la *conciencia pre científica de la fuerza*, aludida anteriormente, aunque los autores no reducen el gesto a una experiencia primitiva. Si bien el desarrollo de la ciencia moderna cambió los criterios de verdad y el *poblamiento del mundo con seres espirituales* se fue volviendo cada vez menos necesario a la usanza primitiva, la lógica se mantuvo. Nietzsche tuvo esto a la vista, por ello sostuvo que "el acto, la causa de la acción, concebida cada vez más sutilmente, ha dejado el resto 'sujeto'"[95]. Lo que establece el filósofo alemán es que el propio sujeto sería el límite, el telón que impide un acceso al trasfondo, a aquella realidad que no podemos comprender sin reducirla a un objeto de la mirada humana. En la misma línea, Bataille entenderá al sujeto como un límite, como un obstáculo que es preciso transgredir para tener acceso a la experiencia de un *continuum* que se despliega más allá de nuestra experiencia limitada. Será este más allá del telón que será criticado por autores como Jean-Luc Nancy, quien lo ha considerado a la base de la obsesión de Bataille por el sacrificio (volveremos sobre esto).

4

Lo que Nietzsche destaca es que la creencia en la causalidad arraigada en el ser humano no dependería de aquello que David Hume entendió como *hábito*[96], sino que sería producto de

> nuestra incapacidad de poder interpretar un hecho de otra manera que como un hecho intencional. *Es la creencia de que lo que vive y piensa es lo único que puede producir efectos, la voluntad, la intención*; es la creencia de que todo hecho es una acción, que toda acción supone una acción; es la creencia en el sujeto[97].

Al momento de *despoblar* el mundo de seres espirituales, Nietzsche reconoció en el *sujeto* un espíritu disimulado, lo que lo llevó a extender su crítica hasta el sujeto por antonomasia, aquel que le servía al mundo humano de *causa primera*. La afirmación *Dios ha muerto* fue posible, en este sentido, sólo en la medida que se trataba de un *sujeto*, es decir, *del sujeto de un verbo*, del verbo *morir.* Como señala Bataille, la figura de Dios

[95] Nietzsche, *La voluntad de poder* §540.
[96] Es decir, "el hábito […] nos hace esperar que un proceso observado frecuentemente sigue a otro". Ibidem, §543.
[97] Idem. Las cursivas son nuestras.

estuvo prometida a la muerte desde el instante en que fue "empobrecida por un primer y torpe intento de reducción a una individualidad objetiva"[98] (volveremos sobre esto).

Al comprender el conjunto de *lo que sucede* en términos dinámicos, Nietzsche erigió un muro infranqueable entre las *cosas* que son perceptibles por la mirada humana y aquel movimiento que se nos escapa. Aquello que llamamos realidad no es más que "un continuum, del que aislamos unos cuantos fragmentos"[99] con el propósito de volver ese flujo aprehensible, como quiso hacerlo Edward James Muybridge a partir del registro fotográfico de los instantes que componen el galope de un caballo. Sin embargo, para Nietzsche, este tipo de fragmentaciones no nos da acceso a una experiencia directa de la continuidad, sino sólo la posibilidad de *inferirla*[100]. Si *lo inerte*, como indica el filósofo chileno Pablo Martínez, "es decir, lo carente de dinamismo, lo que no puede cambiar, es, para Nietzsche, algo que sólo puede pensarse, pero no existir"[101], la experiencia directa sólo puede ser inferida a partir de fragmentaciones.

Para Nietzsche, el *continuum* carece "de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quiera que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas"[102]. El filósofo no reconoció ahí ninguna tendencia, ningún *telos*, mucho menos uno que considerara la existencia humana como un objetivo, lo que lo alejó de cualquier forma de adhesión al principio antrópico. Por el contrario, como señala José Ignacio Galparsoro, Nietzsche quiso "naturalizar (es decir, *desantropomorfizar*) el mundo"[103] y para llevar a cabo su propósito tomó distancia con respecto a la *tradición idealista de la Naturphilosophie* y recurrió a los datos frescos que le aportaba el desarrollo de ciencia natural de su tiempo[104]. Walther Ch. Zimmerli sostiene, a este respecto, que ha sido gracias a la publicación de los *Fragmentos póstumos*, en conjunto con la información que se dispone del registro de préstamos del filósofo en la Universidad de Basel, sus notas y su correspondencia, que hoy en día se sabe que Nietzsche "was during the 70's and 80's

[98] Bataille, *Teoría de la Religión*, 38.
[99] Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* (Madrid: Akal, 2016), 153.
[100] *Idem.*
[101] Pablo Martínez, "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", *Trans/Form/Ação*, vol. 43 (2020): 269-272.
[102] Nietzsche, *La gaya ciencia,* 148.
[103] José Galparsoro, "Infinito y tiempo en Nietzsche", *Ontology Studies*, no. 10 (2010): 183-198.
[104] *Idem*.

very much concerned to keep up with the development of new ideas in the sciences and to gain a proper understanding of these innovations"[105].

Esto ha llevado a autores como Greg Whitlock y Robin Small a rechazar lo sostenido por Martin Heidegger respecto a la relación de Nietzsche con la ciencia[106]. De acuerdo Small, "Nietzsche's interest in scientific theories, a feature of his thinking at every stage, finds little or no response in Heidegger"[107]. Efectivamente, para el filósofo alemán, "Nietzsche no se extravió en las ciencias naturales", por lo que había considerado necesario "mantener alejada de la argumentación de Nietzsche la errónea interpretación científico-natural"[108]. En esta misma línea, François Warin minimiza la importancia de la ciencia dentro del pensamiento nietzscheano, aludiendo que "[p]as plus que les autres grands penseurs, Nietzsche n'emprunte ses concepts fondamentaux à la 'science'"[109]. Es por esta razón, continúa Warin, que "Nietzsche, comme l'a montré Heidegger, a plutôt une vision métaphysique de la vie qui, bien loin d'être ivresse, effervescence et bouillonnement confus est volonté d'ordre, de maîtrise et de domination"[110]. La posición de Warin se apoya, además, en lo que llama *la sospecha de Nietzsche en la ciencia*, de acuerdo a la cual ésta estaría

> habilitée par une métaphysique diffuse, en tant qu'elle est dominée par l'impérialisme du vrai, en tant qu'elle témoigne de ce furieux désir de certitude à tout prix qui trahit encore notre fragilité et notre faiblesse[111].

---

[105] Walther Zimmerli, "Nietzsche's Critique of Truth", en *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of science. Nietzsche and the Sciences II*, ed. Babette Babich (Dordrecht: Springer; 2010), p. 264.
[106] Whitlock, G., "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination", en *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of science. Nietzsche and the Sciences II*, ed. Babette Babich (Dordrecht: Springer; 2010), p. 188.
[107] Small, R., "We sensualists", en *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of science. Nietzsche and the Sciences II*, ed. Babette Babich (Dordrecht: Springer; 2010), p. 79.
[108] "Nietzsche no se extravió en las ciencias naturales; la ciencia natural de entonces se perdió de manera cuestionable en una cuestionable filosofía. La demostración de la doctrina del eterno retorno, por lo tanto, no está sometida en ningún momento al tribunal de la ciencia natural, ni siquiera cuando se aduce que 'hechos' de la ciencia natural hablan en su contra; pues ¿qué son los 'hechos' de la ciencia natural y toda ciencia sino determinados fenómenos interpretados de acuerdo con principios explícitos, implícitos o simplemente desconocidos de una metafísica, es decir de una doctrina del ente en su totalidad?
Por ello, para mantener alejada de la argumentación de Nietzsche la errónea interpretación científico-natural ni siquiera resulta necesario remitir a un simple hecho que se da en sus reflexiones: que nunca las limita a la región del conocimiento físico o de algún otro conocimiento científico-natural. Se refiere, por el contrario, a la totalidad del ente". Martin Heidegger, *Nietzsche. Tomo I* (Barcelona: Ediciones Destino, 2000), 304. Sobre el *eterno retorno* y su aproximación desde la ciencia, volveremos más adelante.
[109] François Warin, *Nietzsche et Bataille* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), 202.
[110] *Ibidem*, 202.
[111] *Ibidem*, 48.

Para Greg Whitlock, en cambio, el interés de Nietzsche por la ciencia se vuelve particularmente claro en sus lecturas del trabajo del sacerdote jesuita dálmata Roger Boscovich (1711-1787)[112], especialmente de su obra capital *Philosophiae naturalis theoria*, publicada en 1758. Al respecto, el filósofo estadounidense Georges Stack sostiene que habría sido precisamente Boscovich, "more than any other scientific thinker, who influence Nietzsche's philosophical reflections"[113]. Lo que nos interesa de aquello que Whitlock denomina "Nietzsche's profound debt to Roger Joseph Boscovich" [114], es que la *teoría de fuerzas* del dálmata habría tenido un impacto determinante dentro del pensamiento nietzscheano, al punto que se trataría de "the parent theory to both the eternal return of the same and the theory of will to power"[115] (sobre ambas teorías volveremos más adelante).

La *teoría de fuerzas* de Boscovich establece que la realidad no estaría constituida por partículas extensas que se relacionan a través de contacto directo (o choque), como sostenía el *atomismo materialista*, sino por lo que denominó *puncta*, es decir "puntos perfectamente indivisibles, inextensos, separados unos de otros por ciertos intervalos y conectados entre sí por ciertas *fuerzas* [vires] que son ya atractivas, ya repulsivas, dependientes de su distancia mutua"[116]. De acuerdo a lo que expone José Manuel Casado, esta *teoría* surge dentro de un esquema conceptual que es heredero de la crisis experimentada por el atomismo del siglo XVII[117], la que habría sido definida, entre otros, por la filosofía *profundamente antiatomista* de Gottfried Leibniz y el *atomismo ambiguo* de Newton. Mientras el primero consideraba a los átomos como "the effect of the weakness of our imagination which likes to rest and which hurries to arrive at an end in subdivisions and analyses"[118], el segundo construía una teoría dentro de la cual "las leyes de acción a distancia tanto atractivas como repulsivas conviven de forma precaria […] con unas partículas definidas mediante propiedades que implican básicamente

[112] De acuerdo a los editores de *Más allá del bien y del mal*, "[e]l conocimiento de este autor por Nietzsche se remonta a la época de Basilea; en marzo de 1873 y en abril y noviembre de 1874 Nietzsche, en conexión con sus estudios sobre Epicuro, tomó prestada de la Universidad de Basilea la obra capital de Boscovich, *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium* (Viene, 1759)". Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 279-280.
[113] George Stack, *Lange and Nietzsche* (Berlín: De Gruyter, 2011), 230.
[114] Whitlock, G., "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination", 188.
[115] *Idem*.
[116] Citado en Pablo Martínez, "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", *Trans/Form/Ação*, vol. 43 (2020): 269-272. Las cursivas son nuestras.
[117] José Manuel Casado, "Ruggero Giuseppe Boscovich y el atomismo", LLULL, vol. 23 (2000): 551-575.
[118] Catherine Wilson, "Leibniz and atomism", *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, vol. 13, no. 3 (1982): 175-199.

interacciones por contacto"[119]. El propio Boscovich reconoció esta doble influencia dentro de su sistema, señalando que su teoría se encontraba a medio camino entre las teorías de ambos físicos, puesto que conserva tanto "los elementos primarios simples y perfectamente inextensos"[120] en los que se funda la teoría del primero, como "las fuerzas mutuas entre ellos, que varían con la distancia"[121], propias de la teoría del segundo.

La influencia de Leibniz y Newton dentro de la *teoría de fuerzas*, por tanto, no fue absoluta en ninguno de los dos casos, sino que se dio más bien bajo la forma de una síntesis[122]. Ferrater Mora destaca, en este sentido, que si bien Boscovich consideró que los *puntos de fuerza* "se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias —según las leyes newtonianas— y dentro de una cierta distancia"[123], al mismo tiempo sostuvo –contrario a lo propuesto por Newton– que a partir del momento en que la distancia entre ellos se *reduce indefinidamente*, la fuerza de repulsión *aumenta indefinidamente*. Por su parte, en lo que respecta a Leibniz, el filósofo español sostiene que aún cuando las mónadas del filósofo alemán puedan ser consideradas *en muchos respectos parecidos* a los *puncta* de Boscovich, éstos "carecen de la facultad de representación y, por consiguiente, no son entidades psíquicas o equiparables a tales entidades"[124] (volveremos sobre esto).

De acuerdo a J. M. Child, traductor al inglés de *Philosophiae naturalis theoria*, uno de los supuestos más importantes dentro de la teoría de fuerzas de Boscovich fue la *ley de continuidad*, la cual habría sido generalmente admitida por los filósofos naturalistas de la época. De acuerdo a Child, esta ley opera dentro del sistema del dálmata siguiendo el enunciado propuesto por Leibniz, quien sostuvo que "[e]verything take place by

[119] Casado, "Ruggero Giuseppe Boscovich y el atomismo", 551-575.
[120] Maximiliano Lantz y Vicente Menéndez, "Roger J. Boscovich. El eslabón perdido entre la dinámica newtoniana y la teoría de campos de fuerza", *Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 9, no. 9 (2003): 242-249.
[121] Citado en *Idem*.
[122] *Idem*.
[123] José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomos I. A – K.* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965), 225. Las cursivas son nuestras.
[124] Idem. Russell se refiere a esta mutua influencia, pero destacando la preponderancia de la teoría de Leibniz. Para el autor, "[l]a verdadera dinámica de Leibniz no es la suya, sino la de Boscovich. Esta teoría es una simple ampliación de la dinámica newtoniana, en la cual toda la materia consta de puntos materiales, y toda acción es acción a distancia. Estos puntos materiales son inextensos, como las mónadas, que a Boscovich le parecen análogas, y para preservar su mutua independencia sólo es necesario suponer que la atracción y la repulsión provienen de la percepción recíproca de las mónadas, suposición que, en realidad, Leibniz mismo había formulado. Entonces, ¿por qué no es esta teoría la de Leibniz?" Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Con un apéndice integrado por los pasajes más importantes*, 114.

degrees"[125], lo que Boscovich hizo propio bajo la consigna "[n]othing happens *per saltum*"[126]. Al respect, en *Escritos filosóficos,* Leibniz sostiene que es errado

> pensar que los cambios ocurren por saltos, como si un cuerpo en reposo, por ejemplo, pudiera pasar en un instante a un estado de movimiento determinado, o como si un cuerpo puesto en movimiento pudiera súbitamente ser reducido al reposo, sin atravesar grados intermedios de velocidad[127].

Al incorporar la *ley de continuidad* como un supuesto de base dentro de su teoría, Boscovich rechazó no sólo el carácter *extenso* de las partículas elementales, sino también la *colisión* de partículas sólidas, tal como era entendida en la mecánica de Newton. El problema con este tipo de partículas, como señala Jeffrey K. McDonough, es que los cuerpos extensos son *incapaces de flexionarse y ceder* (*unable to flex or give*)[128], de tal modo que toda colisión entre ellos tiene como resultado un cambio de dirección y de velocidad *instantáneo*, lo que violaría la ley. Dicho de otro modo, un *choque* supondría necesariamente un *salto instantáneo* de un estado a otro, y no una *transición continua* que implique todas las etapas que van de un estado a otro. Para Leibniz, este tipo de transiciones sólo es posible gracias a la *fuerza elástica*, que consideró como condición de posibilidad de la ley de continuidad. Como el propio filósofo confesó, "[s]i esta fuerza faltara […] en las cosas no se observaría la ley que llamo de continuidad, según la cual se evitan los saltos"[129].

A diferencia de Boscovich, tal como indicábamos en el capítulo anterior, Leibniz rechazó la *actio in distans* por ser considerada una mera *fantasía*. Por esta razón, dentro de su teoría la única forma de interacción dinámica que consideró aceptable fue el *impacto directo*. O más precisamente, como sostiene Bertrand Russerl, un *impacto perfectamente elástico*[130]. Es por esta razón que "Leibniz insists that continuity presupposes elasticity,

---

[125] Roger Boscovich, *A theory of Natural philosophy* (Chicago-Londres: Open Court Publishing Company, 1922), XI.
[126] Idem. Dicho de una tercera manera, en las palabras de Pearson, "any quantity (mass) in passing from one magnitude to another has to pass through 'all intermediate magnitudes of the same class'" Keith Pearson, "Nietzsche's Brave New World of Force: On Nietzsche's 1873 'Time Atom Theory' Fragment and the Matter of Boscovich's Influence on Nietzsche", *Journal of Nietzsche Studies*, no. 20 (2000): 5-33.
[127] Gottfried Leibniz, *Escritos filosóficos* (Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982), 441-442.
[128] Jeffrey McDonough, "Leibniz's Philosophy of Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-physics/
[129] Leibniz, *Escritos filosóficos*, 411-412.
[130] Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Con un apéndice integrado por los pasajes más importantes*, 103.

and that elasticity in turn presupposes having parts that can move relative to one another"[131]. Para Boscovich, en cambio, en la medida que sus partículas elementales no tenían masa, el recurso a la elasticidad no era necesario.

Aun cuando la *teoría de fuerzas* de Boscovich tenga un alcance omniabarcante, su comportamiento difiere de acuerdo al nivel en que actúe. Al nivel de objetos y cuerpos que poseen un tamaño perceptible, la fuerza se manifiesta sólo como *atracción*, mientras que al nivel de los *puncta* (que no poseen extensión) lo hace como *atracción y repulsión*[132]. Es por esta razón que Vicente Menéndez señala que dentro de la teoría de Boscovich operaría *un concepto dual de fuerza*, "muy cercano a lo que hoy conocemos como *fuerza gravitatoria* por un lado y de *fuerza electromagnética* (para distancias pequeñas) por otro"[133]. En el mismo sentido, Child sostiene que, en cada caso, la fuerza debe ser comprendida de manera diferente. Mientras que "in the case of bodies of sensible size is more correctly called 'force' (vis motrix)", es decir, "the real equivalent of force, since *it varied with the mass directly*"[134], al nivel de los *puncta* lo apropiado es entender la fuerza como *aceleraciones*, es decir "tendencies for mutual approach or recession of the two points, depending on the distance between the points at the time under consideration"[135].

La diferenciación entre las dos maneras de comprender la fuerza depende, por tanto, de una consideración de la *masa.* Boscovich reconoció que fue sólo a partir de su *teoría de fuerzas* que pudo *derivar* "la constitución más íntima de los elementos de la materia"[136]. En la medida que los *puncta* no tienen ni *extensión* ni *masa* definida, no consideró estas características como *propiedades primarias*, como sucede en la teoría de Newton, sino como *propiedades secundarias*. Esto quiere decir que, para el dálmata, tanto la extensión de los cuerpos como su masa "derivan de la estructura espacial de los *puncta* que lo

[131] McDonough, "Leibniz's Philosophy of Physics".
[132] De acuerdo a Lantz y Menéndez, Boscovich "admite la ley de gravitación de Newton sólo para distancias terrestres y astronómicas, pero no para diminutos espacios correspondientes al tamaño de las supuestas partículas elementales de la materia. Estas últimas están sujetas a fuerzas repulsivas y atractivas según sus distancias. Al llegar al orden macroscópico, las partículas ejercen solamente fuerzas atractivas". Lantz y Menéndez, "Roger J. Boscovich. El eslabón perdido entre la dinámica newtoniana y la teoría de campos de fuerza", 242-249.
[133] Menéndez, "En torno a la dinámica de Leibniz La trama histórica de un camino que desde la metafísica condujo a la física", 281-287.
[134] [134] Boscovich, *A theory of Natural philosophy*, XIII. Las cursivas son nuestras.
[135] Idem.
[136] Lantz y Menéndez, "Roger J. Boscovich. El eslabón perdido entre la dinámica newtoniana y la teoría de campos de fuerza", 242-249.

constituyen"[137], lo que significa que son resultado de las *relaciones* que se establecen entre ellos. Por ello, Casado afirma que cada fragmento que aislamos del conjunto de *lo que sucede* no sería más que "una estructura formada por un número finito de puntos inextensos mantenidos en equilibrio por sus acciones recíprocas"[138]. Es en este sentido que la comprensión que Boscovich tiene del universo es *dinámica*, puesto que más allá de las formas aparentemente estables que somos capaces de identificar en la realidad, subyace un juego constante de fuerzas en tensión.

6

Es en la medida que los *puncta* se conforman como una *relación de fuerzas* que no deben ser entendidos o traducidos como *puntos* ni como *átomos*, aun cuando su nombre lleve a pensarlo. Por ello el filósofo italiano Luca Guzzardi propone hablar de *parejas de puntos* –y no de "*individual* point"[139]–, pues

> Boscovich's view, like Newton's, only makes sense if there are at least two points with force being exerted on the line of their junction—in other words, if there is a distance between points. *If one point is annihilated (if there is no distance to be measured), then force is annihilated as well.* Contrastingly, if we conceive points as force-centers, then force should be "monopolar" and persist even in the case of one point (which is actually a center of force) being annihilated[140].

Pese a la importancia que el concepto de fuerza tuvo dentro de su teoría, Boscovich rehusó atribuirle un punto de origen. Considerando que la *fuerza* regulaba las relaciones en función de la distancia y la naturaleza de los elementos, tanto al nivel de los *puncta* como de los objetos sensibles, el dálmata entendió la fuerza como una *determinación* que definía el modo en que esa dinámica se estructuraba. En *Philosophiae naturalis theoria*, Boscovich sostiene,

> [w]hether it depends upon the free law of the Supreme Creator, or on the nature of points itself, or on some attribute of them, whatever it may be, I do not seek to know; even if I did wish to do so, I see no hope of finding the answer; and I truly

[137] Casado, "Ruggero Giuseppe Boscovich y el atomismo", 551-575.
[138] Idem.
[139] Luca Guzzardi, *Ruggiero Boscovich's Theory of Natural Philosophy. Points, Distances, Determinations* (Switzerland: Springer Nature, 2020), XVI.
[140] Ibidem, 90.

> think that this also applies to the law of forces… This term ['force'] does not express a mode of action but the determination itself, whatever its origin[141].

Es teniendo todos estos elementos a la vista que Guzzardi no sólo destacará los problemas asociados a la identificación de *causas* dentro de la *teoría de fuerzas* de Boscovich, sino también el carácter *cinemático* de su comprensión de la realidad. De acuerdo al autor,

> we are free to think that a particle or a material point accelerates or decelerates because a force moves it. However, we only know (i.e., measure) the effect; therefore, we can abstract from (i.e., be neutral or agnostic about) the cause of motion and simply take the measured value of the force—i.e., the acceleration. A description that does not take the causes of movements into consideration, and only considers the "geometry of motion" given certain initial conditions regarding positions of objects and their relative velocities, is usually called a *kinematic description*[142].

La diferencia entre una comprensión *dinámica* y otra *cinemática* estriba en que, mientras la primera se enfoca en el movimiento de los cuerpos en relación a su origen o causa, es decir considerando las relaciones entre cuerpos extensos con una masa determinada, la segunda no tiene interés en el origen del movimiento ni, por tanto, en los agentes de las fuerzas que estarían implicadas en ellas. Desde esta perspectiva, Boscovich podría prescindir del concepto de *origen* dentro de su teoría de fuerzas, pues no habría tenido necesidad de un agente externo que ejerciera una fuerza primera. Dentro de su teoría, todo quedaría confundido dentro del movimiento.

Esto nos remite a la posición del propio Bataille, quien diluye el origen dentro del movimiento cósmico de energía, según veíamos con Iwano, lo que podría dar a su pensamiento un carácter también *cinemático*, puesto que el propósito de nuestro autor es dar cuenta del flujo de energía prescindiendo tanto de un origen como de un fin. Sin embargo, es en la medida que este movimiento es accesible por medio de la superación del sujeto, es decir por medio de su transgresión, que la concepción batailleana de la realidad sólo podría encontrarse a medio camino entre la perspectiva dinámica y la cinemática. Por ello hemos hablado de la estructura del cosmos de Bataille como un

[141] Citado en Ibidem, 47.
[142] Citado en Ibidem, 55.

círculo mal dibujado, que no se cierra. El origen no desparece del todo, sigue estando ahí, pero confundido en la apropiación (volveremos sobre esto).

II. Voluntad de poder

1

A pesar de la importancia que el trabajo de Boscovich tuvo dentro de la historia de la ciencia y de su impacto en la obra de un autor como Nietzsche, su pensamiento ha sido prácticamente relegado al olvido. De acuerdo a Lantz y Menéndez, una de las razones que pueden explicar esta situación es su parcial adhesión a la dinámica metafísica de Leibniz y su desacuerdo con el paradigma newtoniano, dominante durante el siglo XVIII, lo que lo habría condenado a cierta marginalidad estando aún con vida. En este contexto, ciertamente uno de los puntos más polémicos fue la existencia de las *partículas inextensas*, afirmación que habría provocado, de acuerdo a lo que señala José Manuel Casado, que la teoría perdiera credibilidad y fuera considerada como un conjunto de *conjeturas más o menos plausibles* e *hipótesis abstractas*[143]. A este respecto, la condena de Antoine Lavoisier, que Casado recoge en su artículo, es particularmente elocuente. De acuerdo al químico francés, todo lo relacionado con la naturaleza de los *puncta* formaba parte "de discusiones puramente metafísicas, problemas indeterminados capaces de infinito número de soluciones, ninguna de las cuales, con toda probabilidad, es consistente con la naturaleza[144].

Sin embargo, un siglo más tarde, *mutatis mutandis*, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche valorará el trabajo de Boscovich igualando su importancia al impacto revolucionario de las teorías de Copérnico[145]. Esto en la medida que su concepción de la

[143] Véase Casado, "Ruggero Giuseppe Boscovich y el atomismo", 551-575 y Lantz y Menéndez, "Roger J. Boscovich. El eslabón perdido entre la dinámica newtoniana y la teoría de campos de fuerza", 242-249.
[144] Citado en Casado, "Ruggero Giuseppe Boscovich y el atomismo", 551-575. En el mismo sentido, Whitlock cita una carta escrita por su amigo, el compositor Peter Gast (Heinrich Köselitz) en noviembre de 1913, donde lamenta que Nietzsche haya "brought Boscovich of Ragusan into play, a mere mathematical thinking astronomer, who, as a consequence of his mistaken notion of the nature of force, has arrived at the point of denying the existence of matter: *there is only force*. Boscovich arrives to this nonsense from his atomistic speculations: and since method lies therein, he pleased Nietzsche that much more, as the physicist's insights, having become instinctual for him, went out of control". Citado en Whitlock, "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination", 189. Las cursivas son nuestras.
[145] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 35.

realidad permitió nada menos que abolir definitivamente la visión mecanicista-atomista del mundo[146]. Para el filósofo alemán,

> mientras que Copérnico nos ha persuadido a creer, contra todos los sentidos, que la tierra *no* está fija, Boscovich nos enseñó a abjurar de la creencia en la última cosa de la tierra que 'estaba fija', la creencia en lo 'corporal', en la 'materia', en el átomo, ese último residuo y partícula terrestre: fue éste el triunfo más grande sobre los sentidos alcanzado hasta ahora en la tierra[147].

La adhesión de Nietzsche a la teoría de Boscovich no fue absoluta. A pesar de considerar a la ciencia como una forma de "humanización *lo más fiel posible* de las cosas"[148], la *teoría de fuerzas* sólo podía ser incorporada dentro del pensamiento nietzscheano como lo que era, una *perspectiva*, es decir una *mirada humana*. En este sentido, Nietzsche se mantenía fiel a la máxima que él mismo establece en *La gaya ciencia*: "[g]uardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza"[149]. A este respecto, en su postura en contra del positivismo, sostuvo que "'solo hay hechos'. Y quizá, más que hechos, interpretaciones"[150]. Por esta razón, tanto la teoría de Boscovich como, en general, la regularidad de la naturaleza de la que hablan los físicos, no existe sino como interpretación. En *Voluntad de poder,* Nietzsche se pregunta,

> ¿Qué puede ser el conocimiento, en suma? 'Interpretación', oposición de un sentido, 'no explicación' (en la mayoría de los casos se trata de una nueva interpretación, de una interpretación vieja que se ha hecho incomprensible, y que de repente no es más que un signo). No hay hechos: todo es fluido, inaprensible, huidizo[151].

En este sentido, Nietzsche habría recurrido al pensamiento de Boscovich como una interpretación que le permitía nutrir su propia interpretación de la realidad. Como señala Whitlock,

[146] Galparsoro, "Infinito y tiempo en Nietzsche", 183-198.
[147] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 35.
[148] Nietzsche, *La gaya ciencia*, §112
[149] Ibidem, §109
[150] Nietzsche, *La voluntad de poder*, §476
[151] Ibidem, §596

> Nietzsche wanted to use Boscovich's physical theory to *construct a 'new world conception,*' which would constitute an advance beyond mechanistic theory in its rejection of material atoms and also be totally void of metaphysical or theological components. One may assume that Nietzsche wanted the new world conception not as a metaphysical dogma, but as a *justifying vision for free spirits* who seek non-theological perspectives[152].

De acuerdo al filósofo chileno Pablo Martínez, es sólo a partir de la *teoría de fuerza* que Nietzsche pudo llegar a afirmar que, "si llegamos al fondo de lo inorgánico, lo que ahí encontramos no es extensión, ni tampoco un *substratum*, sino una cantidad de fuerza, un *quantum* de poder en permanente fluctuación respecto a lo que se le resiste"[153]. Para llegar a ese fondo fue preciso que el filósofo alemán atravesara el telón que componen las diferentes perspectivas que fragmentan la realidad, tal como sucede con el mecanicismo, al que consideró

> un aparato de abstracción y de simplificación, que no está encaminado al conocer, sino a conseguir *poder sobre las cosas*; el 'fin' y el 'medio' están tan alejados de la esencia como los 'conceptos'. Con 'fines' y 'medios' nos apoderamos del proceso (se inventa un proceso que es palpable), pero con 'conceptos' de las 'cosas' que forman el proceso[154].

Nietzsche rechazó la figura solitaria de *la cosa*, señalando que, en su lugar, no hay más que relaciones, pues "las relaciones constituyen precisamente la esencia"[155]. Por esta razón, si vamos al *fondo* no encontraremos cosas, sino "*quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con todos los otros *quanta*, en su 'producir efectos' sobre éstos mismos"[156]. Lo que nos interesa destacar de todo esto es que Nietzsche asociará este juego de tensión con la *voluntad de poder*, al punto de afirmar, dentro de su *interpretación*, que "la esencia más íntima del ser es voluntad de poder"[157].

---

[152] Whitlock, "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination", 191. Las cursivas son nuestras.
[153] Martínez, "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", 283-308.
[154] Nietzsche, *La voluntad de poder*, 498. La cursiva es nuestra.
[155] Ibidem, §617
[156] Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)* (Madrid; Tecnos, 2008), 534
[157] Idem. Con esto nuestro propósito no es reducir la idea de *voluntad de poder* a la *teoría de fuerzas* de Boscovich. De lo que se trata, más bien, es de mostrar la función que la energía tuvo en la conformación de aquel constructo y la influencia que el trabajo del dálmata habría tenido en ella. En este sentido, no

2

A pesar de haber sido identificada con *la esencia misma del ser*, algunas lecturas han limitado el alcance de la *voluntad de poder* al ámbito de la *vida*. Es decir, tanto en el conjunto de las actividades de los organismos, como en el plano de la actividad cultural y social humanas. Este es el caso de Angèle Kremer-Marietti, por ejemplo, quien en su artículo "Nietzsche et l'énergie de la puissance" sostiene que la *voluntad de poder* es "essentiellement pensée par Nietzsche dans le domaine et le dedans de la vie, mais aussi bien comme une impulsion à la base de toutes les manifestations humaines, individuelles et sociales"[158]. En la misma línea, en su introducción a *La voluntad de poder*, Dolores Castrillo sostiene que "la Voluntad de Poder no constituye una propiedad de los seres, sino la esencia misma de todo cuanto es, *es decir, de todo cuanto vive*"[159]. La autora identifica *ser* y *voluntad de poder*, pero entendidos sólo en términos de relaciones que tienen a la vista un *interés* o *conveniencia vital*, los cuales sólo reconocemos en el mundo orgánico. Para la autora,

> [e]l ser no es otra cosa que Voluntad de Poder, una cambiante constelación de fuerzas que pugnan entre sí para asegurarse la dominación. Cada centro de fuerza posee su perspectiva particular, desde la cual interpreta y valora el mundo, de acuerdo con sus peculiares *intereses vitales*. En este sentido, todo ser (*no solo el hombr*e) es esencialmente una voluntad dominadora y creadora, un poder de tabulación que adereza y falsifica la realidad al interpretarla desde el ángulo exclusivo de sus *conveniencias vitales*.[160]

Para Patrick Wotling, la idea de *voluntad de poder* tiene una fuerte carga polémica. Si en 1886, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sostiene que "la auténtica voluntad de poder […] es cabalmente la voluntad propia de la vida"[161], en sus *Fragmentos póstumos* propondrá una *nueva determinación del concepto de vida* que no se reducirá al campo de

desconocemos la influencia de otros autores, como es el caso de Arthur Schopenhauer. Al respecto Kremer-Marietti sostiene que, « [p]artant du dynamisme de Robert Mayer, comprenant tous les événements de la nature sous le concept de la force ou de l'énergie et sous celui du travail, Nietzsche, d'ailleurs comme Schopenhauer, pense que l'être de la nature est essentiellement un agir (Wirken), mais, relativement à celle de Schopenhauer, la philosophie de la nature de Nietzsche s'est centrée sur l'idée d'une conservation quantitative de l'énergie". Angèle Kremer-Marietti, "Nietzsche et l'énergie de la puissance", *Dogma* (2020), https://www.dogma.lu/pdf/AKM-NietzscheEnergie.pdf. No desarrollamos este tema. Al respecto, véase George Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche* (Sevilla: Espuela de plata, 2004).

[158] Angèle Kremer-Marietti, "Nietzsche et l'énergie de la puissance".

[159] Nietzsche, *La voluntad de poder*, 13. Las cursivas son nuestras.

[160] Idem. Las cursivas son nuestras.

[161] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §259.

lo orgánico, pues operaría también al nivel de "l'univers inorganique, celui qu'étudie et que décrit déjà la science physique"[162]. En esta misma línea, Georges J. Stack comprende la *voluntad de poder* desde una perspectiva más general en donde los *quanta* son ubicados en un punto intermedio entre los *puncta* de Boscovich y las *mónadas* de Leibniz. Es decir, los sitúa en una posición en donde aquella locución no se reduciría a una función orgánica, sino que estaría presente en todas las partículas elementales como un *punto de partida* del movimiento. Para Stack,

> [a]lthough Boscovich avoids considering his force-points as substances, his idea of unextended, dynamic entities emanating "force" is very close to Leibniz's thought, especially when you consider his definition of the monad as *un être capable d'action.* The notion of an entity "capable of action" immediately suggests an entity with the potential for action. If we deny substantial being to such "entities", and if we emphasize the "appetition" (as Leibniz called it) of such entities, we are not far removed from hypothetical "wills to power"[163].

De acuerdo a lo anterior, la concepción de la realidad en Nietzsche no se reduciría a lo establecido por Boscovich. Aun cuando el filósofo alemán sostenga que "un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste"[164], siguiendo el modelo de comportamiento de los *puncta*, la *teoría de fuerzas* habría sido insuficiente. Por ello Nietzsche habría recurrido al pensamiento de Leibniz, específicamente a su teoría de las mónadas, en la medida que ésta ofrecía una respuesta a la cuestión del *movimiento* sin tener que recurrir a una solución externa. Si el problema de perspectivas como la mecanicista consistía en reducir la realidad a una serie de fragmentos unidos a partir de una ley de causalidad arbitraria, la propuesta de Nietzsche debía necesariamente hacerse cargo del conjunto de *lo que sucede* desde una perspectiva cinemática, es decir, en tanto que movimiento, que relaciones y tensiones.

3

Para Leibniz, las *mónadas* son sustancias simples, *sin partes*. No poseen ni extensión, ni figura ni son divisibles. Por esta razón, el autor las consideró "los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas"[165]. En tanto que sustancias

[162] "Volonté de puissance", en Astor, D., *Dictionnaire Nietzsche* (Paris: Robert Laffont, 2017).
[163] Stack, *Lange and Nietzsche,* 230. Volveremos sobre esto.
[164] Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, 533.
[165] Leibniz, *Escritos filosóficos*, 608.

simples, no pueden ser alteradas en su interior por un agente externo, como ocurre con los *compuestos*. Éstos, al conformarse como un *aggregatum* de mónadas, pueden ser modificados por medio de la incorporación o extracción de las partes que los componen. Las mónadas, en cambio, sólo puede ser modificadas a partir de un *principio interno*, que es el que les permite diferenciarse unas de las otras a través de un proceso que Leibniz denominó *apetito*, que es al que Stack hace referencia. Asumiendo que es necesario que las mónadas se diferencien –*puesto que*, para Leibniz, *en la Naturaleza nunca se dan dos seres iguales*[166]–, el autor sostiene que aquel cambio debe, necesariamente, ser interno, pues son sustancias completamente herméticas –"las Mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo"[167]. Esto quiere decir que el cambio no es más que el desarrollo de las posibilidades que cada una ya posee.

El conjunto de posibilidades que se encuentra *dentro* de cada mónada representa *el pormenor de lo que cambia*, que es el que permite que se lleve a cabo la especificación y la variedad de las sustancias simples. Al tratarse de una sustancia *simple*, para Leibniz es *preciso* que en ellas "se dé cierta pluralidad de afecciones y relaciones"[168], lo que es posible gracias al apetito. Es éste el punto desde el que la mónada desarrolla todas las posibilidades con que ya cuenta, proceso que se realiza bajo la forma de un cambio natural *por grados* –siguiendo la ley de continuidad. Cada uno de esos momentos de realización pasajera es denominado *percepción*, lo que Brandon C. Look llama "the internal state of the monad representing external things" [169], que será fundamental para Nietzsche (volveremos sobre esto). Lo interesante de la percepción no es sólo que sea un componente esencial de todo ente sustancial, sino que además refiere al "conjunto de relaciones de cada ente con todos los demás, y el ente no es sino la unidad de una multiplicidad de relaciones dada en su situación concreta"[170]. La capacidad de acción propia de cada mónada depende, por tanto, de aquel principio interno que las predispone al cambio como una tendencia natural, pero ese deslpiegue sólo tiene lugar dentro de un conjunto de relaciones.

[166] Gottfried Leibniz, *Monodología* (Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981), 79.
[167] Ibidem, 77.
[168] Ibidem, 81.
[169] Citado en Brandon Look, "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/leibniz/
[170] Leibniz, *Monodología,* 83.

Teniendo a la vista aquel principio interno de cambio presente en cada mónada, Leibniz las llamará "unidades de fuerza"[171], entendiendo *fuerza*, como señala Child, como *vis viva*, locución traducible por *fuerza viva* o *violencia*[172]. La *vis viva* pertenece a una de las dos ramificaciones de lo que Leibniz llama *la fuerza activa*, la cual actúa en dos niveles, de manera análoga a lo que hemos visto respecto a la idea de *fuerza dual*. En el caso de Leibniz, aquella fuerza se divide en una *primitiva*, que "está presente en toda sustancia corpórea por sí (ya que creo que *un cuerpo enteramente en reposo repugna a la naturaleza de las cosas*)"[173], y otra *derivativa*, "que es ejercida en forma varia, como por limitación de la primitiva resultante de los choques de los cuerpos entre sí"[174]. Entre estas dos, la fuerza primitiva responde a *la forma sustancial*, por ello, afirma el filósofo, no es suficiente para explicar los fenómenos, los cuales tienen lugar en un plano diferente.

De acuerdo a Bertrand Russell, Leibniz habría invocado la fuerza primitiva *por razones puramente metafísicas*, puesto que dicha fuerza no daría cuenta de la *dinámica* del mundo, sino sólo de la forma de cada mónada. Por ésta razón, Russell la llamará *la primera entelequia*, en tanto que corresponde a una *forma sustancial*[175]. La *fuerza derivativa* o *vis viva*, en cambio, daría cuenta de la causa del movimiento. En este caso, Russell afirma que Leibniz encontró en la *vis viva* una *entidad física última*, una cantidad única que tuviera una suma constante en cualquier sistema independiente[176]. Dicho de otro modo, lo que Leibniz llamó *vis viva* no fue sino la suma constante de todas las fuerzas derivadas en todo el universo[177], razón por la cual es considerada como un primer antecedente del principio de conservación de energía[178].

4

De acuerdo a François Warin, la noción moderna de *fuerza* entendida como *vis viva* fue "la pensé nouvelle autour de laquelle, en silence, le monde moderne va graviter"[179]. Nietzsche no fue ajeno a esta influencia, pero identificó en ella un problema que se ligaba al enigma que Boscovich habría dejado sin resolver, a saber, el del origen del movimiento.

---

[171] Idem.
[172] Boscovich, *A theory of Natural philosophy*, XII.
[173] Leonardo Ruíz, "Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G. W. Leibniz: Modificación y limitación", *Tópicos,* no. 48 (2015): 141-168. La cursiva es nuestra.
[174] Citado en Idem.
[175] Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz,* 119.
[176] Ibidem, 104.
[177] Ibidem, 119.
[178] Boscovich, *A theory of Natural philosophy*, XIII.
[179] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 63.

Como señalábamos anteriormente, la aproximación cinemática de la *teoría de fuerzas* dejaba de lado cualquier interés por establecer una causa que explique el movimiento de las cosas. Conscientes de las limitaciones de las capacidades humanas, a través de su teoría Boscovich ofreció una imagen de mundo en donde los fenómenos se presentaban como un conjunto de relaciones de tensión, una dinámica sin sentido, es decir sin dirección (ni *origen* ni *telos*) ni justificación (la *razón* detrás de todo este movimiento). Lo que nos interesa aquí del mundo descrito por el jesuita dálmata es su proximidad al descrito por Nietzsche después de la *muerte de Dios*. En parágrafo 125 de *La Gaya ciencia*, el autor se pregunta,

> ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles?[180]

Lo que le interesó a Nietzsche fue precisamente la autosuficiente de la *teoría de fuerza*, sin embargo, el problema del origen del movimiento quedó como una cuestión abierta que la *voluntad de poder* vendría a zanjar. En uno de los *Fragmentos póstumos* que se conservan de la Primavera de 1888, Nietzsche sostiene,

> I need the starting point 'will to power' as origin of motion. Therefore the motion must not be externally conditioned- not *caused* ... I need initiatory points and centres of motion for the will to gain ground[181]

A través de la *voluntad de poder*, Nietzsche no sólo tomó distancia con respecto a Boscovich al ofrecer una *interpretación* al enigma del movimiento sin llegar a recurrir a la figura de Dios, sino también de las ciencias. Pese a que el filósofo las consideró como una forma de humanización *lo más fiel posible* de las cosas, como indicábamos anteriormente, aquel *punto de inicio* no es un fruto científico, sino que podría ser considerado, más bien, como una manifestación de aquello que Deleuze denomina el *derecho poético y filosófico de imaginar* presente dentro del pensamiento nietzscheano. Como sostiene el filósofo francés, "Nietzsche tiene una cierta concepción de la física, pero ninguna ambición como científico"[182]. En esta misma línea, Zimmerli sostiene que

[180] Nietzsche, *La gaya ciencia*, 125.
[181] Citado en Zimmerli, W., "Nietzsche's Critique of Truth", 269.
[182] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1998), 48.

> "will to power" becomes the conceptual mark for the already quantified quality of the initiatory points or centres of motion, in the physical world as well as in that of the spirit. Or rather: the difference between nature and spirit, being in itself a product of a hypothetical counterfactual world-view in a given perspective is overcome by this notion itself. Therefore the notion "will to power" does not *denotate* anything in the "real world"; what it in actual fact does, however, is to *designate* the universal function and by doing so to replace, on the side of natural sciences, what previously had been called "atom." Nietzsche is not concerned with what the elements of the world *are,* but with different ways of perceiving them; and to his mind they are to be perceived not as small static parts of matter, but rather as immaterial and yet quantifiable bits of energy, "power quanta" as Nietzsche calls them[183].

Es precisamente porque la *voluntad de poder* no denota nada del mundo real, que "[l]a voluntad bien entendida, [tal como] afirma Nietzsche, sólo puede actuar sobre una voluntad, y no sobre una materia (los nervios, por ejemplo)"[184]. Lo que esto deja ver es una separación entre dos ámbitos que, en principio, no deberían cruzarse, el de la naturaleza y el del espíritu. Sin embargo, lo que Zimmerli destaca es que la *voluntad de poder* permitiría superar la distinción entre ambos terrenos, por lo que operaría de manera análoga a la *fuerza viva* de Leibniz, en donde se reconoce una *fuerza primitiva* que actuaría sólo a un nivel formal o metafísico y una *fuerza viva* que operaría al nivel del mundo sensible.

El hecho que Nietzsche no denote nada del mundo real no quiere decir que se haya opuesto a la existencia de un *mundo real*, sino que se ubicaría, según la expresión de Jack Dellinger, "dans le cadre d'une attitude fondamentale antiréaliste affirmant qu'il n'existe pas de connaissance qui transcende l'apparence et serais libre de toute interprétation"[185]. Teniendo esto a la vista, y considerando las críticas dirigidas por Nietzsche a las distintas interpretaciones de la realidad que se presentaban como una *verdad*, Roberto Echavarren, en su prólogo a *El ocaso de los ídolos*, se pregunta, "¿Qué respaldo puede tener cualquier nueva 'interpretación'?"[186]. Para el autor, lo único que podría validar la propuesta de Nietzsche es "*la* 'experiencia', la vida, el instinto, la voluntad concebida como afirmación

[183] Zimmerli, W., "Nietzsche's Critique of Truth", 270.
[184] Citado en Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* 15.
[185] "Perspective, Perpectivisme", Astor, *Dictionnaire Nietzsche*.
[186] Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos* (Tusquets: Barcelona, 1998), 14.

instintiva de la vida"[187]. O, dicho de otro modo, un rechazo de toda forma de reducción del movimiento de la vida, una oposición abierta a la negación de su sentido *trágico*, lo que quiere decir "afirmación, asunción valiente de las contradicciones de la vida"[188] (volvemos sobre esto).

François Warin sostiene que la particularidad de la *voluntad de poder* es que no se trata de un concepto que es impuesto por Nietzsche con el propósito de remitirnos a una *realidad última*, sino sólo "une interprétation, celle qui rend compte du fait de l'interprétation et de la hiérarchie des interprétations (elle est la seule interprétation qui s'avoue comme interprétation)"[189]. Esto quiere decir que el filósofo alemán no impone un nuevo aparato de abstracción y de simplificación que permita establecer *un nuevo poder sobre las cosas*, sino una aproximación que es consciente de su condición de *interpretación* de la realidad.

5

Para Deleuze,

> [u]no de los textos más importantes de los escritos por Nietzsche para explicar lo que entendía por voluntad de poder es el siguiente: 'Este concepto *victorioso* de la fuerza, mediante el cual nuestros físicos han creado a Dios y al universo, requiere un *complemento*; hay que *atribuirle* un *poder interno* que yo llamaré la voluntad de poder'. Así, la voluntad de poder le ha sido atribuida a la fuerza, pero de un modo muy particular: es a la vez complemento de la fuerza *y* algo interno[190].

Warin cita este mismo pasaje del libro de Deleuze. En la edición en castellano, que citamos, se habla de un *poder interna*, sin embargo, en el texto original en francés se trata de un *vouloir interne*. La precisión es pertinente, porque es precisamente sobre la base de este *deseo* que Warin ha podido sostener que el gesto realizado por Nietzsche es análogo al de Leibniz, pues mientras el segundo se propuso hablar de la existencia de un *appetitus* "pour l'enraciner dans la substance conçue comme force"[191], el primero planteó la *voluntad de poder* como un "complemento de la fuerza *y* algo interno"[192]. Siguiendo a

[187] Idem.
[188] Ibidem, 18.
[189] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 69.
[190] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* 73.
[191] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 63.
[192] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 73.

Deleuze, Warin afirma que ha sido por medio de la *voluntad de poder* que Nietzsche consiguió incorporar *l'inquiétude leibnizienne à l'essence de l'être*, por lo que "le perpétuel dépassement est devenu maintenant l'essence"[193].

Sin embargo, de acuerdo a lo que plantea Mazzino Montinari, la lectura de Warin, como así también la de Deleuze, partirían de un error presente en las ediciones alemana y francesa que ambos habrían tomado como referencia. Lo que nos interesa específicamente aquí guarda relación con la idea de la voluntad como un *deseo interno*. Para Montinari,

> une des nombreuses erreurs de déchiffrage contenue dans l'édition allemande (VP2), et reprise sans contrôle dans la traduction française (VP5), rend insoutenable le concept de « vouloir interne » sur lequel Deleuze insiste dans son ouvrage *Nietzsche et la philosophie*[194].

Y más adelante, el autor agrega que,

> [d]ans le manuscrit de Nietzsche […] on ne lit pas *innere Wille* (vouloir interne), mais *innere Welt* (monde interne). On ne peut donc soutenir que la volonté de puissance est 'à la fois un complément de la force et quelque chose d'interne', également parce que cela reproduirait un dualisme que la philosophie moniste de Nietzsche s'efforce à tout prix d'éliminer[195].

Sin ahondar en las consecuencias de este error[196], Montinari destaca el hecho que la idea de *mundo* habría sido desplazada para establecer, en su lugar, una *voluntad* autónoma, independiente, que actuaría fuera de los límites del mundo sensible. Todo esto en circunstancias que, en *El ocaso de los ídolos*, Nietzsche se muestra en contra de *la teoría de la voluntad*, que habría sido inventada para *fines de castigo*, puesto que con ella se asumía "que toda acción era querida, y que el origen de toda acción es la conciencia"[197]. El filósofo alemán aboga, más bien, por una perspectiva general de la existencia, en el

[193] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 94.
[194] Mazzino Montinari, *"La volonté de puissance n'existe pas"* (Paris: Éditions de l'Éclat, 1997), 144.
[195] Idem.
[196] "Loin de nous l'idée de jeter aux orties l'interprétation de Gilles Deleuze, sous le seul prétexte qu'il est tombé dans les pièges tendus pas *La Volonté de puissance*. Mais ces observations devraient mettre en garde tous les philosophes qui ont l'intention de fonder leur propre interprétation de Nietzsche sur *La Volonté de puissance*". Ibidem, 146-147.
[197] Nietzsche, *El ocaso de los ídolos,* 75.

sentido que ésta forma parte de un todo y que no hay nada fuera de él –como veíamos con Boscovich– que lo regule[198]. En esto consiste la *primera gran liberación*, para Nietzsche, "[n]egamos a Dios, negamos la responsabilidad frente a Dios: de este modo redimimos al mundo"[199]. Por esta razón defenderá la idea que "[n]adie es la consecuencia de un propósito personal, de una voluntad, de una finalidad"[200], de tal manera que a nadie se le puede hacer culpable.

Por esta razón no tendría sentido hablar aquí de una *voluntad interna* asociada a la fuerza, pero sí de un mundo. El mundo es lo que debe ser *redimido*, no dividido en un *mundo real* y otro *aparente*, que es precisamente lo que hace el dualismo al que Montinari hace referencia. La dualidad, para Nietzsche, responde a un *estado de corrupción*, "la corrupción del 'más allá': como si fuera del mundo real, el del devenir, hubiera otro, el del estar siendo"[201]. En esta misma línea, Phillipe Choulet señala que a lo largo de su obra Nietzsche intentó *revivificar* la noción de mundo "en exhibant les stratégies de falsification, notamment celles de la causalité et de la substantification […] afin d'assumer pleinement une radicale mise en abîme qui pose le monde comme *source infinie de production de formes*"[202]. El complemento de la fuerza de los físicos es, por tanto, la imagen de mundo, entendido como una *perspectiva* que pondría en juego nada menos que "la puissance créatrice de la vie"[203]. Como afirma Nietzsche, en *La Gaya ciencia*, "[e]l mundo se nos ha convertido otra vez en más 'infinito': en tanto que no podemos descartar la posibilidad de que *comporte infinitas interpretaciones*"[204]. Si seguimos bien al filósofo alemán, es precisamente bajo la forma de una imagen de mundo que este *complemento de la fuerza* tendría un impacto indirecto en el mundo de los fenómenos.

Para Nietzsche, fue necesario que las *infinitas interpretaciones* abiertas al mundo no terminaran en *una* forma anquilosada. Por ello consideró que, junto con el ejercicio creativo, las interpretaciones incorporaran un momento de destrucción. En este sentido, Choulet afirma que la destrucción debe ser considerada como "une condition *sine qua non* de l'action et du droit de la création […] même la perfection harmonieuse n'est jamais

[198] Ibidem, 76.
[199] Idem.
[200] Idem.
[201] Nietzsche, *La voluntad de poder*, 61.
[202] Astor, *Dictionnaire Nietzsche*
[203] Idem.
[204] Nietzsche, *La gaya ciencia*, 303.

sans violence"[205]. Una de las formas de esta violencia es *pensar contra sí mismo*, lo que se aviene sin reservas al pensamiento de Bataille, sobre todo si pensamos en su adhesión a la imagen de Artaud del *grito del espíritu que se vuelve contra sí mismo*[206]. Como sostiene Dorian Astor, para Nietzsche –pero también para Bataille, agregaremos– es necesario "[p]enser contre soi-même, simplement parce que nous sommes plusieurs"[207].

6

Bataille tuvo a la vista el problema de la dualidad que se generaba a partir de la existencia de una *voluntad interna* dentro del pensamiento nietzscheano. La incorporación de la inquietud en el ser, tal como la entiende Warin, suponía para nuestro autor una *ambigüedad* al momento de intentar distinguir entre un campo espiritual en el que se despliega la *voluntad de poder* y el terreno de *la acción*, o de la *temporalidad*. En *La risa de Nietzsche,* publicado en 1942, Bataille desarrolló este asunto a partir de una identificación entre *voluntad de poder* y lo que denominó *voluntad de imposible. Lo imposible* aquí es entendido como "la mort finale, la nécessité, pour exister, de détruire"[208], mientras que *lo posible* refiere a "la vie organique et son développement dans un milieu favorable" [209], es decir, *lo bueno*, *el bien*. Si la noción de Dios sirvió para definir todo aquello que se congrega dentro de *lo posible*, en el caso opuesto será la idea de infierno en donde serán condensada toda la imaginería asociada a *lo imposible*, es decir *el Mal.* Cada uno de estos polos, fenoménico y espiritual, conviven en el ser humano como dos principios irreconciliables que buscan, cada uno a su manera, dar forma a un mundo que puede ser favorable para la vida y otro donde ésta es arrastrada hacia su perdición.

Para Bataille, la importancia que tiene Dios dentro del pensamiento nietzscheano es que cumple la función de mediador entre *lo imposible* y *lo posible*. Se trata de una figura que congrega la estabilidad de un mundo que excluye la muerte subsumiéndola a un estado final de salvación. Pero es también el Dios que muere en la cruz, es decir que es alcanzado por la misma muerte que debía negar. En este sentido, "[c]e qui meurt est le garant du

[205] "Monde (Welt)", en Astor, *Dictionnaire Nietzsche*.
[206] Nos referimos al error en su lectura de la declaración surrealista de 1925, a la que hemos aludido en el primer capítulo.
[207] Dorian Astor, "Respiration Nietzsche (4/5) : Musique de mort, musique de vie", entrevistado por Raphaël Enthoven, *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, France Culture, 17 de julio, 2008, https://www.youtube.com/watch?v=ny2qpYRLCTM&t=245s&ab_channel=Rienneveutriendire
[208] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VI,* 307.
[209] Idem.

possible"[210]. Bataille establece a partir de aquí que, si la *voluntad de poder*, como sostiene Nietzsche, consiste en un "querer devenir más fuerte a partir de cualquier punto de fuerza […] no conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte"[211], la *voluntad de imposible* denota el deseo interno de *matar a Dios*, de ir más allá de todos los límites que esa misma figura representa y *hacer el mal*. *Lo imposible* exige, por tanto, la muerte y la destrucción de un límite. De alguien que muera o de algo que sea destruido.

En las *Notas* que acompañan la publicación de *La risa de Nietzsche*, publicadas en el VI volumen de las *Œuvres Complètes*, Bataille sostiene: "Pas d'éclosion du nietzschéisme dans l'action, au contraire, dans le domaine spirituel"[212]. Y más adelante agrega, "le domaine de l'action est celui du possible; pas d'éclosion à partir de là"[213]. Bataille habla aquí de *eclosión*, un concepto asociado sobre todo a un fenómeno vegetal –mas no exclusivamente–, en donde aquello que se manifiesta o nace, flor o crisálida, es el desarrollo de lo que ya estaba ahí en potencia, de manera análoga a lo que hemos visto a propósito de las posibilidades de desarrollo de las mónadas. Aun cuando la *eclosión* tenga lugar en el plano espiritual, lo que le interesa destacar a Bataille son "[l]es répercussions du spirituel sur le temporel. *Impossibilité (peut-être) de séparer entièrement* […] le spirituel reflue dans la vie"[214]. Para nuestro autor, Nietzsche "a certainement tendu à l'unité des domaines [espiritual y fenoménico] *mais dans l'ambiguïté*"[215]. Es por esta razón que la *voluntad de poder* es entendida desde la perspectiva de una *voluntad de imposible*, puesto que es de esta manera que Bataille habría podido salvar de alguna manera aquella ambigüedad. Desde su perspectiva, "[l]'impossible a besoin d'un possible à partir duquel il se dégage"[216].

7

De acuerdo a Michel Surya, las primeras lecturas que Bataille hace de la obra de Nietzsche se remontan a principios de la década de 1920[217]. Es decir, después de la redacción de "Notre-Dame de Rheims", primer escrito publicado en 1918 durante su

[210] Idem.
[211] Nietzsche, *La voluntad de poder*, §682.
[212] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tomo VI*, 480.
[213] Ibidem, 481.
[214] Idem. La cursiva es nuestra.
[215] Ibidem, 480.
[216] Ibidem, 310.
[217] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 73.

época de seminarista y antes de la publicación de su primera novela, *Historia del ojo*, en 1928. Para Surya, la lectura de Nietzsche fue determinante para Bataille al momento de alejarse de su vida de creyente, sobre todo a partir de 1923, año en que "se 'resignó' a Nietzsche como el destino que le estaba reservado"[218]. De acuerdo a esto, la función que el pensador alemán habría cumplido dentro del pensamiento batailleano fue haberle permitido *desasirse*, finalmente, *de Dios y del bien*, lo que lo habría confrontado a las mismas dificultades que Nietzsche[219]. Establecido su destino y previsto el camino, lo que Bataille habría intentado llevar a cabo a partir de aquellas lecturas, según señala Warin, no habría sido otra cosa que *repetir la experiencia de Nietzsche*[220].

Lo que nos interesa por ahora no es saber si Bataille consiguió o no su propósito, sino el hecho que, a sus ojos, Nietzsche no representaba la figura del *filósofo de la voluntad de poder*, sino más bien la del *filósofo del mal*[221]. En esto consistiría, según François Warin, el *equívoco* de Bataille, en la medida que su aproximación al pensamiento nietzscheano "mettrait l'accent sur la seule affirmation de la 'souveraineté' et qu'il faudrait entendre comme une 'philosophie du mal'"[222]. Es el propio Bataille quien se expresa en estos términos en *Sobre Nietzsche*, donde afirma,

> creo útil disipar un equívoco: Nietzsche sería el filósofo de la "voluntad de poder", como tal se daba, como tal se le recibió. Yo creo que es, más bien, el filósofo del *mal*. Es el atractivo, el *valor* del mal lo que, me parece, daría a sus ojos el sentido propio a lo que él pretendía hablando de poder[223].

Lo que se encuentra a la base del *mal*, para Bataille, es la exigencia de *ir lo más lejos posible.* La voluntad de *matar a Dios* supone la acción radical que se dirige hacia el último límite, *le garant du possible*. En la medida que la garantía ofrecida por dicha figura implicaba una limitación de la existencia, desde la perspectiva batailleana el pensamiento de Nietzsche no podía sino ser la manifestación de una pasión por la *libertad*. Para Bataille, Nietzsche fue "[a]pasionado solamente por la libertad"[224], por ello era necesario

[218] Idem.
[219] El propio Bataille sostuvo, "[l]as dificultades que encontró Nietzsche –al desasirse de Dios y al desasirse del bien, ardiente no obstante del fuego de aquellos que por el bien o Dios se dieron muerte– las encontraré de nuevo a mi vez". Citado en Idem.
[220] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 2.
[221] Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (Madrid: Taurus, 1979), 17.
[222] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 82.
[223] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* 6.
[224] Bataille, *La experiencia interior*. *Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum 1953,* 38.

el mal, "lo contrario de la coerción –la cual, en principio, se ejerce con vistas a un bien"[225], puesto que, "en el fondo, ¿no es una *libertad* concreta, la turbia ruptura de un tabú?"[226].

Con esto a la vista, tiene sentido que la crítica de Bataille a Nietszche se centre precisamente en la idea de *poder*, es decir en la persistencia de una voluntad que se alineaba a un proyecto en concreto, el *superhombre*. "El objetivo no es la 'humanidad', sino el superhombre"[227], afirma Nietzsche, lo que para Bataille significaba, según la expresión de Warin, "subordonner l'existence à autre chose qu'elle-même"[228]. Con esto a la vista, nuestro autor propone hablar de *voluntad de suerte*, lo que suponía una revaloración del *juego*, algo que el propio Nietzsche habría expresado por medio de la idea del *niño*: "inocencia y olvido, un nuevo comienzo y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, un 'sí' sagrado"[229]. La crítica de Bataille, en este sentido, no es radical, puesto que Nietzsche habría visto la importancia del juego, pero se habría perdido en los esfuerzos que llevaban a la figura del *superhombre*, los que "contradicen un principio de juego, que quiere resultados libres"[230].

Lejos de reforzar un distanciamiento entre Bataille y Nietzsche, lo que Warin se propone es acercar a ambos autores. Por un lado, destaca que dentro del pensamiento nietzscheano la *voluntad de poder* represente "ce pouvoir de créer, ce pouvoir de donner qui fait dire à Zarathoustra : 'J'aime celui qui toujours donne et ne veut pas se conserver'"[231]. Esto quiere decir, para Warin, que la voluntad aquí no tendría como propósito el ejercicio de una dialéctica, puesto que en el juego de fuerzas "elle ne cherche pas dans le regard d'un esclave la conscience de sa supériorité et ce n'est qu'accidentellement qu'elle devient domination"[232]. El autor basa su argumento en lo establecido por Deleuze, quien remarca "el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche", fundamentalmente porque aquello que "quieren las voluntades en Hegel, es hacer *reconocer* su poder, *representar* su poder"[233], mientras que *la voluntad de poder* se proyectaría a un momento de pérdida. Es sobre la base de este *poder de donar*, al que refiere Zaratustra, que el autor reconocerá tanto en Nietzsche como en Bataille una *economie de puissance* que operaría

[225] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte,* 17.
[226] Idem.
[227] Nietzsche, *La voluntad de poder*, §994.
[228] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 81.
[229] Citado en Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 187-188.
[230] Ibidem, 187.
[231] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 82.
[232] Idem.
[233] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 19.

en el pensamiento de ambos. Una economía que depende de la tensión asociada al giro contra sí mismo en el que consiste todo desencadenamiento de energía (volveremos sobre esto).

II. Eterno retorno

1

En su artículo "Nietzsche et l'énergie de la puissance", Angèle Kremer-Marietti sostiene que junto con la figura de Boscovich existen al menos otros dos referentes científicos que es preciso considerar al momento de abordar la aproximación de Nietzsche a la ciencia. Uno de ellos es el médico y físico alemán Hermann von Helmholtz, considerado como uno de los fundadores de la termodinámica, cuyas obras sobre la conservación de la energía y la interacción de ésta dentro de la naturaleza habrían sido conocidas por Nietzsche en 1868[234]. El otro es el también médico y físico alemán Julius Robert von Mayer, quien es considerado como "le premier à avoir énoncé le principe de la conservation de l'énergie en ce qui concerne les phénomènes biologiques, à côté des systèmes physiques"[235].

De acuerdo a Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, una de las particularidades de Helmholtz y Mayer es que ambos se aproximaron al fenómeno de la energía a través del estudio de la fisiología de la respiración, siendo este uno de los primeros modelos a partir del cual "el funcionamiento del ser viviente se encontraba descrito en términos físicos y químicos —combustión del oxígeno, desprendimiento de calor, trabajo muscular" [236]. Para los autores, el caso de Mayer es el más sorprendente, puesto que, al observar la relación entre las condiciones del entorno, el consumo de oxígeno y la coloración de la sangre, llegó a la conclusión que existía "una fuerza única e indestructible a la base de todos los fenómenos de la naturaleza, viva e inanimada"[237].

[234] Las obras a las que la autora hace referencia son *Über die Erhaltung der Kraft* y *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte*, publicadas en 1847 y 1854, respectivamente.
[235] Kremer-Marietti, "Nietzsche et l'énergie de la puissance". Dentro de esta lista, la autora menciona también la lectura "des ouvrages de biologie : celui de Treviranus sur les phénomènes et les lois de la vie organique (1832) ; de même, il a lu les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* de Bichat (1800) ; il a lu les livres de Oken sur la philosophie de la nature (1809), et sur la procréation (1809) ; également celui de Carus sur l'anatomie comparée (1825)". Idem.
[236] Iiya Prigogine y Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 147.
[237] Idem.

En un sentido similar a lo que hemos visto a propósito de la pirámide batailleana, Mayer habría sido capaz de conformar un pensamiento que pasaba "des constatations fondamentales tirées des sciences de la nature, à des propositions relatives à la vie universelle, au psychisme et même à la vie collective[238]. Para Kremer-Marietti, lo que Mayer habría puesto en evidencia, y que habría sido determinante para Nietzsche, fue el hecho que "tout événement était lié à des transformations d'une unique et universelle énergie de la nature"[239]. De acuerdo a la autora, esto habría dado a Nietzsche los elementos para conformar una teoría de la energía que se encontraría a la base del desarrollo del *eterno retorno* y de la *voluntad de poder*.

Sin embargo, aun cuando Nietzsche estuvo al tanto del desarrollo de la termodinámica, lo cierto es que su relación con esta rama de la ciencia fue sensiblemente diferente a la que hemos visto respecto a Boscovich. Para Whitlock, todo esto se vuelve más patente precisamente a partir de la valoración que el pensador alemán hace del trabajo de Mayer, a quien consideró como un representante de "the mechanistic view of the world", opuesta a "the dynamic view of the world"[240], representada por Boscovich. Para Nietzsche, Mayer se encontraba de parte de aquellos que seguían pensando a partir de la creencia "in the massy, corpuscular, 'little clump-atoms' of Newtonian physics, 'cause and effect,' 'laws of nature,' and *especially irritating to Nietzsche, the 'law of entropy.*"[241]. En una carta enviada a Peter Gast el año 1882, Nietzsche explicita que el problema de la teoría de Mayer era que suponía no sólo la existencia de átomos sólidos –lo que habría sido ya superado por Boscovich– sino también "a second force in the background, the *primum mobile*, God, –besides motion itself. And he certainly needs God!"[242].
El refuerzo que Nietzsche hace en la última frase de la cita nos remite al apéndice de *Theoria Philosophiae Naturalis* de Boscovich, titulado *Appendix on Mind and God*, que Whitlock considera como "perhaps the strangest chapter in an already surprising intellectual history"[243]. Su particularidad estriba en que es el único momento del libro en que Boscovich expresa la necesidad de la existencia de Dios. Para el dálmata, "as regards

[238] Kremer-Marietti, "Nietzsche et l'énergie de la puissance". Para la autora, "[l]a documentation en sciences biologiques et physiques que contient la bibliothèque de Nietzsche, dont l'inventaire a été dressé il y a déjà quelques années par Alwin Mittach, ne peut laisser aucun doute : Nietzsche a lu les grands travaux scientifiques de son époque. Il était au courant des derniers progrès de la physique et de la biologie". Idem.
[239] Idem.
[240] Whitlock, "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination", 189.
[241] Idem. Las cursivas son nuestras. Respecto a la ley de entropía volveremos más adelante.
[242] Citado en Pearson, "Nietzsche's Brave New World of Force: Thoughts On the Time Atom Theory Fragment and Boscovich's Influence on Nietzsche", 5-33.
[243] Whitlock, G., "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination", 196.

the Divine Founder of Nature Himself, there shines forth very clearly in my Theory, not only the necessity of admitting His existence in every way, but also His excellent and infinite Power, Wisdom and Foresigh"[244]. Entendiendo las circunstancias en que el libro fue publicado[245], Whitlock resalta la autosuficiencia de la teoría de Boscovich y resta importancia a la referencia a Dios. Todo esto teniendo a la vista, además, el lugar que tanto esta figura como el apéndice ocupan dentro de la obra. Para el autor, Boscovich no sólo relegó a Dios a un apéndice que es adosado al sistema central desarrollado en su libro, sino que además lo consideró un *External Being*, es decir "the Being perfectly *external* to force"[246]. Dicho de otra forma, tanto en el contenido como en la forma, Dios no era más que un apéndice, un cuerpo externo del que no dependía la estabilidad de su teoría. Nietzsche entendió el carácter contingente de la figura de Dios dentro de la *teoría de fuerzas*, por ello explicitó a Gast "the fact that God is unnecessary to Boscovich's theory, whereas God is essential to Robert Mayer's theory"[247].

Nietzsche no podía sino tomar distancia con respecto a Mayer, pues rechazar la concepción mecanicista del universo –que a sus ojos el médico y físico alemán representaba– iba de la mano con una negación de la existencia de dios, entendido como *primum mobile*. Tal como veíamos a propósito de la *voluntad de poder*, el rechazo de un garante de sentido suponía vérselas con una realidad conformada a partir de una red interminable de tensiones, lo que para Warin "ne révèle que fuite, dispersion, chaos et nous expose au déracinement"[248]. Visto desde esta perspectiva, el mundo revelado por la *teoría de fuerzas* de Boscovich y el mundo huidizo conformado por relaciones de tensión de Nietzsche se nos presentan con un perfil cercano al *mundo turbio* que reconocemos dentro del pensamiento batailleano. Como señala Warin, el *acéfalo* es "l'affirmation de la non-origine; *anus solaire* : le langage le dit : le 'fondement' est un trou, le fondement est abîme"[249]. Para Bataille, a partir de la *muerte de Dios* el mundo no será más que el lugar turbio de la tensión, sin reposo, dentro del cual la *fuerza* propia del movimiento de energía "ne se résout pas dans la lumineuse victoire de la forme"[250], según la expresión de Warin.

[244] Ibidem, 196-197.
[245] Aun cuando Whitlock no pone en duda las convicciones religiosas del sacerdote jesuita, da a entender que, a través de este Apéndice, el autor no buscaba más que garantizar la aprobación de la obra por parte de los *Censors of the College of Padua* y del *Inquisitor General of the Holy Office in Venice*.
[246] Ibidem, 197.
[247] Idem.
[248] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 17.
[249] Ibidem, 22. Las cursivas son nuestras.
[250] Ibidem, 197.

Como señala Nietzsche en *La voluntad de poder*, "[t]odo lo que sucede, todo, todo movimiento, todo devenir, debe ser considerado como la fijación de grados y de fuerzas, como una lucha"[251].

Es por esta razón que aquello que Warin afirma respecto al artículo "El laberinto" de Bataille, publicado en el quinto número de la revista *Recherches philosophiques* entre los años 1935 y 1936, es también válido para la concepción del mundo nietzscheano, pues para ambos

> [l]'être n'est jamais considéré que comme composition dont les éléments, à tout moment, peuvent se dissoudre. Les apparents 'sujets' que nous sommes au même titre que tout organisme appartiennent à un réel universel qui est flux, échange, mouvement, transmutation. Ils sont en tant que tels composites et fugaces et n'ont d'autre unité que le mouvement d'ensemble des parties[252].

2

En uno de los *fragmentos póstumos* publicados en el cuarto volumen de las obras completas de Nietzsche, escrito entre el *Verano de 1886* y el *Otoño de 1887* –es decir, cuatro o cinco años después de la ya citada carta a Gast–, Nietzsche describe su concepción del universo a partir de una referencia directa a los datos ofrecidos por la termodinámica. En aquella ocasión, a través de un escueto aforismo, Nietzsche afirma, "[e]l principio de conservación de la energía exige el *eterno retorno*"[253]. En la primavera de 1888, el autor volverá sobre sus palabras en un fragmento que citamos *in extenso*, donde sostiene que,

> [s]i el mundo pudiese en absoluto entumecerse, desecarse, perecer, convertirse en *nada*, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, o si tuviera en absoluto cualquier meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, el de-una-vez-por-todas (en pocas palabras, hablando metafísicamente: si el devenir *pudiera* desembocar en el ser o en la nada), entonces este estado tendría que haberse alcanzado. Pero no se ha alcanzado: de lo que se deduce... Esta es la única certeza que tenemos en las manos que pueda servir de correctivo contra una gran cantidad

[251] Nietzsche, *La voluntad de poder*, §545.
[252] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 153.
[253] Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889),* 161.

> de hipótesis en sí posibles sobre el mundo. Si, por ejemplo, el mecanicismo no puede escapar a la consecuencia de un estado final […], entonces con ello el mecanicismo está *refutado.*
>
> Si *es lícito* que el mundo sea pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza — y toda otra representación sigue siendo indeterminada y, en consecuencia, *inutilizable* — de ello se deriva que ha de recorrer un número calculable de combinaciones, en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación se habría alcanzado una vez, en algún momento; más aún, se habría alcanzado infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo «retorno» han de haber pasado todas las combinaciones incluso posibles en absoluto, y cada una de estas combinaciones determina la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, con ello estaría demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que ya se ha repetido infinitamente muchas veces y que juega su juego *in infinitum*[254].

Para Nietzsche, la crítica a la perspectiva mecanicista se sostiene en la constatación del carácter dinámico del universo y en lo que Deleuze llama "la infinitud del tiempo pasado"[255]. Para el filósofo alemán, el devenir habría tenido el tiempo suficiente para alcanzar su estado final, *si lo tuviera*. De tal manera que, si no ha desembocado en nada (ni *en el ser* ni *en la nada*), todo es movimiento. Este argumento no hacía más que complementar lo expuesto por la *teoría de fuerzas* de Boscovich –que Nietzsche ya conocía–, según la cual "les points n'étaient jamais dans un repos absolu"[256].

En la cita, Nietzsche se refiere, además, a la existencia de una cantidad limitada de *centros de fuerza* o *quanta* disponibles en el universo. Con ellos sólo sería posible una cantidad limitada de combinaciones a partir de las cuales se conformaría aquello que entendemos por realidad. Haciendo una clara alusión al primer principio de la termodinámica –ley de conservación de la energía–, lo que Nietzsche sostiene es que la fuerza no se crea ni se destruye, sino que se encontraría en una cantidad constante y dinámica. De esta manera, el universo nietzscheano se presentaría como un sistema cerrado, tal como veíamos con

[254] Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, 604-605.
[255] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 70.
[256] Kremer-Marietti, "Nietzsche et l'énergie de la puissance".

Mong-Hy, es decir como *una totalidad aislada, aislada en tanto que total*. Dentro de esos límites, la pérdida y la incorporación de nuevos centros de fuerza sería imposible, lo que haría posible que, una vez realizadas todas las posibles combinaciones, el ciclo se reiniciara. Esta repetición perpetua de los ciclos dentro de los márgenes del universo constituiría el *eterno retorno*.

Sin embargo, uno de los problemas que supuso la termodinámica dentro del pensamiento nietzscheano es que, si bien su primer principio daba pie para proponer una idea como la del *eterno retorno*, el segundo la refutaba completamente. Es por esta razón que Whitlock sostiene que éste resultó *particularmente irritante* para Nietzsche. De acuerdo a lo que señalábamos en el capítulo anterior, la entropía estuvo asociada inicialmente a la imagen de la *muerte térmica* del universo, en la cual todo intercambio energético –y, por tanto, toda su dinámica–, dejaba de ser posible por una homogenización de la temperatura. Es en este sentido que Zimmerli sostiene que la idea del *eterno retorno* implica "a massive criticism of the second principle of thermodynamics if it is interpreted realistically"[257]. Esto porque ello equivaldría a afirmar que el reinicio del ciclo es posible sobre la base de un intercambio de energía entre cuerpos con temperaturas equivalentes, lo que la termodinámica rechaza.

3

Para Gilles Deleuze, evaluar la relación entre Nietzche y la ciencia como si ello dependiera exclusivamente de lo que sucede con el *eterno retorno*, es *plantear mal el asunto*[258]. El filósofo francés pone énfasis en la distancia que Nietzsche tomó con respecto a la ciencia, justificando que esto no se habría debido a lo expuesto por una de sus leyes o principios, sino porque representa "una tendencia, una manera de pensar"[259] que tiende a la homogenización. Lo que Nietzsche denunció en la ciencia, sostiene Deleuze, fue "la manía científica de buscar compensaciones, el *utilitarismo y el igualitarismo* propiamente científicos"[260], a lo que Bataille adhiere al afirmar que "[d]e la diversidad del mundo, la razón sólo extrae equivalencias"[261]. En este sentido, agrega Deleuze, las respuestas mecanicista y termodinámica, aun cuando difieran en su manera de comprender el dinamismo de la realidad, coinciden en el hecho que ambas "se reúnen en la idea de un

[257] Zimmerli, "Nietzsche's Critique of Truth", 268.
[258] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 67.
[259] Idem.
[260] Idem.
[261] Bataille, *El límite de lo útil*, 216.

devenir con estado final"[262], ya sea bajo la forma de un sistema que ha cumplido su ciclo, o bajo la forma de un sistema reducido a un estado inerte de equivalencia calórica. Es decir, "[s]er o nada, ser o no-ser igualmente indiferenciados"[263].

Para Deleuze, el problema que Nietzsche identificó en las perspectivas mecánica y termodinámica es que, en ambos casos, "se pasa de un principio de finitud (constancia de una suma) a un principio nihilista (anulación de las diferencias de cantidades cuya suma es constante)"[264]. Aunque el nihilismo no era un problema en sí mismo. Nietzsche lo asoció al momento en que *los valores supremos pierden validez*[265] y el mundo adopta la forma de aquello que Boscovich describió como una serie de relaciones en tensión sin Dios, en donde "no hay ninguna verdad, […] ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna 'cosa en sí'"[266]. El problema con el nihilismo era, más bien, permanecer ahí (volveremos sobre esto).

De acuerdo a lo que expone Duncan Large, la posición científica que Nietzsche adoptó *inicialmente* frente al *eterno retorno* fue cambiando progresivamente con el tiempo. Si en un primer momento la consideró como una *hipótesis científica*, posteriormente habría hecho de ella una *hipótesis provisional*. Para el autor,

> [i]n his unpublished notes from the 1880s, Nietzsche seeks to establish the cosmological validity of the eternal return as "the most *scientific* of all possible hypotheses" (WP 55) "the world as a work of art that gives birth to itself' (WP 796) or a "new world-conception" positing the world as something that "lives on itself' (WP 1066)- but he was obliged to abandon this attempt, which is why in the published works the eternal return remains a provisional hypothesis, expressed in the subjunctive mood, and Nietzsche emphasizes above all the ethico-existential response it calls forth[267].

[262] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 69.
[263] Idem.
[264] Ibidem, 68.
[265] Nietzsche, *La voluntad de poder*, §2.
[266] Ibidem, §13.
[267] Duncan Large, "Hermes contra Dionysus: Michel Serres's critique of Nietzsche", en *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of science. Nietzsche and the Sciences II*, ed. Babette Babich (Dordrecht: Springer; 2010), p.159.

En una línea similar, Patrick Wotling desestima la aproximación científica de Nietzsche al *eterno retorno* por considerarla como una manera de "assurer la crédibilité de cette pensée par le biais d'une justification scientifique, dans un contexte culturel où triomphe la scientificité et où elle devient pour l'homme contemporain la principale source d'autorité inconditionnée"[268]. Es por ello que Wotling aborda el *eterno retorno* en función de lo expuesto en *Así habló Zaratustra*, que es el libro en donde Nietzsche desarrolló principalmente esta idea. Partiendo de la base que el propósito central de dicha obra es la anunciación del *superhombre*, lo que Wotling propone es que el *eterno retorno* quedaría supeditado a dicha figura, específicamente bajo la forma de una *doctrina* que "Nietzsche qualifie parfois […] de 'pensée d'élevage', ou de 'pensée produisant un élevage'"[269], en el mismo sentido que se habla de una crianza de animales[270]. Específicamente, Wotling sitúa esta doctrina dentro del contexto "de la lutte contre le nihilisme de la culture européenne contemporaine, qui entraîne l'homme à condamner l'existence et vouloir le néant"[271]. La función del *eterno retorno* dentro de este contexto habría sido, por tanto, "produire une interprétation capable de susciter l'approbation de l'existence à son degré extrême, sans en rejeter nulle dimension"[272]. No se trataba de un conjunto de conocimientos ni tampoco de una descripción de aquello que ocurre en la realidad, sino de una herramienta *ético-existencial*, según la expresión de Large, utilizada en la crianza de un nuevo tipo de ser humano.

En el parágrafo 341 de *La gaia ciencia*, titulado "El peso más pesado", Nietzsche escribe,

> [s]uponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: 'esta vida, tal y como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indecible pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez - ¡y a la par suya tú, polvito de polvo!' ¿No te arrojarías

[268] "Éternel retour", en Astor, *Dictionnaire Nietzsche*.
[269] Idem.
[270] Al respecto, ver Emmanuel Salanskis, "Un prisme de la pensée historique de Nietzsche: l'élevage", en *Les historicités de Nietzsche*, eds. Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016), 183-196.
[271] "Éternel retour", en Astor, *Dictionnaire Nietzsche*.
[272] Idem.

> al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: "¡eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!" Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: '¿quieres esto otra vez y aun infinitas veces?' pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y ratificación?[273]

La aproximación de Bataille a la idea del *eterno retorno* se sitúa en la misma línea propuesta por Large, alejada de los elementos científicos relacionados a dicha hipótesis. En *La experiencia interior*, nuestro autor sostiene que el *eterno retorno* no se trataría más que de "una forma mística propiamente hablando, en confusión con representaciones discursivas"[274]. Es decir, un punto de encuentro de *formas discursivas* diferentes dentro de la cual se encontraría, entre otras, la ciencia y la mitología. Por esta razón, Bataille sostiene que lo importante, finalmente,

> no era el retorno (ni siquiera el tiempo), sino lo que el retorno puso al desnudo, el fondo imposible de las cosas. Y este fondo, que se alcanza por un camino u otro, es siempre el mismo porque es noche y, al percibirlo, no resta sino desfallecer (agitarse hasta la fiebre, perderse en el éxtasis, llorar)[275].

La doctrina del *eterno retorno* se encuentra estrechamente ligada, para Bataille, "aux conditions dans lesquelles la vie atteint l'impossible"[276], es decir a un rechazo de la racionalidad omniabarcante y del *bien*. Partiendo de la base que Nietzsche encarnaba la figura de un *filósofo del mal*, Bataille vio en ese fondo imposible de las cosas un desafío que *exigía una acción insensata*, sin referencias al pasado (a una causa que lo explique) ni al futuro (a un fin que lo justifique). Para nuestro autor, "[e]l retorno *inmotiva* el instante, libera la vida de finalidad y por ese mismo gesto la arruina […] es el desierto de un hombre cada uno de cuyos instantes se halla a partir de entonces inmotivado"[277]. Que no remite a nada porque *todo* se juega en ese mismo instante. Es por ello que lo que el eterno retorno *puso al desnudo* se le presentó a Bataille como una *exigencia* ético-

[273] Nietzsche, *La gaya ciencia*, 250.
[274] Bataille, *La experiencia interior*. *Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum 1953,* 37.
[275] Ibidem, 163.
[276] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tome VI,* 313.
[277] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 26.

existencial en donde lo que contaba era *el mal*. Si para Nietzsche, "[l]e saut est le surhomme de Zarathoustra, est la volonté de puissance"[278], esto quiere decir, para Bataille, que el salto es *hacer el mal*, es decir la transgresión, *ir lo más lejos posible*. En este sentido, su obra, las experiencias ahí descritas, los interminables momentos de crisis, en fin, las pesadillas, son el escenario en donde nuestro autor respondía al demonio, una y otra vez, *eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino*.

4

Pese a que Bataille desestimó una aproximación científica al *eterno retorno*, no por ello dejó de recurrir a los datos que le aportaba la ciencia. En la medida que la existencia del ser humano depende del desarrollo del mundo del trabajo, "nadie considera la posibilidad de una vida desligada por siempre de la razón"[279]. Para nuestro autor, la ciencia podía suponer un inconveniente sólo en la medida que fuera considerada como una vía *exclusiva* de aproximación a la realidad, fundamentalmente porque ésta era la manifestación de un movimiento cósmico de energía que adoptaba diversas formas. Es por ello que su obra debía congregar diferentes perspectivas, disciplinas y estilos, lo que formaría parte de aquello que Mong-Hy denomina la *incursión interdisciplinaria* de Bataille. Ésta sería necesaria, afirma el autor, para "quien se propone como objetivo revelar la propiedad unificadora del paradigma energético y facilitar así la comprensión de las implicancias fundamentales de la *economía general*"[280].

En la medida que la *economía general* aborda el problema de las conversiones energéticas entre lo humano, la sociedad y los mundos físico-químico y biológico, lo que Bataille se había propuesta a través de ella, sostiene Mong-Hy, fue

> acercar la cuestión antropo-socio-económica al '*problema general de la naturaleza*'. El 'proyecto *Parte maldita*' muestra explícitamente que él [Bataille] ha comprendido perfectamente el inmenso alcance epistemológico y ontológico de la revolución termodinámica, esa misma que le permitía pensar una economía centrífuga y transdisciplinaria '*a la medida del universo*'[281].

[278] Bataille, *Œuvres Complètes, Tome VI*, 313.
[279] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 32.
[280] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 20. La traducción es nuestra.
[281] Ibidem, 34-35. La traducción es nuestra.

Sin embargo, tal como sucedió con Nietzsche, el impacto que la termodinámica tuvo dentro del pensamiento batailleano no supuso una adhesión absoluta. En lo que respecta al *primer principio de la termodinámica*, el *Teorema de Bataille* podría ser considerado como la prueba de un abierto rechazo. Como señalábamos anteriormente, dentro del pensamiento batailleano se encuentra presente, y de manera persistente, la milagrosa multiplicación de la energía, según la cual *la somme d'énergie produite est toujours supérieure à celle qui fut nécessaire à sa production*.

Más allá del absurdo que el *milagro energético* pueda representar, dentro del pensamiento batailleano la idea no es del todo descabellada, puesto que el propio autor estableció que los estratos más elevados de la pirámide son los más *alejados de la naturaleza.* Como señalábamos anteriormente, para Mong-Hy, la *intuición* de la pirámide habría permitido a Bataille unir dos formas de evolución diferentes. Una "évolution physico-chimico-biologique"[282], que comprende a todos los sistemas orgánicos e inorgánicos organizados en la base de la estructura, y la "évolution anthropo-sociologique"[283], que se inicia con la aparición del ser humano y la formación de las primeras comunidades. Para Mong-Hy, la utilidad que la pirámide habría tenido para Bataille es haberle ofrecido una estructura en donde el despliegue de lo humano podía ser organizado como una continuación directa de la naturaleza misma del universo físico[284], pero sin que dependiera de ella. Dicho de otra forma, este *alejamiento* con respecto a la naturaleza no suponía una ruptura radical, sino una relativa independencia.

Lo que nos interesa recalcar en este punto es que la distinción entre dos niveles diferentes de evolución tiene como corolario la diferenciación entre dos formas de energía que compartirían la misma fuente, que no es otra que la radiación solar. De acuerdo a esto, la energía cósmica que ingresa a la biósfera operaría como una *energía dual* en manos del ser humano, en un sentido análogo al que veíamos en Boscovich, a propósito de la *teoría de fuerza*, en Leibniz, respecto a la división de la *energía activa,* y en Nietzsche, acerca de la noción de *voluntad de poder*. Por un lado, una forma de energía que operaría al nivel de los fenómenos, de la materia, y por el otro lado, una forma de energía que, sin dejar de estar ligada al mundo fenoménico, operaría en un plano espiritual. Esta distinción no pone en riesgo la unidad del conjunto organizado en la pirámide batailleana, pues ambos tipos de energías compartirían una misma dinámica, la misma lógica de tensión.

[282] Ibidem, 68.
[283] Idem.
[284] Idem.

Uno de los aspectos que permiten distinguir entre las dos formas de evolución identificadas por Mong-Hy dentro de la pirámide batailleana es la figura del *mediador*. Como veremos más adelante, esto se volverá más claro teniendo en cuenta la distancia que Bataille tomará con respecto al pensamiento de Roger Caillois, uno de sus compañeros más cercanos en el tiempo del *Collège de Sociologie*. Para Caillois, las sociedades animales y las sociedades humanas se conformaban de manera análoga, como si el mismo movimiento de cohesión colectiva las animara. Para Bataille, en cambio, toda forma de comunidad humana es *mediada*, puesto que supone la observación de los interdictos que regulan nuestra relación con la violencia. Dicho de otro modo, sólo hay experiencia de la colectividad en la medida que existe una transgresión de los interdictos de los que la violencia es objeto, lo que en el animal no sucede, al menos desde la perspectiva batailleana. En este sentido, Bataille habla de una violencia humana y una violencia animal, siendo la primera un tipo de energía desencadenada que no se encuentra en el animal que carece de consciencia y que se mantiene en la ignorancia de los interdictos.

La distinción se basa, finalmente, en un tipo de *información* respecto a lo que el movimiento cósmico de energía significa para el ser humano. Esta información es también adquirida por el animal a través de la experiencia y heredada a través de los diferentes procesos de adaptación de las especies, lo que permite, como hemos visto anteriormente, que tanto los animales como las plantas sean capaces de generar respuestas a los cambios que ocurren en el medio. Sin embargo, lo que Bataille destacará, y que es lo que determina la distinción propuesta por Mong-Hy respecto a los dos niveles de evolución, es que sólo el ser humano llega a tomar consciencia de lo que la dinámica contradictoria de la energía significa. En la medida que, en el animal, en la planta y en la materia inorgánica no emerge la consciencia tal como ocurre en el ser humano, piensa Bataille, todo movimiento, toda reacción, proviene desde la inmanencia, fruto de una ceguera insalvable de la que el ser humano se ha desprendido (volveremos sobre esto).

5

Otro de los aspectos que define la evolución antropo-sociológica se encuentra ligado al *Teorema de Bataille*. Como señalábamos anteriormente, lo que se establece con este teorema es que el ser humano es capaz de crear energía. Esto quiere decir que su participación dentro del movimiento cósmico no es pasiva, pues supone un momento de apropiación y de producción de energía por medio del trabajo. El plus valor de las

mercancías es el complemento humano del exceso de energía (recursos) ya existente en la tierra. En este sentido, el capitalismo, para Bataille, ha llevado la producción de riquezas a su paroxismo, lo que ha dado como resultado la emergencia de nuevas formas de gasto catastrófico, dentro de los cuales el desencadenamiento de una guerra nuclear se presentaba como la opción más oscura. Si la naturaleza tenía su propio ritmo de creación y destrucción, la creación de energía a partir del trabajo no ha hecho más que acelerar ese proceso.

Las formas de gasto como el sacrificio humano y la imagen misma de un holocausto nuclear, que la guerra fría puso en el horizonte, dejaban ver la magnitud del derroche al cual el ser humano podía ser arrastrado. En este sentido, lo que la posibilidad de una guerra nuclear permitía vislumbrar era la forma más radical de un gasto puro, sin reserva. A partir de esto es posible afirmar que, si para Bataille el ser humano es capaz de *crear* una cantidad de energía ingente que, tarde o temprano, debe ser desencadenada, no es menos cierto que sea capaz de *destruirla.* Si para el primer caso existe un teorema, se podría afirmar que para el segundo caso existiría otro. Uno que sería la inversión del primero y que establecería que *la energía no sólo puede ser creada sino también destruida.* Esta destrucción es la que estaría a la base de la posibilidad de un *gasto puro de energía*, *sin retorno*, al que Mong-Hy, como hemos visto, se opone abiertamente. Ambos *Teorenas* encuentran su fundamento a mitad de camino entre las ciencias y el mundo espiritual, puesto que sólo operan dentro de los estratos más altos de la pirámide batailleana.

El corolario de los *Teoremas de Bataille* es que la energía disponible en el cosmos batailleano no es constante. Esto quiere decir que la cantidad de fuerzas o energías no serían limitadas, ya que el milagro de la creación de energía dentro del ámbito *antropo-social* se suma al flujo variable de energía cósmica liberada por el sol. Vistas las cosas desde esta perspectiva, y asumiendo que la *economía general*, como sostiene Mong-Hy, comprende el conjunto de las conversiones entre *lo humano, la sociedad y los mundos físico-químico y biológic*o, esta economía se fundaría sobre una negación del primer principio de la termodinámica. Pero también del segundo. O, dicho de otro modo, su objeto no sería el movimiento de energía sin más, sino el movimiento de energía cósmico y de energía dual.

En una de las notas de *El límite de lo útil*, Bataille afirma haber considerado el *principio de Carnot* como *un absurdo escandaloso* que en sí mismo representaba "la prueba de la poca fiabilidad que se atribuye a la ciencia"[285]. Sin embargo, esta postura fue sólo parcial. Si bien Bataille rechazó la imagen de un universo que se proyectaba inexorablemente a su fin arrastrado por una sola fuerza, conservó la tendencia a la pérdida de los sistemas. Entre otras cosas, porque lo que le interesaba era la experiencia de crisis asociada a la muerte de los seres discontinuos y no la absurda posibilidad de una muerte térmica que, de ser posible, ya habría ocurrido. Dicho de otro modo, para Bataille, la entropía no tendría sentido desde una perspectiva cósmica, o desde la continuidad, sino sólo desde el punto de vista de la discontinuidad. Es decir, desde la experiencia de *crisis* que se produce en el momento en que esa tendencia a la pérdida choca con un obstáculo que se le resiste.

Como señalábamos anteriormente, Mong-Hy sostiene que, a pesar de no haber conocido la noción de neguentropía, Bataille concibió un principio contrario al del *Carnot*, al que denominó *Principio de liberación*. A partir de ello, el autor sostiene que Bataille habría sido capaz de entender la continuidad de las transformaciones de energía en formas tales como la cultura, en la medida que aquello que ese principio explicaba era que la energía captada podía ser *modelada* en forma de saber. Desde el punto de vista de esta *modelación*, y partiendo de la base que la energía *hace sistema* dentro del pensamiento batailleano, vida y cultura serían manifestaciones análogas a ese principio, es decir dos formas de resistencia al movimiento de energía innoble.

Desde esta perspectiva, Mong-Hy aproxima las reflexiones de Bataille y el trabajo de Roger Caillois, quien en su libro *Cohérences aventureuses*, publicado en 1976, reconoce que es "difícil admitir indefinidamente que Darwin y Carnot tuvieron razón al mismo tiempo, sin intentar encontrar en sus intuiciones fundamentales un punto de articulación"[286]. A este respecto, Mong-Hy sostiene que,

> [p]reguntarse si Carnot y Darwin podían tener razón simultáneamente equivale a saber si la entropía del universo (es decir su degradación irreversible en el curso del tiempo) es compatible con la teoría de la evolución (según la cual lo vivo remonta contra la corriente de la entropía creando el orden complejo). O, para usar

[285] Bataille, *El límite de lo útil*, 216.
[286] Citado en Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille : du système de la nature à la nature de la culture*, 81.

> las palabras de Bataille, se trata de saber si el "gasto" en "pura pérdida" permite al mismo tiempo la cultura, que es la acumulación y la selección de las producciones simbólicas. Extrañamente, según las leyes más esenciales de la física, lo vivo, y con mayor razón las producciones culturales del *homo sapiens*, son contra natura ya que son anti-entrópicas, contrarias a las predicciones del segundo principio de la termodinámica[287].

Para Mong-Hy, es precisamente esta resistencia lo que impide hablar de un *gasto puro* dentro del pensamiento batailleano, aun cuando *Bataille haya introducido la confusión sobre este punto* al afirmar su posibilidad. Lo que le interesa a Mong-Hy es que, a pesar que la resistencia a la pérdida no pueda jamás ser absoluta y definitiva, siempre es posible conservar algo. Y esta conservación está ligada a la posibilidad de elegir de qué manera se lleva a cabo ese gasto que, por lo demás, es inevitable. En este sentido, afirma el autor, sólo nos está "permitido elegir cómo este "*exceso"* será explotado. '*Mi voluntad decide la modalidad, no la cantidad de la pérdida'*[288]. Tenemos el poder de elegir el 'modo de dilapidación de riquezas'"[289]. En este sentido, diremos con Iwano, la elección no es más que la apropiación del gesto solar que sigue su propio rumbo y la repetición diferenciada la única posibilidad de una suerte de afirmación de lo humano dentro del movimiento cósmico de energía.

Teniendo todos estos elementos a la vista, Mong-Hy establece que es más apropiado hablar de *gasto impuro*. Esto quiere decir que, para el autor, el flujo cósmico de energía no dejaría de estar sometido a las leyes de la termodinámica cuando llega a las manos del ser humano. Sólo emergerían nuevas formas de metamorfosis energéticas a partir de las cuales siempre es posible obtener algo, ya sea bajo la forma de objetos concretos o conocimiento. Habrá aprendizajes y experiencias *más costosas* que otras, pero todas ellas podrían ser reducidas a una forma de *resultado*, siendo *la obra* de nuestro autor un ejemplo de ello.

---

[287] Ibidem, 81-82.
[288] Citado en Ibidem, 86.
[289] Idem. Las citas son de Bataille y corresponden a "L'économie à la mesure de l'univers" y *La parte maldita*, respectivamente.

Para Mong-Hy,

> [l]o central respecto al gasto en Bataille radica ahí, en la elección de esta modalidad, que '*es el punto de partida indiscutible*' del 'tercer principio de la termodinámica' aplicada al ser humano, y no en la idea demasiado difundida de una '*pérdida pura'* [pure perte] que no tendría ninguna finalidad. Para Bataille, la pérdida en realidad es impura, parcial, pues está cruzada con la adquisición de un cierto tipo de energía que toma la forma de producciones materiales (herramientas, vestimentas, arquitecturas) e inmateriales (conocimientos, creencias, poder). El '*gasto'* [dépense] no es derroche, no es sin retorno, sin contra-don (Mauss), ni tampoco está exento de la obligación de conservar. Pues aquello que el ser humano recibe a cambio y que conserva es la conversión de su energía física y bioquímica en cultura, es decir en estados del alma, en palabras, en mentiras, en problemas psíquicos, en ideas, en obras, en actitudes, en estrategias, en armas o en instrumentos para construir, destruir y habitar el mundo[290].

6

La posibilidad de un gasto *puro* no dejó de ser un sin sentido para el propio Bataille. En su artículo "Del existencialismo al primado de la economía", publicado entre 1947 y 1948 en *Critique*,

> [u]n gasto improductivo es un sin-sentido [non-sens], incluso un contra-sentido […] Es sólo a la mirada superficial que un valor improductivo aparece como una simple negación. […] De hecho, la actividad improductiva en general es siempre positiva. *Es evidentemente una pérdida, pero el sentido de esta palabra no es realmente negativo sino cuando la sustancia perdida hace falta a quien la ha*

[290] Idem. El *Tercer principio* al que alude Mong-Hy no es el de la termodinámica. Se trata de uno que él mismo propone a partir de lo establecido por Bataille en "L'économie à la mesure de l'univers". "'Todo sistema que disponga de una cierta cantidad de energía debe gastarla', escribe Bataille en 'La economía a la medida del universo'. Enunciando esta ley en el mismo estilo que los dos principios de la termodinámica, con la anáfora relativa al "*sistema*", Bataille formula su principio del "gasto" [dépense], que llamaremos aquí el "tercer principio de la termodinámica" en honor a su esfuerzo por enlazar la ciencia de la energía con el terreno de las ciencias del hombre". Idem. El *Tercer principio de la termodinámica* establece, por su parte, que cualquier cuerpo que alcance la temperatura de O absoluto (-273,15 °C) carecerá de movimiento molecular y la entropía sería 0. El 0 absoluto es una temperatura inalcanzable, al menos actualmente. De este principio se desprende que, mientras más baja la temperatura del sistema, menor es la entropía. Si un cuerpo alcanzara el 0 absoluto, al no haber movimiento de partículas, no habría energía interna en ese sistema.

> *perdido*. Esto no es así, esto *no puede ser así en el conjunto* […] De esta forma, la pérdida realizada en los gastos improductivos sí lo es, si se quiere, pero no según el valor negativo de la palabra[291].

Bataille distingue entre una *perspectiva general*, en donde la *pérdida* no es más que una transformación que se incorpora al conjunto, y una *perspectiva particular*, que refiere a la posición del ser discontinuo que pierde algo. Si bien nuestro autor desarrolló una economía *general*, no es menos cierto que su interés está en la experiencia de crisis, es decir en la tensión que tiene lugar en la experiencia discontinua. En este sentido, la noción de energía, que dentro del pensamiento batailleano se identifica con la noción de violencia, es un concepto ambiguo pues da cuenta de un flujo que se constituye a partir del choque de discontinuidades. Es decir, a partir de la tensión, de la resistencia a la pérdida (de sí, de alguien y de algo) que se encuentra prometida a la vida discontinua.

Si el aislamiento está asociado al horror a la muerte, la apertura lo está a la afirmación del movimiento, de la vida. Pero esta apertura adquiere valor, a los ojos de Bataille, sólo a partir del momento en que es un ser consciente quien lo padece. Es decir, en la medida que el horror está ahí y aquel ser encuentra la fuerza para ir más allá del miedo. La *economía general* da cuenta del movimiento general de energía dentro de la biósfera, pero ésta se vuelve consciente y sensible en el particular, en el que *ve de frente* la muerte.

Ciertamente, Mong-Hy no niega la experiencia de pérdida en este sentido, pero al defender la imposibilidad de una *pérdida pura* lo que el autor consigue es minimizar la *violencia* que Bataille intenta comunicar a través de su trabajo. Le quita tensión. Con un pie en la *ciencia,* que niega la posibilidad de *crear* y *destruir* energía, y otro en la perspectiva *general*, que es precisamente donde el *horror* convive con la alegría extrema, Mong-Hy pone algo a resguardo, saca un provecho. Esto quiere decir que, para el autor, el pensamiento batailleano operaría a partir de lo que podríamos llamar una *dialéctica ineficiente*, en el mismo sentido que el motor de las locomotoras a vapor. Esta misma ineficiencia se aplicaría al cuerpo, a su negación con el propósito de obtener un rendimiento –mínimo– de su sacrificio. En este sentido, al igual que Jean-Luc Nancy, Mong-Hy identifica una dialéctica dentro del pensamiento batailleano que habría permanecido como un lastre del que nuestro autor no habría podido desprenderse

[291] Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome XI* (Paris: Gallimard, 1988), 300-301. Las cursivas son nuestras.

(volveremos sobre esto). Es por esto que Bataille debía incorporar la *pérdida pura*, aun cuando la ciencia, el principio de conservación, lo refutara. Es teniendo esto a la vista que nuestro interés es traer a Bataille un *poco más cerca* de la discontinuidad, que es claramente desde donde escribe. Esto para intentar deshacernos de la dialéctica. Para recuperar la angustia y el horror que podrían perderse desde una posición que niega la posibilidad de una *pérdida pura de sí, de alguien, de algo.*

7

Es teniendo a la vista esta aceleración que es puesta en juego a través del capitalismo que el pensamiento batailleano ha podido ser considerado como un antecedente del *aceleracionismo* por una de sus figuras descollantes, el inglés Nick Land. De acuerdo a Armen Avanessian y Mauro Reis, el *aceleracionismo* es una teoría política y social surgida en la década de 1990 que "insiste en que la única respuesta política radical al capitalismo no es protestar, agitar, criticar, ni tampoco esperar su colapso en manos de sus propias contradicciones, sino *acelerar* sus tendencias al desarraigo, alienantes, descodificantes, abstractivas"[292].

Dentro de esta teoría, los autores reconocen dos grandes vertientes, una de derecha y otra de izquierda. La primera "insiste en ver la acumulación siempre creciente tanto de la inteligencia como de la libertad colectivas *como sujetas a la monstruosa forma misma del capital*"[293]. En este grupo se ubica Land, para quien el capitalismo no se reduciría a organizar la producción de manera eficiente, sino que habría conseguido incorporar y arrastrar a la humanidad dentro de un flujo cósmico del cual es sólo una de sus manifestaciones. El autor adopta aquí la misma postura que Bataille en *La parte maldita*, en la cual se establece que, aunque cuando el capitalismo se encuentre *aferrado al trabajo* y al *riguroso cálculo del beneficio* –como así también a la "severidad prosaica de la religión reformada"[294], en que consiste el protestantismo–, no dejaría de estar ligado al movimiento cósmico desde el cual emerge. Por esta razón, en su libro *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*, Land sostendrá que el trabajo dentro del pensamiento batailleano funcionaría como un "potencial *impersonal* para explotar

[292] Armen Avanessian y Mauro Reis (Comp.), *Aceleracionismo* (Buenos Aires: Caja Negra, 2017), 9.
[293] Ibidem, 21. Las cursivas son nuestras.
[294] Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*, 147.

(liberar) energía"[295]. Impersonal en la medida que no sería más que la expresión de aquella dinámica que encuentra su cohesión en la tensión que anima todo el universo.

Con esto a la vista, Land hablará de la *economía cósmico-histórica* de Bataille, la cual "se axiomatiza mediante la fórmula de que 'la energía producida es superior a la energía necesaria para su producción' [VII 466], y traza la *secuencia principal* del desarrollo terrestre"[296]. El autor no se detiene en esta fórmula desde el punto de vista de la *aberración científica* que supondría –es decir, desde la milagrosa multiplicación de la energía–, acaso porque, desde su perspectiva, el capitalismo no precisaría de ningún tipo de energía *adicional* para ser puesto en crisis. Dicho de otro modo, toda la energía que se encuentra ya presente es suficiente para su colapso. En este sentido, como remarcan Avanessian y Reis, Land adhiere a las palabras de Marx respecto al *carácter destructor del sistema de libre intercambio*[297] que lo conduciría, finalmente, a su propio colapso. Es por ello que, para Land, no es necesario *iniciar* el proceso de contradicción del capitalismo ni mucho menos detenerlo, sino precisamente *acelerarlo*.

En la misma línea de lo establecido por Mong-Hy, lo que Land recalca es la continuidad energética que existe entre el movimiento cósmico de energía y el capitalismo, dentro de la cual el segundo no sería más que una *complejización del ciclo energético* del primero. Dicho de otro modo, lo que ambos autores tienen a la vista es la diferencia entre la *evolución físico-químico-biológica* y la *evolución antropo-sociológica* –que corresponden a las partes inferiores y superiores de la pirámide batailleana–, pero asumiendo la continuidad de la energía que la recorre. Es desde esta perspectiva que el capitalismo formaría parte de aquella *secuencia principal* del desarrollo terrestre a la que se refiere Land, puesto que operaría como

> un ciclo de combustión, que puede entenderse como una volatilización físicoquímica de la corteza planetaria, una complejización del ciclo energético o, más generalmente, como una dilatación de los circuitos económico-solares que

[295] Nick Land, *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]* (Segovia: Materia Oscura Editorial, 2021), 97.
[296] Idem. Las cursivas son nuestras.
[297] Los autores hacen referencia al "Discurso sobre el libre intercambio", de 1948, donde Marx señala que, "en general, en nuestros días, el sistema protector es conservador, mientras que el sistema del libre intercambio es destructor. Disuelve las antiguas nacionalidades y lleva al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra, el sistema de la libertad comercial acelera la revolución social. Solo en este sentido revolucionario, señores, voto en favor del libre intercambio". Citado en Avanessian y Reis (comp.), *Aceleracionismo*, 23.

> componen la materia orgánica, tejiéndola en un entramado que incluye una proporción cada vez mayor de la ('inorgánica') infraestructura planetaria energética y geoquímica. Por supuesto, la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico carece de utilidad final, porque materia orgánica es solo un nombre para ese fragmento de material inorgánico que se ha tenido en composiciones regionales metaestables[298].

El capitalismo es la manifestación moderna del movimiento solar que comprende el conjunto del quehacer humano. Bataille tuvo esto a la vista, pero puso el énfasis en la pérdida que venía asociada a la producción. En *La parte maldita* sostuvo que el capitalismo "[d]esde un principio está comprometido con la vía de las ganancias, de las conquistas, de los gastos calculados, que tiene por fin el crecimiento"[299], lo que iba a la par con la negación de las diferentes formas de gastos gloriosos. Sin embargo, el llamado de alerta que hace en el mismo libro respecto a las consecuencias catastróficas asociadas a la producción dejaba ver que el movimiento que describía no hacía más que acelerarse. Frente a este escenario, la *economía general* ponía en valor el gasto por sobre la conservación, pero entendiéndolo como una práctica regulada, mediada, que evitaría que el gasto tenga lugar de una manera incontrolable. Pero lo que ese llamado de alerta dejaba entrever también es que no había otra opción *fuera* del capitalismo. En la medida que la *economía general* ofrece un cambio de perspectiva respecto al uso de los frutos de la producción, la cuestión no era cambiar las condiciones de producción, sino hacer algo con el exceso de energía (recursos) que, tarde o temprano, de una manera más o menos catastrófica, estallaría. En este sentido, la *economía general* era una respuesta que se ofrecía *desde dentro* del sistema.

De acuerdo a Avanessian y Reis, los aceleracionistas de izquierda, como Nick Srnicek y Alex Williams, se mostrarían

> más especulativos y más ambiciosos en su concepción tanto de la inteligencia como de la libertad, considerando el capital no como una inhumana hiperinteligencia *ni como un verdadero agente de la historia*, sino como un idiota prodigio impelido a malgastar el potencial cognitivo colectivo redirigiéndolo[300].

[298] Land, *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*, 98.
[299] Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*, 125.
[300] Avanessian y Reis (comp.), *Aceleracionismo*, 21.

Esto quiere decir que reconocerían, además del capitalismo, una realidad externa que sería objeto del control capitalista. De esta manera, si Srnicek y Williams nos exhortan, como sostienen Avanessian y Reis, "a descubrir los medios para la realización práctica de esta separabilidad" [301], Land rechaza toda forma de "distinción entre máquinas técnicas y axiomática capitalista"[302]. El valor que tiene para la izquierda esta *distinción* es que abre un campo de acción a través del cual sería posible deslizar una resistencia en contra del sistema. Es por ello que la perspectiva de izquierda sería más ambiciosa con respecto a la inteligencia y, sobre todo con la libertad, puesto que existiría una opción *fuera* del capitalismo que la derecha rechazó.

La resistencia de la izquierda se llevaría a cabo por medio de la subversión de la técnica y la tecnología desarrollada por el capitalismo. Es decir, forzándolas para fines que no les eran propios. Como sostienen Avanessian y Reis, en concreto, el propósito de aquella subversión no era otro que la *autodeterminación colectiva*, que los autores ilustran haciendo referencia a *la experiencia chilena de socialismo cibernética*, que tuvo lugar durante el gobierno del Presidente Salvador Allende a través del proyecto Cybersyn. Éste consistía en un sistema de planificación en red construido a partir de una serie de máquinas de teletipo cuyo propósito era posibilitar la comunicación directa entre las distintas empresas que eran propiedad del Estado de Chile y el Gobierno, todo esto con el fin de incorporarlas dentro del proceso de toma de decisiones políticas. De esta manera, técnica y tecnología eran incorporadas dentro de un programa que buscaba fortalecer la autodeterminación del pueblo chileno, es decir de aquello que se encontraba *fuera* del capitalismo.

A pesar de ser llevada a cabo en una época previa al surgimiento del *aceleracionismo*, la experiencia chilena ilustra en gran medida aquello que Land considera como una de las características principales de la izquierda, a saber, encontrarse

> in a position of deep scepticism about the capitalist process. It's accelerationist only insofar as it thinks there is some other –I would say magical– source of acceleration that is going to be located somewhere outside that basic motor of modernity. They gesture towards the fact that things will somehow still be

[301] Idem.
[302] Idem.

> accelerating when you just chuck the actual motor of acceleration in the scrap. And I think that is the left"[303].

Para Land, el capitalismo es el *motor de la modernidad*, pero como continuación del movimiento de energía solar cósmico. En este sentido, la aceleración del proceso de producción de recursos sería un momento de la tendencia innoble de la energía hacia la pérdida. Lo que nos interesa de todo esto es que el autor afirma que, dentro de esta única *secuencia principal*, "[n]o existen intereses anticapitalistas efectivos, solo deseos antiburgueses en *alianza con el cero*"[304], de tal manera que toda forma de resistencia estaría ya inmersa dentro del mismo sistema, pues no hay un "afuera". La posición del aceleracionismo de izquierda, a este respecto, es la opuesta. De acuerdo a lo que señalan Avanessian y Reis, el razonamiento general de esta vertiente es que,

> si modernidad=progreso=capitalismo=aceleración, entonces la única posible resistencia supone la desaceleración, ya sea a través de una fantasía de autosuficiencia colectiva y orgánica o de una retirada en solitario al miserabilismo y a sagaces admoniciones contra las peligrosas contrafinalidades del pensamiento racional[305].

8

El *cero* es entendido por Land como *ese otro irrecuperable de la aprehensión intelectual* que puede ser considerado como "caos (orden = 0) o, en aras de usar una terminología en armonía con la termodinámica de Boltzmann, como *neguentropía absolutamente improbable*"[306]. De acuerdo a esta descripción, el *cero* puede ser abordado desde dos perspectivas complementarias. Por un lado, desde la *oposición al Uno*, es decir desde "su carácter de indivisibilidad sin unidad, su volatización del racionalismo tecnocrático y su perfecta coexistencia con la muerte"[307]. Lo que Land destaca aquí es la oposición abierta a las nociones de unidad, solidez e identidad, lo que quiere decir que "[t]omar a Uno como originario es presuponer todo; como la unidad, la individuación, la forma lograda y la

[303] Nick Land, "Ideology, Intelligence, and Capital with Nick Land", entrevistado por Justin Murphy, *Vast Abrupt*, 15 de agosto, 2018, https://vastabrupt.com/2018/08/15/ideology-intelligence-and-capital-nick-land/
[304] Land, *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*, 176. Las cursivas son nuestras.
[305] Avanessian y Reis, (comp.), *Aceleracionismo*, 11.
[306] Ibidem, 83.
[307] Ibidem, 146.

plenitud dogmática"[308]. Desde esta perspectiva, el pensamiento batailleano representaría un ejercicio de oposición abierta al Uno. Éste sería de alguna manera el límite sobre el cual, o contra el cual, toda la violencia de su pensamiento existe. Esto porque, como veíamos anteriormente, Bataille precisa del límite que la figura del Uno representa, es decir de las prohibiciones que despiertan el deseo de *ir lo más lejos posible*. Para Land, "Bataille parece resignarse a una contienda *sin refugio* alguna contra el Uno. De manera mucho más efusiva incluso que Nietzsche, Bataille piensa en el cero como una sustracción del Uno, como la muerte de Dios, y se acerca a él con angustia"[309].

En una frase que de alguna manera congrega lo que hemos visto a propósito de la crisis de la semejanza dentro del pensamiento batailleano (Didi-Huberman) y la pérdida del origen dentro del flujo cosmico de energía (Iwano), Land sostiene que el Cero se encuentra asociado a la *comunicación*, tal como Bataille la entiende, pues "escapa tanto a la identidad como a la equivalencia porque es indiferenciación o flujo desinhibido; el cero intensivo, el vacío energético, el silencio, la muerte"[310]. Desde este punto de vista, la oposición al Uno supone el rechazo de toda forma de reposo, la renuncia al sueño reparador, diremos pensando en Bachelard. A este respecto, cabe señalar que la *devoción anormal* que Land profesa en *Sed de aniquilación* por Bataille "se debe al hecho de que nadie ha hecho más que él por tratar de rescatar el violento vacío inexpresivo de su pacificado olvido, logrando despertar así el monstruo que habita en el sótano de la razón"[311]. Y advierte, unas líneas más abajo, que es precisamente a partir de aquel despertar que *se vuelve difícil dormir*.

Por el otro lado, el *cero* entendido como *neguentropía absolutamente improbable* nos remite al trabajo del físico austríaco Ludwig Boltzmann y, de manera indirecta, a la cuestión de la *pérdida pura*. Partiendo del ejercicio mental del Maxwell, presentado anteriormente, Boltzmann se propuso examinar el comportamiento de las moléculas presentes dentro del recipiente lleno de gas imaginado por Maxwell a partir de las leyes de la mecánica. Asumiendo que todo "cuerpo en movimiento, incluso una molécula, posee una energía mecánica ligada a este movimiento, llamado energía cinética" y que, al detenerla, "es posible en efecto proporcionarle un cierto trabajo"[312], Boltzmann

[308] Ibidem, 149.
[309] Land, *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*, 170.
[310] Ibidem, 100.
[311] Ibidem, 25.
[312] Ambrosino, "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]", 70-82.

concluyó que la energía calórica producida por el movimiento de las partículas "no es otra que la energía cinética de las moléculas, que es una energía mecánica"[313]. Esta explicación tenía la ventaja de explicar el carácter *innoble* del calor como un desorden de partículas, es decir desde una perspectiva mecánica. A diferencia de lo que ocurre con la energía mecánica de un pistón, donde todas las moléculas (que conforman su materia) ejecutan *el mismo movimiento de conjunto*, las moléculas de gas, desperdigas dentro de un contenedor se mueven *en cualquier dirección sin relación mutua*[314]. Por tanto, la razón que explicaría que la energía calórica sea una energía degrada, es decir innoble, es precisamente porque se trata de una *energía cinética desordenada*. De ahí la dificultad de reducirla a una forma de trabajo.

Para Ambrosino, del ejercicio propuesto por Boltzmann se desprende que, "al nivel de la molécula, el calor pierde su estatus de forma particular de la energía. Ella no es más que una forma de la energía mecánica y el primer principio se reduce a la conservación de la energía mecánica"[315]. Vistas las cosas de esta manera, si la termodinámica exige que las partículas pasen necesariamente desde una fuente caliente a una de menor temperatura, desde la propuesta mecánica de Boltzmann dicha exigencia desaparece. En otras palabras, si el *retorno* de las moléculas desde el lado menos caliente a la fuente más caliente era prohibido por la primera, la segunda no se oponía a ello. Para Boltzsmann, "este retorno no es irremediablemente imposible, pero hay una tan baja probabilidad de que se produzca que, jamás, nosotros podemos observarla"[316]. Es de esta forma que "[e]l segundo principio deja de tener un valor absoluto para tomar un valor estadístico"[317]. Con todos estos elementos a la vista, se puede afirmar que es sumamente improbable que el calor desprendido del agua al congelarse pueda servir para hervir otra cantidad de agua, pero no imposible. Si los sistemas evolucionan hacia la más grande entropía, esto es debido a que el sistema realiza aquello que hay más probabilidades de llevar a cabo.

9

Para Land, "Bataille interpreta todo el desarrollo natural y cultural de la tierra como efectos secundarios de la evolución de la muerte, porque solo en la muerte la vida se convierte en un eco del sol, al dar cuenta de su destino inevitable: la pérdida pura"[318]. En

[313] Idem.
[314] Idem.
[315] Idem.
[316] Idem.
[317] Idem.
[318] Land, *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*, 106.

este sentido, el 0 es la negación más radical de la existencia, pero entendida como una pérdida de los sistemas –es decir, no como una variación de la cantidad de energía total dentro del universo–. El 0 es la negación de los límites en su sentido más general, por ello Land hablará del 0 como un valor al que sólo podemos tender, pero que jamás puede ser alcanzado verdaderamente. Hacerlo es confundirse con el 0, morir, estar muerto. Como veremos en el último capítulo, para Bataille, *ir lo más lejos posible* suponía aproximar lo más posible la violencia y el lenguaje, lo que sólo fue posible de manera asintótica en tanto que la violencia es la negación del lenguaje. En este sentido, el 0 representa, para Land, aquello que no puede ser aprehendido, irreductible al sentido, pero que está *ahí*. La testarudez de Bataille, la persistencia de su escritura, sería la manifestación de aquella *neguentropía absolutamente improbable*, entendida como un ejercicio de apropiación *imposible*.

A diferencia de Mong-Hy, en su aproximación al pensamiento batailleano Land no se interesa tanto por las diferentes formas de apropiación de la energía puesto que, para él, el énfasis está sobre todo en la pérdida, en lo que denomina una *sed de aniquilación*. Para el autor, "la sed de aniquilación no dista en absoluto de lo que es el propio sol. No se trata de un deseo que el hombre dirige hacia el sol, sino de la trayectoria solar misma, el sol como sujeto inconsciente de la historia terrestre"[319]. Se trata de una apropiación del gesto solar en la forma de una *explotación o liberación de energía* que se manifestará, como veremos a continuación, bajo la forma de un *desencadenamiento* que no quiere poner nada en reserva. Mong-Hy defiende el *gasto impuro* porque conserva la lógica termodinámica de la energía bajo la forma de una neguentropía que operaría siempre, aunque de manera ineficiente, mientras que, para Land, la *pérdida pura* sólo puede ser alcanzada asintóticamente, pero no por ello debe ser negado. Esto porque es el objeto absolutamente improbable de nuestro deseo, al que tendemos de todos modos, fundamentalmente porque "[l]o que se desea es ser 'aniquilado'"[320].

[319] Ibidem, 75.
[320] Ibidem, 95.

IV. Économie de la puissance

1

En "Nietzsche et l'énergie de la puissance", Kremer-Marietti sostiene que uno de los conceptos centrales para entender las relaciones entre *energía* y *voluntad de poder* es el vocablo alemán *Auflösung*, que Nietzsche habría tomado del trabajo del ya mentado Robert Mayer[321]. De acuerdo a la autora,

> Nietzsche l'a utilisé dans des sémantiques à partir du terme allemand *Auslösung*, signifiant déjà chez Mayer diverses formes de déclenchement : que ce soit un processus mécanique, ou la catalyse chimique, ou l'excitation physiologique et/ou psychophysique, aussi le déclenchement de mouvements musculaires en tant qu'actes ; soit la forme toute particulière qu'est *le déchaînement d'énergies potentielles*[322].

Al respecto, Adrian del Caro afirma que la palabra *Auflösung* utilizada por Mayer es próxima en su sentido al concepto de *Entladung*, traducido como descarga o disparo (*discharge*), tal como se habla del disparo de un arma de fuego, por ejemplo. En la misma línea de lo señalado por Kremer-Marietti, Del Caro sostiene que el concepto de *desencadenamiento* presente en la obra de Mayer tuvo una posición prominente dentro del pensamiento nietzscheano que no se reducía sólo al ámbito material, sino también al campo psico-físico y espiritual[323]. Partiendo de la base que la noción de la naturaleza en Nietzsche puede ser caracterizada en términos de *superabundancia* y *descarga* ("superabundance and discharging"[324]), Del Caro sostiene que

> [f]rom Mayer Nietzsche learned that energy is constantly being stored in organic and inorganic nature, and viewed anthropocentrically, this energy is just waiting to be set off. In political terms, even a mediocre human being can set off a great chain of events, because energy for the explosion or discharging of events has

[321] De acuerdo a la autora, Nietzsche lo habría tomado de un artículo de Mayer, titulado "Über Auflösung", publicado en 1876. En las tres ocasiones en que Kremer-Marietti transcribe dicho concepto lo hace como *Auslösung*, sin embargo, la traducción que hace al francés, como se observará en la siguiente cita, corresponde al sentido de *Auflösung*.
[322] Kremer-Marietti, "Nietzsche et l'énergie de la puissance".
[323] Adrian del Caro, *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2004), 326.
[324] Ibidem, 327.

> been storing up […] Nietzsche takes this idea of discharging into the will to power: everything, everyone is discharging at all times[325].

Para Del Caro, la acumulación de energía se produciría de un modo natural, pero como una forma de conservación, tal como la entendíamos en el capítulo anterior, es decir como un recurso a disposición del ser humano para su uso. Nietzsche entiende la acumulación como el acto de *domar*, es decir como "un medio para la enorme acumulación de fuerza de la humanidad, de manera que las generaciones puedan continuar construyendo sobre el trabajo de sus predecesores"[326]. Sin embargo, lo central aquí es que "la meta de la *doma*, incluso en el caso más individual, nunca puede ser otra cosa que el ser humano *más fuerte*"[327] que se apresta a gastar lo acumulado.

A este respecto, Nietzsche hablará de distintas formas de *derroche antieconómico* que se oponen al "método de acumulación de fuerzas para la conservación de pequeñas realizaciones"[328]. Dentro de aquel grupo considera las llamadas *razas fuertes* que diezman recíprocamente su existencia *costosa* en función de las *ansias de poder*, como así también las *guerras* y *aventuras* a las cuales se entregan. Considera, además, los *afectos fuertes*, a partir de los cuales *no se capitaliza* más fuerza. Las *perturbaciones mentales*, en donde el derroche de energía y de fuerzas es provocado por *la tensión excesiva*[329], asociadas generalmente a los trastornos del sueño. Todas estas formas de *derecho antieconómico* suponen no sólo un *gasto* de energía sino también un *desgaste* del propio sujeto que se ve sobrepasado por estas experiencias, cuyo caso paradigmático es el *nihilismo*. Para Nietzsche, el nihilismo en tanto que *estado psicológico*, es el momento en que se llega

> a ser consciente del prolongado derroche de fuerza, el tormento del 'en vano', la inseguridad, la falta de ocasión de reponerse de algún modo, incluso de tranquilizarse sobre cualquier cosa –la vergüenza ante sí mismo como si uno se hubiese *engañado* demasiado tiempo […] el desengaño sobre una supuesta *finalidad del devenir*[330].

[325] Ibidem, 326.
[326] Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, 651.
[327] Idem.
[328] Ibidem, 290.
[329] Ibidem, 601.
[330] Ibidem, 394-395.

Wotling considera dentro del grupo de las formas de derroche antieconómico a la *voluntad de poder*, en la medida que se trataría de un *proceso* "consistant en l'accroissement du *sentiment de puissance*, parfois évoqué, dans ses formes les plus intenses, au moyen du terme *d'ivresse*"[331]. En este sentido se puede entender que Nietzsche haya afirmado que "la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos"[332]. En la medida que, para el filósofo alemán, "la vida como la forma del ser que nosotros mejor conocemos es específicamente una voluntad de acumulación de fuerza", de tal manera que en ella "nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y acumulado"[333], la *voluntad de poder*, afirma Wotling, puede ser entendida "comme surabondance se manifestant par un débordement, un épanchement, ou, selon une autre image fréquemment utilisée, comme libération de force"[334].

Esta liberación de fuerza es precisamente la que se expresa a través del concepto de *Auflösung*. Como señala Kremer-Marietti, éste se encuentra directamente relacionado con el concepto alemán *Kraft*, que puede ser traducido como *energía* o *fuerza*, aunque precisa que Nietzsche también utiliza el vocablo alemán *Energie*, pero para hacer referencia a fenómenos relacionados a la *vida*[335]. Para la autora, ambas nociones servirían para denotar fenómenos que forman parte del conjunto de aquello que hemos entendido como el mundo *temporal*, mientras que el concepto *Macht*, que es precisamente el que figura en la locución *Der Wille zur Macht* (la *voluntad de poder*), operaría en el campo del *espíritu.*

Para Kremer-Marietti,

> [à] travers les recherches des physiciens, en particulier celles de Mayer et Helmholtz, on voit bien que l'énergie ou la force, statique ou dynamique, est présentée comme un concentré énergétique prêt à l'utilisation, prêt à une Auslösung, c'est-à-dire une explosion, une libération (de la force) ou un déclenchement (de l'énergie). *Nietzsche comprend directement cette puissance de déclenchement comme inhérente à l'énergie*. Or, c'est précisément ce rôle de déclenchement qui est réservé par Nietzsche à la Volonté de puissance[336].

[331] Astor, *Dictionnaire Nietzsche* (Op. Cit.), *Volonté de puissance.* La cursiva es nuestra.
[332] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos.* Volumen IV (1885-1889) (Op. Cit.), p. 534.
[333] Nietzsche, F., *La voluntad de poder* (Op. Cit.), p. 536.
[334] "Volonté de puissance", en Astor, *Dictionnaire Nietzsche*.
[335] Kremer-Marietti, "Nietzsche et l'énergie de la puissance".
[336] Idem. Las cursivas son nuestras.

Para la autora, la energía se acumula dentro del mundo material, pero es la *voluntad de poder* la que desencadena. Es en este sentido que esta voluntad es ambigua, puesto que opera en el límite entre el mundo de la materia y el del espíritu. De manera similar, la transgresión, para Bataille, actuará también desde ese límite que divide el mundo de las energías que animan el cosmos y aquella que permite enfrentar el horror que la muerte trae consigo. Como veremos más adelante, la fuerza que es necesaria para *enfrentar lo peor* no se encuentra, para Bataille, reducida al mundo material, aunque dependa de él (volveremos sobre esto).

2

Kremer-Marietti traduce *Auflösung* por *déclenchement* (*desencadenamiento*), que es precisamente el concepto utilizado por Bataille para dar cuenta del *desencadenamiento de energía* asociado al *gasto puro*. Para nuestro autor, se trata de una forma de despliegue violento que viene precedido por la acumulación de una cantidad de energía que, a partir de cierto momento, es imposible retener, tal como ocurre en el caso del *árbol humano*. De acuerdo a lo que veíamos en su momento, esta figura es el resultado de una metamorfosis de energía que se manifiesta en su paroxismo como una deformación de la figura humana sin que ello suponga la transformación en *otra cosa*, sin que se imponga un *nuevo hombre* –ni menos un *superhombre*.

Lo que nos interesa destacar aquí es que, de acuerdo a lo expuesto por Kremer-Marietti, el desencadenamiento en que consiste la *voluntad de poder* sería una condición propia de la energía. De esta manera, cuando Nietzsche sostiene que "[e]l querer devenir más fuerte a partir de cualquier punto de fuerza, es la única realidad: no conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte[337], lo que expresa, diremos con Bataille, no sería más que la impronta solar que busca expandirse y perderse. En este sentido, *voluntad de poder* y *economía general* coinciden. Esto porque aquello que está a la base de una –la voluntad que quiere *hacerse más fuerte* y *no conservarse*–, se encuentra también en la otra –que "privilégie le don gratuit et la dépense improductive, à l'image de l'origine solaire"[338].

Teniendo esto a la vista, Warin sostiene que toda "la détermination nietzschéenne de la vie comme volonté de puissance procède de ce sens de l'excès et de la surabondance que

[337] Nietzsche, *La voluntad de poder*, §682.
[338] Iwano, "L'« économie générale » et le don solaire", 142.

Bataille, de son côté, a tenté de penser sous le nom d'« économie générale » "[339]. Por ello propone hablar de una *économie de la puissance* que operaría en el pensamiento de ambos autores, estableciendo como un propósito común revelarnos que

> ce qui, à un niveau conscient, peut nous apparaître comme gratuit, stérile, superflu, anti- ou an-économique ... conserve un caractère économique, fait partie, au niveau inconscient où se place cette économie, du mouvement inexorable de l'énergie vivante[340].

Dentro del movimiento pendular de esta *économie de la puissance*, la acumulación es seguida por el gasto y el desgaste propio de las distintas formas de *derroche antieconómico*. Es por ello, afirma Nietzsche, que "los fuertes son posteriormente más débiles, más desprovistos de voluntad, más absurdos que los medianamente débiles"[341], puesto que su desencadenamiento supone un gasto irracional de energía, un precio. Es por ello que Nietzsche afirmará que "todas las grandes épocas se *pagan*"[342].

El *desencadenamiento*, por tanto, es el momento en donde el pensamiento batailleano y nietzscheano coinciden. Se trata de un punto de encuentro en donde el movimiento de energía descrito por ambos encuentra su mayor intensidad. En el caso de Nietzsche, afirma Warin, "[l]e cercle de l'éternel retour est un cercle brisé, un cercle vicieux fait d' « une chaîne d'explosions »; ces explosions sont, dit Nietzsche, « les ponctuations de la volonté »"[343], mientras que, en el caso de Bataille, el desencadenamiento es también una ruptura dentro del círculo cerrado de la producción, tal como hemos visto con Iwano. Para ambos, el *desencadenamiento* se diferencia del resto de momentos que componen la economía por una cuestión de intensidad y de temporalidad. Lo que ambos autores tienen a la vista es salir de la inercia de la naturaleza, de su movimiento ciego, con el propósito de incorporar una acción que rompa esa continuidad, pero sin que ello suponga volver a caer en un nuevo *encadenamiento*, como el que trae consigo la acción útil.

Es por esta misma razón, como adelantábamos, que Bataille criticará a Nietzsche, puesto que

---

[339] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 61.
[340] Ibidem, 73.
[341] Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889),* 601.
[342] Idem.
[343] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 191.

> [l]a 'voluntad de poder', considerada como un término, sería una vuelta atrás. Volveríamos, siguiéndola, a la fragmentación servil. Volveríamos a proponernos, de nuevo, un deber y el bien que es el poder querido nos dominaría. […] El esbozo de una actividad, la tentación de elaborar una meta y una política, sólo desembocan en las notas de *Voluntad de poder*, en un dédalo. El último escrito acabado, el *Ecce Homo*, afirma la ausencia de meta, la insumisión del autor a cualquier designio[344].

El problema que ve Bataille en la *voluntad de poder* proyectada como una acción útil es su reducción a la forma de un proyecto. Por ello dirá que la *suerte* y el *juego* responden más exactamente a las intenciones de Nietzsche, ya que sólo el juego al que está asociada "tiene la virtud de explorar hasta muy adentro lo posible, no prejuzgando los resultados, concediendo al *porvenir* tan sólo, a su libre complimiento, el poder que se atribuye habitualmente al prejuicio, que no es sino una forma del *pasado*"[345]. Para Bataille, de lo que se trata aquí es de *lanzar los dados*. O más específicamente, del momento en que los dados son lanzados y el jugador pierde el control y sabe que no hay vuelta atrás.

Para Bataille, lanzar los dados es una *acción sin fin estricto*[346], puesto que se proyecta en una dirección voluntariamente, pero sin saber realmente las consecuencias. El que lanza los dados "busca la suerte más allá de los fines, como una superación de la voluntad: ejercicio de una actividad *libre*" [347] . Esa acción responde a la forma del *desencadenamiento*, que sólo es posible a partir del momento en que la cadena de causas y efectos es rota. Es por esta razón que los personajes batailleanos, en *El azul del cielo*, *Historia del ojo, Mi madre…*, se *exponen* a la suerte, buena o mala, ya sea a través de viajes, o en rondas nocturnas en tugurios y prostíbulos. Esta exposición a escenarios hostiles y frente a personajes desconocidos o impredecibles es lo que permite dejar una puerta abierta al azar y quitar un poco de poder a la acción.

Warin sostiene que dentro del pensamiento nietzscheano la imagen del *juego de dados* también estaría presente, y en el mismo sentido utilizado por Bataille. A partir de esta imagen, señala el autor, "[o]n conçoit alors que le jeu de dés ait pu devenir pour Nietzsche et pour Bataille la métaphore de ce jeu majeur, de ce grand jeu qu'est ce que nous appelons

[344] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 24-25.
[345] Ibidem, 18.
[346] Ibidem, 146.
[347] Idem.

la vie"[348]. En este sentido, para ambos autores la afirmación del azar es una afirmación de la vida y una aceptación de todos los riesgos asociados a la acción que necesariamente debe ser un *salto*. Esto porque, al romperse la cadena de causas y efectos, la acción debe entrar en ese vacío que la caída de los eslabones revela. Se trata de un salto que no es, por tanto, acción racional, sino osadía, temeridad, danza. Para Bataille, Nietzsche tuvo todo esto a la vista, puesto que sabía que tener metas, que servir a una causa*, corta las alas*[349]. Sin embargo, le pareció necesario a nuestro autor explicitar que la *voluntad de poder* se encontraba más cerca de un baile que de la acción.

Para Bataille, el juego no sólo comprende un estado de desconocimiento o de saber limitado respecto a los factores que entran en juego en una situación determinada, sino también un estado o una energía irracional que, de alguna manera, complementa el vacío dejado por aquella ignorancia. Se trata de una exposición absoluta que dispone de la energía adquirida racionalmente. Para nuestro autor, aquello "que una sabiduría lógica no puede resolver, quizá lo logre llevar a cabo una temeridad sin medida, que ni retroceda ni mire hacia atrás"[350]. Si el desconocimiento se encuentra a la base del miedo y del terror, aquella nueva energía, que nuestro autor sólo podrá encontrar *en el mismo juego*, tendrá la fuerza suficiente de movilizar y sobrepasar aquel horror y permitir el salto. Es en este sentido que Bataille sostiene que "[u]n hombre entra en la danza porque la danza misma le obliga a danzar"[351]. (volveremos sobre esto).

[348] Warin, *Nietzsche et Bataille*, 137-138.
[349] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 26.
[350] Ibidem, 18.
[351] Bataille, *El erotismo*, 122.

TERCERA PARTE
Pathos inorgánico

I. Dialéctica no-hegeliana de la naturaleza

1

Uno de los problemas que se podrían desprender del carácter central dado por Bataille a la energía dentro de su *economía general* es la reducción de su pensamiento a una forma de energetismo. La imagen de un flujo cósmico de energía desde el cual emergen los distintos tipos de sistemas podría efectivamente ser entendida con un *fluido imponderable* disociado de la materia. Como una *sustancia primera* a la cual se reduciría todo lo real. Sin embargo, de acuerdo a lo que veíamos anteriormente, Bataille consideró materia y energía como *las dos caras de un mismo fenómeno*. Es decir, como el derecho y el revés del proceso que nosotros hemos identificado con la violencia, con la dinámica contradictoria de las metamorfosis de las formas y de las energías.

En su artículo "Le matérialisme dualiste de Georges Bataille", publicado en la revista *Tel Quel* el año 1966, Denis Hollier sostiene que el pensamiento batailleano daría cuenta de un esfuerzo por oponerse a toda forma de reducción monista, que es precisamente el caso del energetismo. Sin embargo, el autor aquí no se refiere a lo que ocurre con la energía, al menos no de manera directa, sino a la razón. Específicamente, lo que sostiene es que la función de la razón consiste en llevar a cabo una planificación y unificación del pensamiento que "conduce a un monismo *conforme al principio de identidad* que es su primera y su última, su única palabra; su reducción consiste en traducir todo en términos de ecuación y rápidamente todo descansa bajo la luz de lo Mismo"[352]. Siendo consciente de los problemas asociados al despliegue de la razón, y pese a haber reconocido su importancia en el desarrollo de la humanidad desde sus albores[353], Bataille condenó –y, con él, toda una generación– la tendencia a la racionalización absoluta del pensamiento. Tendencia homogenizante que identificó como una característica propia de la

[352] Denis Hollier, "Le matérialisme dualiste de G. Bataille", *Tel Quel*, no. 25 (1966): 41-61. La traducción y las cursivas son nuestras.
[353] En *Las lágrimas de Eros*, Bataille afirmará, "[…] *la posibilidad de la vida humana* depende de la previsión razonada de los medios que garantizan la vida. Pero esta vida –esta vida civilizada– que debemos garantizar, no puede ser reducida a estos *medios* que la hacen posible". Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 35-36.

modernidad, momento en que la planificación y unificación racional es llevada a su paroxismo.

Lejos de cualquier perspectiva unificadora, el pensamiento batailleano se conformaría, afirma Hollier, a partir de una serie de dualismos, los cuales se sostienen sobre la base común compuesta por el binomio sagrado-profano. Para el autor,

> más allá de las múltiples oposiciones sobre las cuales son construidos los dualismos (aquella del Bien y el Mal, de lo inteligible y de lo sensible, de lo trascendente y de lo inmanente, de lo alto y lo bajo, de la virilidad y de feminidad, de la visión y del discurso) la oposición de lo profano y lo sagrado será aquella que tendremos que considerar como fundamental y es de ella que las otras recibirán su propia tonalidad[354].

El monismo es una tendencia que se manifiesta en los mismos términos que la entropía, en la medida que empuja al sistema hacia un estado homogéneo en donde la tensión que lo anima se acaba. Por esta razón, si el pensamiento batailleano no cae en el monismo es sólo por la puesta en marcha de una voluntad que se resiste a dicha tendencia, al modo de una entropía negativa. Para Hollier, dado que

> [t]odo sistema, en efecto, no puede ser más que monista y, como el pensamiento es espontáneamente sistematizante y monista, *el dualismo* [en Bataille] *será una crispación de la voluntad contra esta influencia* [entraînement], una toma de posición del mismo pensamiento contra el movimiento de la razón y contra su tendencia a la conciliación, a la reducción[355].

El dualismo batailleano, tal como lo entiende Hollier, sería "une attitude de la pensé", lo que significa que "le dualisme n'est pas un système dualiste, il est une volonté de dualisme"[356]. Aún cuando no lo señala, entendemos que el autor rechaza el concepto de sistema por el peso hegeliano con que éste carga, puesto que un sistema se conformaría sobre la base de una serie de superaciones de las oposiciones que Bataille, por su parte,

[354] Hollier, "Le matérialisme dualiste de G. Bataille", 41-61. La traducción es nuestra.
[355] Idem. La traducción y las cursivas son nuestras.
[356] Idem.

se esfuerza por mantener. Este esfuerzo es el que Hollier destaca al referirse a una *voluntad crispada*, cuyo propósito será precisamente mantener la tensión.

Cabe precisar, sin embargo, que Bataille no rechazó el concepto de sistema. De acuerdo a lo que señala Mong-Hy, nuestro autor habría recurrido al concepto científico de sistema, pero sólo con la intención de *estropearle los engranajes*, de "introducir ahí un espacio vacío y confrontar la ciencia a los lugares y a los momentos donde ésta pierde pie"[357]. Si la aproximación sistémica a la realidad, como señala Ludwig von Bertalanffy, enseñó que para comprender un fenómeno no se requiere sólo saber algo respecto a los elementos que lo componen, sino también de las relaciones entre ellos[358], lo que le interesó a Bataille fue la conformación de un sistema basado en relaciones en crisis. Por ello, si existe algo como un *sistema batailleano*, éste se construye a partir de una serie de relaciones de tensión al modo de Lupasco, quien sostiene que, en la medida que "il n'y a pas de troisième terme" [359], "nul système n'est concevable et réalisable sans forces ou événements énergétiques antagonistes"[360].

Un ejemplo elocuente de este tipo de sistemas es el proyecto de escritura de una *Historia universal* que Bataille habría tenido en mente desde al menos 1934 y hasta su muerte. De acuerdo a lo que sostiene Marisa García, para dicho proyecto, que llevó por título *La botella de mar* [361], nuestro autor habría pensado reunir sus "libros publicados separadamente, junto a los materiales acumulados a lo largo de su vida —a la manera de Nietzsche— para darles el sentido, siempre parcial y provisorio, de un mismo y único libro ideal"[362]. Al referirse a este proyecto, Michel Surya sostuvo que "Bataille soñó, al igual que le sucedió con la posibilidad de la comunidad de los hombres, con un *continuum* teórico"[363], el cual habría tenido que plasmarse en una *obra imposible*.

---

[357] Cédric Mong-Hy. *Entrevista a Cédric Mong-Hy*.
[358] Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), XIII.
[359] Lupasco, *Les trois matières*, 51.
[360] Ibidem, 168. En *Le principe d'antagonisme et La logique de l'énergie*, Lupasco sostiene que la *lógica dinámica de lo contradictorio* "est fonction de termes antithétiques qui sont des *dynamismes* contradictoires n'ayant jamais la possibilité, ni expérimentale ni théorique, de se fondre […] En tant que tels, que dynamiques, en effet, ces éléments antithétiques possèdent la propriété, constitutive de la notion même de dynamisme, de l'actualisation et de la potentialisation: ils ne sont ainsi jamais achevés, rigoureusement actualisés, liés qu'ils sont par la contradiction ; ils ne peuvent donc se défaire l'un de l'autre, afin qu'un monisme ou un parallélisme rigoureusement non-contradictoire puisse jamais s'édifier, ni se fondre l'un dans l'autre, en cette célèbre conciliation hégélienne". Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradicción)*, 5.
[361] García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, 14.
[362] *Idem*.
[363] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 492.

La idea de un sistema de pensamiento habría rondado a Bataille, pero no bajo la forma de un sistema cerrado. Esto en la medida que su propósito no era contar una historia *teleológica,* como sostiene García, sino una "articulada a través de las rupturas, de los momentos fulgurantes que suspenden un sistema de representación en el silencio para asomarse a lo desconocido"[364]. De alguna manera, esa *Historia* se organizaría como *una cadena de explosiones*, según la expresión de Warin, es decir, orientado en función de la intensidad propia de los momentos de gasto. En este sentido, un proyecto de las características de una *Historia universal* sólo podía ser realizado bajo la forma de una tarea que intentaba construir un sistema *no monista*, es decir un sistema en tensión basado en la dinámica contradictoria de la energía, de su conservación y de su desencadenamiento irracional.

Vistas las cosas desde una *voluntad de dualismo*, como propone Hollier, se podría afirmar que el pensamiento batailleano fue siempre *deudor* de un movimiento previo. Del dato, fenómeno o estado considerado como inaceptable o problemático, contra el cual la voluntad crispada debe alzarse. Deudor de un *límite*, en definitiva, a partir del cual toda violencia existe. Esto es lo que puede verse, por ejemplo, en su crítica a la modernidad, donde Bataille se opuso a la reducción de la existencia a los medios que la hacen posible, especialmente al despliegue omniabarcante de la razón. Lo mismo ocurrió durante los años previos a la Segunda Guerra a través del movimiento *Contre-Attaque*, que dirigió junto a André Breton en 1935[365], oposición abierta y activa contra el nazismo. De igual manera, esto es lo que se puede entender a partir de la sentencia de Marcel Mauss, "[l]a prohibición está ahí para ser violada"[366], que Bataille cita en *El erotismo*. En este caso, la transgresión opera como una *reacción* frente a una prohibición que no sólo se impone, sino que a la vez seduce y despierta el deseo de transgredirla (sobre todos estos puntos, volveremos más adelante). El pensamiento batailleano no podría ser considerado, por tanto, como la puesta en práctica de una *voluntad de instaurar* (un estado, un sentido, un orden, un sistema), sino como una *voluntad de tensión, de violencia, de puesta en crisis*.

[364] García, *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*, 14.
[365] En la revista del mismo nombre se puede leer, "Le mouvement "Contre-Attaque" a été fondé en vue de contribuer à un développement brusqué de l'offensive révolutionnaire". Bataille, *Œuvres Complètes, Tome I,* 384.
[366] Citado Bataille, *El erotismo*, 68. Cf. Gilles Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 87.

2

A diferencia de lo que hemos visto en el llamado *periodo de juventud* de Bataille, en el marco de las sesiones del *Collège de Sociologie* nuestro autor se refirió a la energía en función de su *dimensión colectiva humana*, es decir en relación a la experiencia de lo sagrado y la transformación de la *depresión en energía, de lo sagrado izquierdo a lo sagrado derecho*[367]. En su presentación "Attraction et répulsion. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes", realizada en enero de 1938, Bataille distingue entre el modo de conformación de las sociedades animales y las sociedades humanas en función de un *deseo antropogénico* que anima a los seres humanos hacia aquello que Hollier denomina *une réalité repoussante*[368]. Basándose en la información proporcionada por los sociólogos y antropólogos de su tiempo, Bataille sostiene que nuestros antepasados "ont été réunis par un dégoût et par une terreur commune, par une insurmontable horreur portant précisément sur ce qui avait primitivement été le centre attractif de leur union"[369]. Esta *realidad repoussante* cumpliría, por tanto, la función de *mediador* de la experiencia colectiva a partir de lo que Bataille entiende como un *cambio de polaridad*. Desde el *polo negativo*, en donde la violencia que esa realidad representa es rechazada, lo que conforma el mundo profano, al *polo positivo*, en donde se produce el acercamiento fascinado hacia esa misma violencia, lo que conforma el mundo sagrado. Lo que le interesa aquí a Bataille es el poder del mediador, su fuerza para transformar la energía negativa de la angustia en la energía positiva de la fascinación.

De esto se desprende que el mediador es *ambiguo*, puesto que su polaridad no es definida. La polaridad aquí es entendida en términos claramente energéticos, lo que quiere decir que el mediador es un objeto *cargado*. En este sentido, no se trataría de una simple cosa, puesto que, como sostiene Roger Caillois, "une *chose* possède par définition une nature fixe, [tandis que] une *force*, au contraire, peut apporter des biens ou des maux suivant les circonstances particulières de ses manifestations successives"[370]. De acuerdo a Hollier, aun cuando existan diversas variaciones posibles de mediadores (personas, objetos, lugares…), "l'espace social est, dès sa naissance, focalisé sur l'objet repoussant entre tous, le mort"[371].

[367] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 143-144.
[368] Ibidem, 120.
[369] Ibidem, 128.
[370] Ibidem, 367.
[371] Ibidem, 43.

En las sociedades animales el proceso de formación colectiva es diferente. En la medida que la animalidad permanece ignorante de la muerte y de la realidad fragmentada como un conjunto de objetos (siendo el objeto la forma naciente del no-yo), sus relaciones sociales no pueden depender de un *mediador*. Dicho de otro modo, puesto que dentro de la vida animal las crisis no trascienden la inmediatez de la experiencia, nada puede presentárseles como *une réalité repoussante*. Es por ello que Bataille hablará, en este caso, de la forma *inmediata* de las composiciones sociales animales, las que se llevarían a cabo a través un proceso *interatracción*. Este concepto, que nuestro autor toma del trabajo de Étienne Rabaud, refiere a "una sensibilidad trópica que conduciría a los individuos de ciertas especies los unos hacia los otros"[372]. De esta forma, señala Bataille, "ce que le cours de la vie individuelle isolée ne réalise pas, le parcours d'un mouvement de l'un à l'autre le réalise. Le processus a donc dès l'abord un caractère social"[373]. De acuerdo a esto, el animal no precisaría de la violencia propia de la muerte para conformar una colectividad, mientras que, para el ser humano aquella sería una condición de posibilidad.

Denis Hollier sostiene que, para Bataille, la cuestión no se define en el hecho si existe o no una sociedad animal, pues "aquello que es humano, es menos la sociabilidad en tanto que tal que su arraigo en los afectos inducidos por la conciencia de la muerte"[374]. Es precisamente esta conciencia la que establece la división de la pirámide batailleana en dos, entre los sistemas naturales, como el conformado por las sociedades animales, y los sistemas humanos, donde tiene lugar la experiencia colectiva humana. A diferencia de Bataille, Caillois abogará por la concepción de una sola naturaleza, negando en este sentido una separación como la reconocida por Mong-Hy en la pirámide batailleana. Para Caillois, *no hay sino un solo mundo*[375], al punto que tanto hombres como insectos "forman parte de la misma naturaleza"[376]. A partir de esto, Hollier sostiene que dentro del pensamiento de dicho autor operaría un *monismo oblicuo*[377], a partir del cual todos los sistemas compartirían un mismo tipo de movimiento análogo provocado o motivado por una única y misma sustancia (volveremos sobre esto).

[372] Ibidem, 125.
[373] Ibidem, 139.
[374] Ibidem, 85-86
[375] Ibidem, 85
[376] Citado en Idem.
[377] Idem.

3

Para Bataille, la experiencia humana de cohesión social no sería el resultado de un movimiento natural, aun cuando la existencia humana es posible sólo sobre la base de una existencia animal[378]. El problema que abre esta materialidad compartidad es que la experiencia que tanto animales como seres humanos tienen es posible a partir de un elemento común, el *Deseo*, pero que en cada caso tiene un objeto diferente. Pese a que Bataille valora la animalidad en función de la libertad que ella representa, lo que le interesa específicamente no es el Deseo animal en sí mismo, sino más bien un *Deseo antropógeno.* Siguiendo la lectura que Alexandre Kójève hace de la *Fenomenología del espíritu*, Bataille adhiere al hecho que el Deseo animal es *condición necesaria pero no suficiente* para la existencia humana. A través de este deseo el animal es capaz de llevar a cabo una acción que destruye *lo natural dado*, pero "no se eleva por encima de la Naturaleza negada en su Deseo animal sino para recaer inmediatamente en ella por la satisfacción de ese Deseo"[379]. Es por ello que el animal, para Bataille, permanece en la inmanencia. Como afirma Kójève,

> la Acción destinada a satisfacer un Deseo animal, que lleva sobre una *cosa* dada, existente, no llega jamás a realizar un Yo *humano*, autoconsciente. El Deseo no es humano –o más exactamente 'humanizante', 'antropógeno'– sino a condición de 'ser orientado sobre otro *Deseo* y sobre *otro* Deseo. Para ser *humano*, el hombre debe actuar no con el fin de someter una *cosa*, sino de someter otro *Deseo* (de la cosa). El hombre que desea humanamente una cosa actúa no tanto para apoderarse de la *cosa* sino para hacer *reconocer* por otro su *derecho* –como se dirá más tarde, sobre esa cosa, para hacerse reconocer como *propietario* de la cosa. Y esto –a la postre– para hacer reconocer por el otro su *superioridad* sobre el otro. Sólo el Deseo del tal *Reconocimiento* (*Aner-kennung*), sólo la Acción que se deriva de tal Deseo, crea, realiza y revela un Yo *humano*, no biológico[380].

Kojève sostiene que Hegel tuvo que admitir la premisa que existen "*numerosos* Deseos que pueden desearse mutuamente"[381], lo que significa que esta *pluralidad* será la que delineará el perfil de la existencia humana. Esto en la medida que será por ella, afirma Kojève, que "la Acción que nace de esos Deseos no puede ser –por lo menos en primer

[378] Kojéve, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, 121.
[379] Idem.
[380] Idem.
[381] Ibidem, 123.

lugar– nada más que una *Lucha* de vida o muerte […] El Hombre arriesgará su *vida* biológica para satisfacer su Deseo *no-biológico*"[382]. Para Hegel, de acuerdo a lo que expone Kójève, la conciencia en tanto que capacidad de reconocer objetos no fue suficiente para conformar lo humano. Hacía falta también la muerte, puesto que "[l]a existencia humana, histórica, consciente de sí misma, no es pues posible sino ahí donde –por lo menos– ha habido luchas sangrientas, guerras de prestigio"[383].

Como veremos en el siguiente capítulo, será sobre la base de este Deseo humano que Bataille pensará en la existencia de una comunidad que sea capaz de hacer frente a la muerte que la guerra traía consigo. Todo esto a través de una acción volcada *hacia afuera*, cuyo propósito no era tanto encontrar el prestigio frente a otros, sino frente a sí misma, en tanto que existencia humana, solar. Con el fin de la guerra y la retirada de Bataille de los proyectos políticos, dicha acción se volcará *hacia adentro* y adoptará la forma de una experiencia interior. En este caso, la comunidad será pensada en el encuentro íntimo de los amantes y en su intento por *ir lo más lejos posible*. En ambos casos, en ambos tipos de acciones, el Deseo humano debe necesariamente hacerse cargo de lo que la muerte representa. No sólo porque es por el temor a la muerte que obedece, que adopta una forma de existenica servil terrestre, sino también porque "los seres humanos sólo se unen entre sí mediante desgarramientos o heridas"[384]. Bataille quiso que la gloria solar sea alcanzada sólo a través del conflicto, de luchas sangrientas, en una lucha de vida o muerte

4

En su artículo "Autour de libres que Bataille n'a pas écrits", Hollier señala, una vez más, que dentro del pensamiento batailleano "[i]l n'y a pas de dialectique de la nature"[385]. Esta aseveración la apoya sobre todo en su lectura del ya citado artículo "La critique des fondements de la dialectique hégélienne", escrito en 1932 por Bataille y Raymond Queneau, al que considera "une réfutation de toute tentative de naturaliser la dialectique, toute tentative de mouler les lois naturelles dans des schémas dialectiques, à synchroniser les révolutions du globe et celles de l'humanité en marche[386].

[382] Ibidem, 122.
[383] Idem.
[384] Bataille, *Obras escogidas*, 453.
[385] Denis Hollier, "Autour de livres que Bataille n'a pas écrits", 29-34
[386] Idem.

A partir de la lectura del artículo de Nicolás Hartmann "Hegel y el problema de la dialéctica de lo real", publicado en 1931, el propósito de Bataille y Queneau fue establecer los límites de la dialéctica, no sólo en relación a sus fundamentos sino también en su aplicación. Para ello, los autores refieren a lo que denominan el *fracaso de Friedrich Engels* respecto a la preparación de una dialéctica de la naturaleza –después de "un trabajo al que declara haberle consagrado la mayor parte del tiempo durante ocho años"[387]–. Pues, si durante los años 1881 y 1882 Engels afirmó que la dialéctica, es decir *la ley de la negación de la negación*, era "una de las tres leyes dialéctica esenciales de la historia de la naturaleza"[388], en 1885 el autor dejará de "incluir la 'negación de la negación' dentro de 'lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza'"[389]. Es así que en el segundo prefacio a su libro *La revolución de la ciencia del Sr. Eugen Dühring*, que los autores citan, Engels sostiene que

> [l]os contrarios opuestos son como dos polos, dados como irreconciliables, son las líneas fronterizas y los criterios de clases arbitrariamente fijados que le dieron a la moderna ciencia de la naturaleza su carácter limitado y metafísico. Esos contrarios y esas diferencias se encuentran sin duda en la naturaleza, pero que sólo tienen en ella un valor relativo, que la rigidez y el valor absoluto sólo son introducidos en la naturaleza por nuestra reflexión, en reconocer esto radica *todo* lo esencial de la concepción dialéctica de la naturaleza"[390].

Así, de haber considerado fundar la dialéctica en un dato experimental, lo que habría dado como corolario considerarla como una *ley de la naturaleza*[391], Engels terminará reconociendo que la dialéctica de la naturaleza no era sino una imposición humana. Es por ello, afirman los autores, que Engels manifiesta su "renuncia a la esperanza de fundar en la naturaleza la ley general dentro de la cual la lucha de clases sólo hubiera debido ser un caso particular"[392]. Con esto a la vista, Bataille y Queneau establecen una distinción entre la validez de la dialéctica *para el agente de la actividad científica* y la validez de dicha dialéctica para *el objeto de dicha actividad*, que es precisamente lo que, para Engels, no se cumplía.

[387] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 98.
[388] Idem.
[389] Idem.
[390] Citado en Ibidem, 99. Las cursivas son de Bataille y Queneau.
[391] Ibidem, 95.
[392] Ibidem, 99.

El *motivo esencial* del artículo, como sus propios autores señalan, no consistió en descartar el pensamiento dialéctico porque sus fundamentos no hayan sido absolutamente experimentales, sino más bien "conocer el límite a partir del cual su aplicación es fecunda"[393]. El valor del trabajo de Hartmann, en este sentido, es que la experiencia le demostró "el flagrante privilegio de las *ciencias morales y políticas*"[394], al punto que el pensamiento dialéctico, como señalan Bataille y Queneau, se presentaba como "el único adecuado cuando se trata de representar la vida y las revoluciones de las sociedades"[395]. De esto se desprendía, por tanto, que la relación de "hechos tan diferentes como la transformación de la electricidad en calor (o cualquier otro cambio de la naturaleza) con la lucha de clases no tiene en efecto ningún sentido, particularmente ningún sentido práctico"[396]. Es por esta razón, afirman los autores, que Hartmann consideró la naturaleza como *un dominio prohibido* para la aplicación del pensamiento dialéctico, siendo éste el motivo por el que los ejemplos de temas dialécticos presentados en su trabajo no guardaban relación con el desarrollo del *grano de cebada* ni *la formación de los suelos* –entendidos como procesos biológicos y no desde el punto de vista de la producción– sino con "la lucha de clases, el tema hegeliano del 'amo y el esclavo'"[397].

El interés de Bataille y Queneau se centrará, por tanto, en lo que llaman *relaciones reales*. En este punto merece la pena citar *in extenso* el ejemplo presentado en el artículo para ilustrar los límites de la aplicación de la dialéctica. Para los autores,

> ninguna oposición de términos puede dar cuenta del desarrollo biológico de un hombre que es sucesivamente niño, adolescente, adulto, anciano. En cambio, si consideramos el desarrollo psicológico del mismo hombre desde el punto de vista psicoanalítico, podemos decir que el ser humano en primer lugar está limitado por las prohibiciones que el padre opone a sus impulsos. En esa condición precaria, se reduce a desear inconscientemente la muerte del padre. Al mismo tiempo, los votos que dirige contra el poder paterno tienen su repercusión en la persona del hijo que intenta atraer la castración hacia sí mismo, como un efecto de rebote de sus deseos de muerte. En la mayoría de los casos, esa negatividad del hijo está lejos de expresar todo el carácter real de la vida, que ofrece al mismo tiempo

[393] Ibidem, 105.
[394] Idem.
[395] Ibidem, 99-100.
[396] Ibidem, 101.
[397] Ibidem, 95

> aspectos numerosos y contradictorios. No obstante, esa misma negatividad plantea como una necesidad que el hijo ocupe el lugar del padre, algo que no puede hacer sino destruyendo la negatividad que lo había caracterizado hasta entonces[398].

Y a continuación agregan,

> [l]a importancia de este tema obedece a que constituye una *experiencia vivida* por cada ser humano. Los términos del desarrollo dialéctico se vuelven para cada uno elementos de la existencia real[399].

Lo interesante del ejemplo es que, por un lado, ilustra una distinción entre dos campos aparentemente diferentes, uno biológico y otro somático[400], entendido este último como *lo relativo a la parte material o corpórea de un ser animado*. Los autores son cautos en este punto al clarificar que la distinción presentada no refiere a una oposición entre materia y espíritu, puesto que ambas partes tendrían un vínculo concreto con la realidad material, física, del ser humano. La aplicación de la dialéctica a la parte *somática* no supone, por tanto, una salida de la materialidad –es decir, no está en juego aquí "la hipótesis execrable y vulgar del espiritualismo"[401]–, sino más bien una aproximación a ella a partir de una de sus manifestaciones. Es teniendo esto a la vista que los autores proponen orientar todas estas reflexiones hacia "la introducción de una dialéctica de lo real"[402]. Hollier hace suya esta sentencia para remarcar, precisamente, que dentro del pensamiento batailleano sólo puede identificarse "une 'dialectique du reel' (et non de la nature)"[403]. Sin embargo, la distinción que presentan los autores entre lo biológico y lo somático es problemática, puesto que ambas partes se encuentran directa e indirectamente arraigadas a la materialidad. Esto quiere decir que la dialéctica daría cuenta de procesos que, después de todo, estarían arraigados a la naturaleza, que es precisamente lo que Hartmann rechaza.

En su artículo "Premières confrontations avec Hegel", Queneau sostuvo que la *crítica de los fundamentos* que operaba a la base del artículo "La crítica de los fundamentos…" *destacaba* que "il n'y a pas de dialectique de la nature" y que "la dialectique naît de la

[398] Ibidem, 107
[399] Idem.
[400] Ibidem, 108
[401] Idem.
[402] Ibidem, 107.
[403] Ya citado.

condition humaine"[404]. No obstante, agrega que saber si un método de pensamiento como la dialéctica, fundado en *experiencias vividas*, es aplicable o no a la indagación de la naturaleza no es una tarea inútil, y por tanto descartable, sino más bien *una cuestión pendiente* que debería ser evaluada.

En "Crítica a los fundamentos de la dialéctica hegeliana", se puede leer, efectivamente,

> sigue pendiente la cuestión de saber si un método de pensamiento que no se origine directamente en el estudio de la naturaleza o en la lógica pura sino en una *experiencia vivida*, un método de pensamiento que parece regido por la estructura misma de quien piensa no es susceptible de aplicarse, al menos en alguna medida, a la indagación de la naturaleza[405].

Queneau denomina el párrafo en donde se sitúa aquella cita como *un passage assez énigmatique*. De acuerdo al autor, el pasaje citado habría sido escrito por Bataille, quien se encargó de la mayor parte de la redacción del artículo, mientras que él sólo se habría centrado en explicar las partes referidas a Engels y a las matemáticas. Para Queneau, lo enigmático de aquel pasaje, que forma parte de la conclusión del artículo, es que,

> envisage un retour possible à l'interprétation « dialectique » de la nature ; je crois que Bataille se réfère à ses articles de *Documents* comme *Le cheval académique*, *Le langage des fleurs*, etc., dans lesquels il esquisse effectivement un sorte d' « histoire » naturelle (et par conséquent de dialectique) ; ce sont là des considérations que Bataille n'a jamais ensuite, à ma connaissance, développés, mais dont on retrouve un lointain écho dans son livre sur Lascaux[406].

Considerando que *Lascaux o El nacimiento del arte* fue publicado en 1955, aquel *eco* al que se refiere Queneau habría recorrido prácticamente toda la obra de Bataille. Como hemos señalado en el primer capítulo, la idea de *movimiento de la vida*, presente en *El erotismo*, publicado en 1957, permite reconocer la persistencia dentro del pensamiento batailleano de una continuidad o unidad de los movimientos cósmicos y humanos que podría servir como base a una dialéctica de la naturaleza batailleana. Con esto a la vista,

[404] Queneau, "Premières confrontations avec Hegel", 694-700.
[405] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 108.
[406] Queneau, "Premières confrontations avec Hegel", 694-700.

Queneau sostiene que "Bataille, qui réfléchit tant à l'hétérogène, écrit un œuvre singulièrement homogène; il n'est pas de ceux qui ont à désavouer ses écrits de jeunesse"[407]. Esto no condenaría su pensamiento a la conformación de un sistema cerrado, sino que haría de él un sistema plagado de elementos heterogéneos, de explosiones. Suspendido en un estado de tensión. *Una obra imposible*, según la expresión de Surya, en donde la energía tendría, ciertamente, un rol preponderante.

5

La dialéctica de la naturaleza que operaría en el pensamiento batailleano no tendría por propósito una síntesis que concilie los opuestos en una identidad progresiva, perfecta, definitiva. Se trataría, más bien, de una *dialéctica no-hegeliana* sin tercer término sintético, en donde los elementos antitéticos no desaparecen, sino que se someten a un dinamismo de actualización y potencialización. Esto es lo que Lupasco entiende como *Estado T*, es decir un estado "ni actual ni potencial", en donde "*e* no puede sino ser potencializado por la actualización de *no-e*, pero no desaparecer. Del mismo modo, *no-e* no puede sino ser potencializado por la actualización de *e*, pero no desaparecer"[408].

Para Lupasco, la *dialéctica de Hegel-Marx* dio a la contradicción una existencia accidental e histórica, es decir *un valor instrumental*[409], en función del cual, finalmente, desaparecía. La *lógica de la energía*, en cambio, supone la existencia de una contradicción que es constitutiva de lo real, por tanto, ni accidental ni histórica. Para Lupasco, la materia *no contiene una dialéctica*, sino que "es la dialéctica la que crea la materia"[410]. La dialéctica a la que se refiere aquí el autor es *no hegeliana* y opera como un principio creador desde el cual emergen los sistemas que, a su vez, conservan esa contradicción. En este sentido, lo propuesto por Lupasco se acerca a lo dicho por Caillois a propósito de las *leyes* que regulan al mismo tiempo la materia orgánica y la inorgánica. En su libro *Piedras*, al referirse a la conformación de las dendritas, es decir a la concreción mineral arborescente que suele formarse en ciertas rocas, Caillois señala que

> [e]stas sales que ostentan tan perfecta simulación del vegetal son sin duda un espejismo, pues están privadas tanto de vida como de corrupción. Sin embargo,

[407] Ibidem, 700.
[408] Nicolescu, "Stéphane Lupasco et le Tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie", 431-441.
[409] Lupasco, *Les trois matières*, 163.
[410] Para Lupasco, "ce n'est pas la matière qui contient une dialectique, à titre de mécanisme ou de modalité de ses comportements, c'est la dialectique qui crée la matière ; dans un matière, il n'y a rien en dehors de son énergie de systématisation, qui est sa dialectique même". Ibidem, 179. No desarrollamos aquí este tema.

> no consigo evitar la convicción de que estos helechos falsos, que no tienen de planta más que la apariencia y que pertenecen a un reino incompatible, a su manera advierten a la inteligencia que existen leyes más vastas que gobiernan al mismo tiempo lo inerte y lo orgánico[411].

Lo interesante de esta *convicción* es que aquello que se presenta a los ojos de Caillois como fascinante, contradice, *a su manera*, lo evidente. Lo que descubre en su contemplación de los minerales, y que se encontraría de alguna manera presente también en Nietzsche y Bataille, son "las energías más brutas sin instinto ni conocimiento que están más allá de la vida"[412]. En este sentido, el mineral no sería más que la manifestación de "una primera repartición de las energías y de los campos: un orden" [413], dentro del cual lo orgánico y lo humano serían sólo etapas sucesivas.

6

En su artículo "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", Pablo Martínez cita una nota de Nietzsche de noviembre de 1872, en donde afirma, "[e]l choque, la acción de un átomo sobre otro, presupone también *sensación* [*Empfindung*]. Una cosa extraña no puede influir en otra"[414]. Esta influencia mutua presupone un *pathos* que Nietzsche reconoce no sólo en la experiencia orgánica, que parece ser su lugar propio, sino también al nivel de las partículas elementales. Para Martínez, la cuestión aquí es saber *qué es lo que la mal llamada materia bruta percibe*. De acuerdo al filósofo chileno,

> se puede sostener que lo que se percibe es la afinidad y, a su vez, tanto la "diferencia de fuerza" como la aproximación. Es decir, si las fuerzas se encuentran relacionadas, este hecho supone, al entender de Nietzsche, percepción. Un mundo que es concebido por Nietzsche deviniendo desde atracciones, repulsiones y "acción a distancia" y no por un choque directo de masas, parece requerir de un cierto sentirse atraído, de una relación en la que lo otro no es completamente extraño (NIETZSCHE, 1999e, p. 504). Para Nietzsche, la vinculación de las fuerzas no es solo una relación, sino, también, un "óptica de percepción" (*Wahrnehmungs-Optik*). Sucede que si Nietzsche considera que la voluntad de poder se despliega, indefectiblemente, de modo perspectivístico, esto solo es

[411] Roger Caillois, *Piedras* (Madrid, Siruela, 2016), 54.
[412] Ibidem, 60.
[413] Ibidem, 66.
[414] Citado en Martínez, "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", 283-308.

> posible "si todo ser fuese, esencialmente, algo que percibe" (NIETZSCHE, 1999f, p. 188)[415].

La percepción se entiende como una forma de sensibilidad frente a la fuerza que opera en términos análogos a lo que ocurre con las mónadas a partir de la percepción y el apetito, que es el que le permite desarrollar todas las potencialidades con las que ya cuenta. El juego de fuerzas al que hace referencia Nietzsche se desarrolla de una mánera cercana a lo que ocurre con el magnetismo. En este caso, cuando se acercan dos imanes hay una *sensibilidad* mutua que puede ser de atracción o rechazo dependiendo la distancia entre ambos objetos. Esta relación no se reduce sólo al encuentro de dos objetos imantados, sino que determina también el espacio, puesto que configura un campo magnético que puede influir en otros cuerpos que se encuentren dentro de su rango. Es posible que un campo magnético se conforme a partir de un solo objeto imantado, sea éste un imán natural, como es el caso de la magnetita, o artificial, como los electroimanes, que se conforman a través de la aplicación constante de corriente eléctrica a un metal. En ambos casos, la influencia de ese campo magnético sería percibida sólo a partir del momento en que otro cuerpo entre en él. Esto quiere decir que el campo magnético determina la naturaleza de un espacio en donde las ondas de fuerzas magnéticas son efectivas, en donde los cuerpos que son sensibles a esas fuerzas podrían verse atraídos o repelidos.

El comportamiento de los imanes y la conformación de campos magnéticos nos parece útil para entender la relación que Nietzsche establece entre la expansión de la voluntad de poder y la perspectiva, a partir de la cual "todo centro de fuerza –y no solamente el hombre– construye, partiendo de sí, todo el resto del mundo, o sea lo mide, lo palpa, lo forja según su propia fuerza"[416]. De acuerdo al filósofo alemán,

> [e]l perspectivismo es sólo una forma compleja de la especificidad. Mi concepto es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzas iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose ('unificándose') con aquellos que le son

[415] Idem.
[416] Nietzsche, *La voluntad de poder*, §629

> suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa.[417]

Lo que nos interesa de esta *perspectiva* es que se trata de una facultad que no se reduce a la experiencia humana, sino que es común a todo lo que existe. Al respecto, Nietzsche afirma que "[e]l instinto de aproximación y el instinto de rechazar algo son el vínculo en el mundo orgánico y en el inorgánico"[418], lo que permitiría establecer una *alianza entre lo inorgánico y lo orgánico en términos de fuerza*"[419]. Lo central aquí es que a partir de esta alianza, afirma Nietzsche, "«Vivir» debería ser definido como una forma duradera de procesos de las fijaciones de fuerza en que los diversos combatientes crecen desigualmente"[420], lo que significa que la *vitalidad* que estaría aquí en juego no se reduciría exclusivamente a una función de lo orgánico.

Para Martínez, uno de los problemas que se desprende de la asociación de lo inorgánico y lo orgánico desde la perspectiva del *continuum* es que esto podría reducir el pensamiento nietzscheano a una forma de *vitalismo*, que es precisamente la corriente en donde la tradición filosófica ha situado a Nietzsche. Para Ferrater Mora, esto se debe fundamentalmente porque el filósofo alemán hizo de la vida un *valor supremo*, cuya trascendencia última "arrastra consigo la trascendencia de todos los valores de la vida ascendente y permite realizar la transmutación de todos los valores"[421]. De acuerdo al filósofo español, para el vitalismo existiría una *fuerza vital* o *principio vital* que sería "irreductible a los procesos físico-químicos de los organismos"[422]. Es por ello que los vitalistas, aun cuando no nieguen la existencia de relaciones entre lo orgánico y lo inorgánico, sostienen que "el primero manifiesta 'principios', 'modos de ser', 'propiedades' distintos por su naturaleza de los últimos"[423].

Teniendo a la vista la *alianza* entre lo inorgánico y lo orgánico, a la que Nietzsche hace referencia en *Voluntad de poder*, Martínez sostiene que dentro del pensamiento nietzscheano existiría una suerte de expansión de la noción de vida, en tanto que ésta abarcaría "desde los minerales con sus atracciones y repulsiones hasta llegar al mismo

[417] Idem.
[418] Ibidem, §648.
[419] Ibidem, §635.
[420] Idem.
[421] Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo I. A – K*, 904.
[422] Ibidem, 914.
[423] Ibidem, 913.

hombre y sus operaciones conscientes"[424]. La noción de *vida*, así entendida, tendría un sentido diferente a la vida propiamente orgánica, por lo que propone una distinción entre dos maneras de entender la noción de *vida* dentro del pensamiento nietzscheano. Para el autor,

> [e]l primer modo es, simplemente, como dinamismo y devenir, el segundo modo, es la vida entendida como interpretación, memoria y conocimiento. *Ambas diversificaciones, son voluntad de poder y vida*, pero solo los seres orgánicos, en cuanto unidades interpretantes, crean un mundo intermedio entre ellos y el devenir, un mundo que llega a alterar su propia identidad. A propósito de esto, Nietzsche agrega: "todo lo orgánico se distingue de lo inorgánico ‹porque› va *acumulando experiencias*, y en ningún momento es idéntico a sí mismo en sus procesos" (NIETZSCHE, 1999d, p. 406)[425].

Lo que Martinez distingue es, por un lado, aquello que hemos llamado *continuum*, es decir el movimiento de *lo que sucede*, y por el otro, aquella diversificación que se produce a partir del desarrollo de la vida orgánica. La acumulación de experiencias no sería otra cosa que expresión del gesto neguentrópico, es decir la resistencia que tiene lugar en la materia orgánica en función de la información que es aprehendida a través de la experiencia. El mundo es precisamente lo que se construye en función de esta información que permite determinar modos de acción que no deberían ser entendidos como un tipo de inercia, sino como variaciones que permiten la emergencia de sistemas más complejos.

Martínez va un poco más lejos y afirma que, finalmente, la diferencia entre los dos modos de entender la vida desaparece a partir del momento en que Nietzsche establece que "la vida es voluntad de poder"[426]. Sin embargo, en su recensión del artículo de Martínez, Márcio José Silveira señala que la asociación entre *voluntad de poder y vida* es problemática si es considerada como una identificación que podríamos llamar *reversible*. Es decir, si se considera que la sentencia *la vida es voluntad de poder* quiere decir, al mismo tiempo, que *la voluntad de poder es vida*. Lo que Silveira critica es que

[424] Martínez, "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", 283-308.
[425] Idem. Las primeras cursivas son nuestras.
[426] Nietzsche, *La voluntad de poder*, 197.

> la no restricción de la voluntad de poder al mundo orgánico lleva al autor [a Martínez] a cuestionar si Nietzsche sería partidario de un hilozoísmo. Aunque no menciona el famoso pasaje de *Zaratustra* (NIETZSCHE, ZA II, *De la superación del yo*, 1988, KSA 4.149), en el que el personaje afirma haber encontrado la vida donde encontró la voluntad de poder, esta idea parece conducir, en el artículo, a una identificación entre la voluntad de poder como forma de todo ser y un principio vitalista. Y esta asociación parece problemática. *Si toda vida implica una expresión de la voluntad de poder, esto no quiere decir que toda voluntad de poder se caracterice por un principio vital*. En este caso, no hay forma de concluir que existe una actividad vital en los seres inorgánicos. Además, el mismo Nietzsche, en un conocido texto de *La gaia ciência*, aforismo 109, nos advierte que nos cuidemos de pensar el mundo como un ser vivo (NIETZSCHE, FW, 1988, KSA 3.552)[427].

Si volvemos a la distinción de Martínez, veremos que las nociones de *voluntad de poder* y *vida* no aluden, en primer lugar, a una animación de la materia, sino más bien a una relación de fuerzas que se establece entre ellas y que es anterior a la emergencia de lo orgánico. En este sentido, la vida es el dinamismo que no se reduce a la vida orgánica. En segundo lugar, la vida alude a lo que hemos entendido como la información que es aprehendida a través de la experiencia. En este sentido, existe una diferenciación entre lo inorgánico y lo orgánico, pero el dinamismo de base permanece. Desde el punto de vista de una energía dual, tal como la hemos reconocido en Bataille, es posible decir que la vida en Nietzsche, según la lectura de Martínez, se desdobla, pero sigue siendo vida a la base, es decir dinamismo. Es por ello que el filósofo chileno afirma que dentro del pensamiento nietzscheano "no habría, según parece, un principio vital irreductible a lo inorgánico, sino un dinamismo general"[428]. Por esta misma razón sostiene que es *lícito* "que nos preguntemos si acaso el tópico del Nietzsche "vitalista" es tan cierto como suele afirmarse"[429].

[427] Marcio Silveira, "Comentário ao artigo "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", Trans/Form/Ação, no. 43 (2020): 309-312. La traducción y las cursivas son nuestras. El hilozoísmo es una doctrina filosófica que establece que considera la materia como algo que no sólo es activo, sino también vivo.
[428] Martínez, "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", 283-308.
[429] Idem.

7

En un artículo publicado en enero de 1937 en la revista *Acéphale*, titulado "Propositions", Bataille presenta tres citas de Nietzsche en donde lo inorgánico, lejos de ser descrito como *materia inerte*, es dotado de percepción. En la primera de estas citas, que de acuerdo a Bataille *resumen del pensamiento de Nietzsche*, se puede leer,

> *La matière inorganique est le sein maternel. Être délivré de la vie, c'est redevenir vrai ; c'est se parachever. Celui qui comprendrait cela considérerait comme une fête de retourner à la poussière insensible*[430].

Por su parte, en las otras dos citas se revelarían, para Bataille, "les conditions de splendeurs et de misère de l'existence"[431]. En ellas, Nietzsche afirma,

> Accorder la perception également au monde inorganique ; une perception absolument précise — là règne la 'vérité' ! — L'incertitude et l'illusion commencent avec le monde organique[432].

> Perte dans toute spécialisation : la nature synthétique est la nature supérieure. Or, toute vie organique est déjà une spécialisation. Le monde inorganique qui se trouve derrière elle représente la plus grande synthèse de forces ; pour cette raison, il apparaît digne du plus grand respect. Là l'erreur, la limitation perspective n'existent point[433].

A fines del mismo año, en una presentación titulada "La sociologie sacrée et les rapports entre 'société', 'organisme' et 'être'", realizada el 20 de noviembre de 1937 en el *Collège de sociologie*, Bataille aludió *de memoria* a estas mismas proposiciones en los siguientes términos,

> Nietzsche accordait la perception à la matière inorganique et, par là, la connaissance ; au point même d'insister sur le fait que l'inerte seul pouvait

[430] Georges Bataille, "Propositions", *Acéphale*, 21 de enero, 1937, 18.
[431] Ibidem, 20.
[432] Bataille, "Propositions", 18.
[433] Idem.

> atteindre la vérité : l'organique engagé dans des intérêts complexes étant par là voué à l'interprétation utile et à l'erreur'[434].

Lo interesante aquí es que, en esta oportunidad, Bataille agregó, "je suis enclin depuis longtemps à voir les choses de la même façon"[435]. Nuestro autor adhirió a los postulados de Nietzsche, aun cuando el propio filósofo alemán no se haya detenido en estos puntos. De acuerdo a Martínez,

> fundamentar que en el mundo inorgánico, también llamado el ámbito de la materia bruta o inerte, hay una búsqueda de "un más de vida" (aumento) y que, en este afán, se despliega agonalmente, presenta una serie de dificultades, incluso para los especialistas, puesto que Nietzsche no abunda en el problema y […] los argumentos y ejemplos son, más bien, ocasionales y están diseminados en sus fragmentos póstumos[436].

Bataille tampoco se detendrá en estas consideraciones ni sacará mayores conclusiones, al menos no de manera explícita. Ni durante la mentada presentación en el *Collège* ni en sus trabajos posteriores[437]. De acuerdo a lo que hemos señalado anteriormente, en *Teoría de la religión* su postura parece ser más bien contraria. Esto en la medida que cualquier forma de percepción y conocimiento supondría, en función de las proyecciones que se pueden esperar de cada una de ellas, un tipo de *respuesta* que pondría a una piedra en el mismo nivel de cualquier animal[438], es decir que los reduciría a un mismo modo de estar en la inmanencia.

Desde nuestra lectura, Bataille adhiere con Nietzsche a una concepción cinemática de la realidad. La materia inorgánica es un punto de partida, pero sólo desde el punto de vista de la emergencia de la vida orgánica, pues dentro del contexto cósmico se confunde como una ola más en el mar. El *retorno al polvo insensible*, entendido como una *fiesta*, se sitúa

[434] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 47.
[435] Idem.
[436] Martínez, "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico", 283-308.
[437] Bataille afirma, al respecto, que "[i]l n'est pas possible de s'attarder à des considérations aussi lointaines et il va de soi que Nietzsche, en son temps, ne s'attardait pas non plus". Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 47.
[438] Se podría afirmar que la distancia temporal entre la presentación (1937) y la redacción de *Teoría de la religión* (1948) da cuenta de una transición entre dos periodos diferentes, marcados sobre todo por el desarrollo de *La parte maldita*. Sin embargo, los inicios de este proyecto se pueden rastrear en *La noción de gasto*, publicada en 1933.

en el contexto de la respuesta que tanto la revista como la cofradía *Acéphale* quiso oponer al fascismo. Como veremos más adelante, la llamada a la acción que tanto *Acéphale* como el *Collège de Sociologie* realizaron en el advenimiento de la guerra, suponía no sólo oponer *la fuerza a la fuerza*, sino también inyectar en los hombres una cantidad de energía que les permitiera enfrentar de manera gloriosa el horror que la guerra traía consigo. En este sentido, lo que valora Bataille, tanto en la segunda como en la tercera proposición de Nietzsche, es la capacidad de la vida inorgánica por mantenerse fiel al movimiento solar sin las limitaciones ni temores asociados a la conservación de la vida orgánica. Sin *la incertidumbre y la ilusión* que se volverán sensibles y visibles en el mundo orgánico. Dicho de otro modo, lo que Bataille valora es la puesta en marcha del movimiento íntimo solar, que se opone a la especialización propia de lo terrestre. Esta parcelación es la manifestación y resultado de un deseo de conservación que busca proteger sus límites al precio de una subordinación de la existencia a una *cabeza*.

8

Es necesario destacar el hecho que las proposiciones nietzscheanas citadas por Bataille en *Acéphale* forman parte del apartado titulado "Propositions sur le fascisme". Como es sabido, uno de los propósitos centrales de la revista fue el rescate del pensamiento nietzscheano de la tergiversación de la que fue objeto por parte del Partido Nazi, lo que se llevó a cabo por medio de un rechazo abierto a todo lo que representaba la *cabeza*, símbolo de la "réduction à l'unité, *réduction* du monde à Dieu"[439]. Para Bataille, "[l]e fascisme qui recompose la société à partir d'éléments existants est la forme la plus fermée de l'*organisation*, c'est-à-dire l'existence humaine la plus proche du Dieu éternel"[440]. Si dentro de la pirámide batailleana Dios es ubicado en la cúspide, sistemas sociales complejos como los estados, sean democráticos o totalitarios, se ubicarían en un nivel inferior. Posteriormente, se encontrarían otras formas más reducidas de composición, tales como los clanes y las familias, mientras que, a la base, estarían ubicadas las formas inorgánicas que no responden a ninguna cabeza. Es desde el punto de vista de la continuidad del movimiento energético –considerando que la pirámide comprende desde los elementos más básicos hasta *la más perfecta organización del universo, que podemos llamar Dios*[441]–, que las referencias a la *alianza* entre lo inorgánico y lo orgánico adquieren su sentido junto a las reflexiones de Bataille en torno al fenómeno nazi.

[439] Bataille, "Propositions", 18.
[440] Ibidem, 17.
[441] Idem.

Como hemos señalado, toda forma de *especialización* u *organización*, sea orgánica o social, puede ser entendida como un pequeño mundo aparte. Es decir, una individualidad autónoma que desde su propia *perspectiva* debe apropiarse de la energía del medio para *no sufrir*, para subsistir. Como sostiene Lupasco, y como veíamos también con Mong-Hy, un *sistema biológico* es una "[v]erdadera maquinaria metabólica para desmenuzar lo homogéneo, por cuya causa muere y resucita, bajo mil formas, de una manera ininterrumpida."[442]. Esto es lo que hemos visto en el caso del animal que busca el alimento, pero es también lo que opera, a un nivel de mayor complejidad, en el caso de un movimiento político-militar como el fascismo. Éste estaría "comprometido con la vía de las ganancias, de las conquistas, de los gastos calculados, que tiene por fin el crecimiento"[443], en la medida que la guerra que desencadena, sostiene Bataille, "est volonté d'assurer la pérennité d'une nation, la nation qui est souveraineté et exigence d'inaltérabilité"[444].

Para Bataille, lo que sucede en la *estructuración social* en que consiste el fascismo es una manifestación del despliegue de una voluntad de poder truncada, en la medida que "paralyse le mouvement de l'existence, qui exige une désintégration constante"[445]. Como veremos en el siguiente capítulo, para Bataille, el fascismo, siendo *la forma de organización más cerca de Dios* dentro de la pirámide, se presentó como un movimiento político-religioso que suponía un *desencadenamiento de energía* que se apropiaba del *gesto solar*. Sin embargo, fue la manipulación de esa energía desde la figura de una *cabeza* lo que traicionó ese gesto. Si en su ascenso por la pirámide la energía debía necesariamente perderse –y esto es lo que justificaría, al menos en parte, la llamada *fascinación de Bataille por el fascismo* (volveremos sobre esto)–, el fascismo quiso conservar esa energía, en circunstancias que todo ahí debía perderse. Para Bataille, la cúspide es un lugar de sacrificios.

9

Como hemos visto anteriormente, la pirámide es la estructura idónea para representar el pensamiento batailleano en torno a la energía no sólo por su ambigüedad, científica y mítica, sino también porque el desencadenamiento energético se da verticalmente, sin respetar jerarquías. Lo que le interesa a Bataille es el ascenso y el descenso. El ascenso

[442] Lupasco, *Las tres materias*, 101.
[443] Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*, 125.
[444] Bataille, "Propositions", 18.
[445] Ibidem, 17.

consciente desde la base de lo inorgánico hasta el encuentro cara a cara con la muerte y el posterior descenso del cuerpo que retorna, como las flores, a la *basura primitiva*. En este sentido, *ir lo más lejos posible*, que es la máxima que anima el pensamiento de Bataille, no alude a una proyección horizontal, sino a una vertical. *Ir lo más lejos posible* quiere decir, aquí, recorrer el eje vertical desde un extremo al otro.

Es por ello que la irrupción la muerte, entendida como "un signo de violencia, de una violencia que se introducía en un mundo que podía ser arruinado por ella"[446], se asocia a una forma de *derroche* cuyo alcance podía echar por tierra la misma figura de Dios. Esto porque, como veíamos con Stoekl, la muerte de Dios es inseparable del movimiento violento de gasto de energía, de *todos los tipos de energía*[447]. En este sentido, se puede leer en *El erotismo*, "[m]ientras el cuerpo del rey era presa de una agresiva descomposición, la sociedad entera estaba en poder de la violencia"[448]. La muerte de Dios, de un rey, *de uno de los nuestros*, no sería más que desencadenamiento de energía. Una forma extrema de gasto de energía, un golpe que aturde o que hace *perder la cabeza*.

Para nuestro autor,

> [ê]tre libre signifie n'être pas fonction. Se laisser enfermer dans une fonction, c'est laisser la vie s'émasculer. La tête, autorité consciente ou Dieu, représente celle des *fonctions serviles* qui se donne et se prend elle-même pour une fin, en conséquence celle qui doit être l'objet de l'aversion la plus vivace[449].

Con esto a la vista, no extraña que las "Propositions sur le fascisme", en donde Bataille presenta las tres citas de Nietzsche, sean seguidas por una serie de "Propositions sur la mort de dieu". Aquí Bataille describe al *acéfalo* como la figura que "exprime mythologiquement la souveraineté vouée à la destruction, la mort de Dieu, et en cela l'identification à l'homme sans tête se compose et se confond avec l'identification au surhumain qui EST tout entier « mort de Dieu »"[450]. Para Bataille, ambas figuras, *superhombre* y *acéphale*, "sont liés avec un éclat égal à la position du temps comme objet impératif et liberté explosive de la vie"[451]. El tiempo al que Bataille hace referencia aquí

[446] Bataille, *El erotismo,* 50.
[447] Stoekl, *Energy, Religion, and Postsustainability*, XIII
[448] Bataille, G., *El erotismo*, 71.
[449] Bataille, "Propositions", 20.
[450] Idem.
[451] Idem.

es el *tiempo extático* que se encuentra "dans la vision des choses que le hasard puéril fait brusquement survenir : cadavres, nudités, explosions, sang répandu, abîmes, éclat du soleil et du tonnerre"[452]. Se trata del tiempo que se opone a la temporalidad horizontal propia del movimiento profano, es decir de la acción racional que tiene a la vista un objetivo determinado.

10

La figura de Dios, en tanto que forma perfecta y última de especialización, representa, para Bataille, "l'obstination désespérée de l'homme à la puissance exubérante du temps et à trouver la sécurité dans une érection immobile et proche du sommeil"[453]. En este sentido, la seguridad buscada está asociada, por un lado, a la posición *erguida* del ser humano. Esta proyección vertical es la que determina la forma humana, pero entendida como una rigidez y una rectitud radicales que, ya en el Dossier de *El ojo pineal*, asociaba a lo militar[454]. Ahí afirma que éste es entendido como un "modo de existencia geométrica"[455] que la asemeja al Estado que representa. Años más tarde, en *Acéphale*, afirmará que

> [l]a nation et l'armée séparent profondément l'homme d'un univers livré à la dépense perdue et à l'explosion inconditionnelle de ses parties : profondément, au moins dans la mesure où les précaires victoires de l'avarice humaine sont possibles.[456]

Pero, por el otro lado, la seguridad buscada a la que hace referencia Bataille se entiende también como inactividad, sobre todo por su cercanía con el acto pasivo de dormir (*sommeil*), opuesto a la actividad onírica (*rêve*). En un sentido similar al expresado por María Zambrano en su libro *El sueño creador*, Bataille entiende aquí el sueño como una forma de especialización, ligado a la búsqueda y a la creación de un estado de seguridad que puede ser considerado como análogo a la idealización de la existencia, a su reducción bajo la imposición de una autoridad. En este caso, el soñar es reducido a un estado de inercia, de pasividad, carente de toda forma de explosión, de desencadenamiento. Se trata de una vida sin energía, que no ha encontrado aquello que la despierte, que le permite

[452] Idem.
[453] Idem.
[454] Bataille, *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*, 48.
[455] Ibidem, 83.
[456] Bataille, "Propositions", 20.

hacer frente a una existencia que es esencialmente conflicto, una lucha a vida o muerte. Para Zambrano, una vida así entendida representa "[l]a inercia de la psique ávida y quieta incapaz de moverse por sí misma, sino tan sólo de «tender a», de avidez; de deseo pasivamente"[457].

[457] María Zambrano, *El sueño creador* (Madrid: Club Internacional del Libro, 1998), 37-38.

CAPÍTULO CUARTO
Energía y mundo del hombre

Introducción

En este cuarto capítulo seguimos el recorrido cósmico de energía, esta vez desde la perspectiva de las experiencias del trabajo y la fiesta, es decir desde el momento en que la energía llega a las manos del ser humano. En la primera y segunda parte desarrollamos el modo en que su lógica se manifiesta a través de la conformación de dos mundos opuestos, pero complementarios. Por un lado, el *mundo en que vivimos* o profano, organizado por la razón y el trabajo en oposición a la violencia, y por el otro, el *mundo en que morimos* o sagrado, que no es sino una deformación del primero a partir de la irrupción de la violencia. Lo que nos interesará de todo esto es mostrar que es el tipo de relación que la humanidad establece con la energía lo que configura cada uno de esos mundos.

Si el mundo profano se estructura a partir de un conjunto de individuos dedicados a tareas proyectadas en el tiempo, en el mundo sagrado esos individuos son galvanizados por un recorrido de energía afectiva que los saca de la temporalidad entendida como duración. En este sentido, según la expresión de Roger Caillois, a la que Bataille adhiere, el mundo sagrado es el *mundo de las energías*. Entre un mundo y otro se ubica la figura del *mediador*, central dentro del pensamiento batailleano. Primero, porque el desencadenamiento de energía, o de violencia, sólo es *humano* en tanto que es mediado, lo que Bataille desarrollará de manera más clara en la transgresión que conserva la prohibición. Segundo, porque al tratarse de una figura sagrada, el mediador es un elemento *ambiguo*, ya que despierta la fascinación y el horror de quienes entran en contacto con él. Si el pensamiento batailleano es movido por la exigencia de *ir lo más lejos posible*, será precisamente frente al mediador que la humanidad deberá probarse a sí misma que está más allá del horror que reduce su existencia a una forma servil.

En la tercera y cuarta parte del capítulo desarrollamos las críticas que han sido dirigidas a Bataille a propósito de la experiencia colectiva. Siguiendo las reflexiones de Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben, veremos que las críticas giran en torno a la figura del mediador. Para Agamben, uno de los problemas capitales en Bataille es la consideración de lo *sagrado* como algo *ambiguo*, que es precisamente lo que aquella figura representa. Para el filósofo italiano, esto limitaría la comprensión de la experiencia soberana y sagrada dentro del pensamiento batailleano al ámbito de lo sagrado religioso, en circunstancias que históricamente se trata de un concepto jurídico ligado a la biopolítica.

Por su parte, Nancy sostiene que en Bataille operaría una dialéctica aún demasiado cercana a la negatividad hegeliana, lo que se pondría en evidencia tanto en la persistencia de una forma de Sujeto de la experiencia como en su *obsesión por el sacrificio*. En este caso, el mediador es el *objeto* que el sujeto batailleano niega con el propósito de acceder a una pretendida experiencia de la continuidad.

En la última parte desarrollamos lo que Susan Suleiman ha llamado la *obsesión por la virilidad*, es decir por la acción de un sujeto masculino activo, opuesto a la figura femenina pasiva. En una línea cercana a lo propuesto por Nancy, la autora sostiene que la búsqueda batailleana de la soberanía se identificaría con un proyecto masculino a través del cual el sujeto intentará probarse a sí mismo que está más allá lo peor, ya sea a través de una acción política (virilidad política) o íntima (virilidad íntima, asociada a la *experiencia interior*). Esto nos permitirá ver las dificultades encontradas por Bataille al momento de liberar la acción del reino del proyecto y el rol que cumpliría la energía dentro de este propósito.

PRIMERA PARTE
Humanidad y energía

I. El mundo en que vivimos

1

En *Lascaux o el nacimiento del arte*, publicado en 1955, Bataille establece que *el primer hito* decisivo que marcó el devenir humano fue "el nacimiento de los utensilios (o del trabajo)"[458]. Esto habría tenido lugar en el periodo llamado Paleolítico medio, que corresponde a la primera etapa de la Edad de Piedra iniciada hace unos 150.000 años y que duró aproximadamente unos 25.000 años. Todo comienza con el *Homo faber,* "aquel que no siendo ya animal, tampoco era completamente el hombre de hoy"[459]. Y no podía serlo porque el trabajo, para Bataille, constituye sólo un primer paso del despertar de la humanidad, la cual alcanzará el perfil en el que nos reconocemos a partir de un segundo momento definido por la transgresión, el juego y el arte, los cuales se impondrán como una *protesta* contra el mundo del trabajo.

A través del trabajo la humanidad se despertó como *discontinuidad consciente*, dejando atrás la continuidad donde permanecerán los animales. Para Bataille, "lo que no es consciente no es humano"[460]. Esta capacidad ha sido representada dentro del imaginario batailleano a través de la figura del *ojo*, que es el que hace posible una *visión específicamente humana*[461]. Siendo seres conscientes, afirma nuestro autor, "nunca podemos más que arbitrariamente figurarnos las cosas sin la conciencia, puesto que *nosotros*, *figurarse*, implican la conciencia, nuestra conciencia, adhiriéndose de una manera indeleble a su presencia"[462]. La figuración a la que alude aquí Bataille comprende dos aspectos complementarios que hacen posible la acción del trabajo. Por un lado, la parcelación de la realidad, entendida como un conjunto de objetos que son vistos "como interrupciones en la continuidad indistinta"[463], y por el otro, el establecimiento del tiempo

[458] Georges Bataille, *Lascaux o El nacimiento del arte* (Córdoba: Alción Editora, 2003), 38.
[459] Idem.
[460] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 209.
[461] Para Bataille, el ojo es, *entre otras cosas*, el ojo de la consciencia. Todo ver y observar guarda relación con la consciencia y la posibilidad del objeto. Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 38.
[462] Bataille, *Teoría de la Religión*, 24.
[463] Ibidem, 31.

como duración, que se desprende precisamente de la presencia y persistencia de los objetos.

Para Bataille, a partir del momento en que la energía llega a las manos del ser humano, ésta se transforma en trabajo. Si el animal, como veíamos anteriormente, busca fuera de él elementos con los que debe establecer relaciones de inmanencia para no sufrir ni morir, el ser humano hará lo propio, pero haciendo un uso racional de la energía. "¡Trabajar para vivir!"[464]. El trabajo es la manifestación de la *avidez terrestre*, compartida con los animales, pero realizada de un modo diferente, pues

> [e]l trabajo humano, distinto del animal, no es nunca extraño a la razón. Supone reconocida la *identidad* fundamental consigo mismo del objeto trabajado, y la *diferencia*, que resulta del trabajo, entre su materia y el instrumento elaborado. Asimismo, implica la conciencia de la *utilidad* del instrumento, de la serie de causas y efectos en el que entra[465].

Identidad y *utilidad* son leyes que *regulan* los cambios que el trabajo concibe y realiza. Y aun cuando el ser humano no tenga consciencia de estas, en la medida que trabaja, afirma Bataille, *las observa fielmente*[466]. En este sentido, si bien la razón emerge como resultado de la actividad humana, se trata de una facultad que posee una relativa independencia con respecto a la consciencia. Como veremos más adelante, Bataille sostiene que una violencia propiamente humana, entendida como transgresión, no depende tanto de que sea un acto consciente, sino más bien racional. Dicho de otro modo, la violencia será *humana* sólo cuando sea "ejercida por un ser susceptible de razón"[467] (volveremos sobre esto). Si para Bataille la consciencia consiste en una *visión*, la razón es "la *forma* universal de la *cosa* (idéntica a sí misma) y de la *operación* (de la acción)"[468] que hace posible la conformación de un mundo del trabajo. En este sentido, la violencia humana se manifestará no sólo a través de una violencia contra las *formas*, como hemos desarrollado en el primer capítulo, sino también contra un tipo particular de acción.
En *El erotismo*, Bataille sostiene que

[464] Georges Bataille, *La oscuridad no miente* (Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2002), 14.
[465] Bataille, *El erotismo*, 49.
[466] "Sin lugar a dudas, un primitivo no habría podido articularlas en un lenguaje que le hiciera consciente de los objetos designados. La mayor parte de las veces, el mismo obrero actual no estaría en disposición de formular esas leyes en tanto que referidas a su trabajo; con todo, las observa fielmente". Idem.
[467] Ibidem*,* 69.
[468] Bataille, *Teoría de la Religión,* 75.

> [e]l trabajo exige una conducta en la que el cálculo del esfuerzo, relacionado con la eficacia productiva, es constante. Exige una conducta razonable, en la que los movimientos tumultuosos que se liberan en la fiesta y, generalmente, en el juego, no son admisibles. Si no pudiéramos refrenar esos movimientos, no sería susceptible de trabajo, pero el trabajo introduce precisamente la razón para refrenarlos. Estos movimientos dan a los que ceden a ellos una *satisfacción inmediata*: el trabajo, por el contrario, promete a los que los dominan *un provecho ulterior*, cuyo interés no puede ser discutido, a no ser desde el punto de vista del momento presente.[469]

El propósito de la razón no consiste sólo en alcanzar un objetivo, sino en hacerlo de manera *eficaz* y *eficiente*, es decir a partir del mínimo de energía o recursos. El esfuerzo por hacer del trabajo un ejercicio eficiente lo hemos reconocido en pleno desarrollo industrial a partir del problema impuesto por las máquinas a vapor, que eran capaces de producir trabajo, pero por medio de una pérdida de energía (calórica) considerable. Frente a esta situación, el desafío de la técnica fue precisamente hacer de ese proceso algo eficiente, propósito que progresivamente fue trascendiendo los límites de la producción para alcanzar las distintas formas de quehacer humano. Esto a tal punto que Bataille afirmará que la consecuencia de todo este desarrollo será la conformación del capitalismo, un mundo en donde "la multitud se abandona al sopor de la producción, viviendo la existencia mecánica –a medias risible, a medias indignante– de la cosa"[470].

2

Con el trabajo, el flujo cósmico de energía ingresa en la duración del tiempo. Como veíamos con Abel Rey, el trabajo "es la medida de la utilización de la energía"[471], es el *signo del poder* del que la energía es susceptible, pero entendido como una medida que es concebida a *escala humana*[472], es decir desde la perspectiva del provecho que podamos sacar de ella. Para Rey, como señalábamos en el capítulo anterior, *la idea de valorar una transformación de energía en trabajo y de haber dado este nombre de trabajo al resultado de esta valoración*, no era más que una *idea antropomórfica*[473]. Esto quiere decir que, si esta actividad transforma la realidad al punto de establecer una organización

[469] Bataille, *El erotismo*, 45. Las cursivas son nuestras.
[470] Bataille, *La parte maldita*. Precedida de La noción de Gasto, 166.
[471] Rey, *El eterno retorno y la filosofía de la física*, 103.
[472] Idem.
[473] Ibidem, 104.

que configura un *mundo del trabajo*, este mundo es esencialmente *humano,* construido a nuestra medida.

En su artículo "El mundo en que morimos", publicado en la revista *Critique* el año 1957, Bataille denomina a aquel mundo que comienza a gestarse a partir del despliegue de la razón *el mundo en que vivimos*. Se trata, en concreto, del "mundo de donde el hombre procede, a la medida del cual está hecho el hombre y al que una representación clara pone a la altura del espíritu del hombre"[474]. Dentro de este escenario, el principio del trabajo, que no es otro que el de la razón, se impondrá no sólo como un agente de transformación externo, es decir de *lo dado*, sino también interno. Pues, en *el mundo en que vivimos* todo adquiere su forma desde la misma lógica racional: los útiles, el ser humano y su mundo. Es por esta razón que el *mundo* aquí debe ser entendido también como *concepción del mundo*, tal como la entiende Ferreter Mora, pues dicho despliegue conseguirá finalmente *penetrar la vida espiritual del hombre*[475].

Bataille observó este proceso de transformación del mundo y del propio ser humano a través del pensamiento hegeliano, específicamente a partir de la noción de *negación*. A este respecto, en el epígrafe de *Teoría de la religión*, Bataille cita la ya mentada *Introducción a la lectura de Hegel*, de Kojève, en donde se puede leer,

> Habiendo [el hombre] nacido del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y no puede hacerlo más que por la 'negación', *la destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado*: para Satisfacer el hambre, por ejemplo, hay que destruir o transformar el alimento. De este modo, toda acción es 'negadora'[476].

La *negación*, en este sentido, opera como una forma de *violencia útil*, es decir como una fuerza que *destruye* o *transforma*, pero que en el mismo proceso *conserva*. Para Bataille, la conformación del *mundo en que vivimos* se lleva a cabo a través del proceso que denota la noción hegeliana de *Aufheben*, es decir como una acción que *supera y a la vez mantiene*[477]. En su ya célebre artículo "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", Jacques Derrida señala que "[l]a Aufhebung hegeliana se

[474] Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, 365.
[475] Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo II. L – Z*, 244. Para Ferrater Mora, la cosmovisión, o concepción de mundo, "es dada de una vez en su totalidad, es inalterable y depende en gran medida del carácter individual del pueblo o conjunto de pueblos, del momento histórico, etc.". Idem.
[476] Bataille, *Teoría de la Religión,* 7-8. Las cursivas son nuestras.
[477] Bataille, *El erotismo*, 281.

produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación", siendo ésta la razón por la cual "no pone en suspenso jamás la totalidad del discurso, del trabajo, del sentido, de la ley, etc."[478]. Desplegada dentro de lo que podríamos entender como un sistema, la *negatividad-negadora* transforma al agente de la acción en tanto que ser natural[479], a la vez que lleva a cabo una "transformación de lo dado 'en aquello que no era antes'"[480]. El corolario de todo esto es que el ser humano no sólo "transforma las cosas al transformarse, al educarse a sí mismo"[481], sino que en este mismo proceso *se encadena al sentido* que el despliegue de la razón produce[482], como precisa Derrida. Para Bataille, el trabajo "sustituyó a la intimidad, a la profundidad del deseo y a su libre desencadenamiento, por un *encadenamiento razonable* en el que la verdad del instante deja de importar"[483].

Lo que nos interesa de este proceso es que, para Bataille, aun cuando "[l]a fabricación de útiles de trabajo o de armas fue el punto de partida de los primeros razonamientos que humanizaron al animal que éramos"[484], y pese a que "es evidente que el trabajo hizo de él el ser humano, el animal racional que somos[485], lo cierto es que la humanidad, en tanto que ser discontinuo, no puede negar completamente la violencia. Ni aquella de la cual es objeto ni aquella de la que es capaz. Para nuestro autor, "[l]a vida es movimiento, y nada en el movimiento está fuera del alcance del movimiento"[486]. Es por esta razón que Bataille sostiene que *el trabajo y el miedo de morir son solidarios*[487]. Por un lado, el ser humano se entrega al trabajo –es decir a la razón, que es *exclusión de la violencia*[488]– con el fin de alimentarse, domar la naturaleza hostil para no perecer. Sin embargo, por el otro lado, es precisamente por el trabajo que teme morir, puesto que es a través del trabajo que descubre el útil (no-yo) sobre el cual se reconoce como un ser discontinuo. Esto quiere decir que "no tendría angustia si no fuese el individuo (la cosa), y es esencialmente ser un individuo lo que alimenta su angustia"[489]. A través del trabajo la humanidad se

[478] Derrida, *La escritura y la diferencia*, 408.
[479] Philippe Sabot, "Bataille, entre Kojève et Queneau: le désir et l'histoire", Le Portique, no. 29 (2012), http://journals.openedition.org/leportique/2594?lang=fr.
[480] Idem.
[481] Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, 319. Para Bataille, "es únicamente a causa de esas *auto-negaciones* (represiones) que todo niño 'educado' es no sólo un animal erguido". Ibidem, 322.
[482] Derrida, *La escritura y la diferencia*, 408.
[483] Bataille, *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*, 93. Las cursivas son nuestras.
[484] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 60.
[485] Ibidem, 61.
[486] Bataille, *El erotismo*, 107.
[487] Bataille, *Teoría de la Religión,* 55.
[488] Bataille, *La oscuridad no miente*, 20.
[489] Bataille, *Teoría de la Religión,* 55.

proyecta en la duración del tiempo, en la que emerge el futuro y su destino inexorable. Y es por ello que *teme*. Y porque teme, *obedece*. Y debe hacerlo porque, si las "reglas que seguimos suelen orientarse hacia la conservación de la vida", "la irregularidad conduce a la destrucción de la vida"[490].

Bataille desarrollará esta relación de temor y obediencia nuevamente en términos hegelianos, haciendo referencia específicamente a la dialéctica del Señor y el Siervo desarrollada en *La fenomenología del espíritu*, específicamente a lo que llama *la disciplina del serivicio y la obediencia*. En su lectura, Kojève establece que "vivir así es servir a alguien a quien se teme, alguien que inspira o encarna la angustia; es servir a un Amo (real, es decir, humano, o al Amo 'sublimado', Dios)"[491]. Para Bataille, esta dialéctica considera en un primer momento una posición con respecto a la muerte: en una lucha que los opuso, el señor tuvo la fuerza suficiente para enfrentar y mantenerse en la muerte que se encontraba involucrada en ella, mientras que el siervo, careciendo de esa fuerza, decidió conservar su vida al precio de su libertad. En la medida que la vida estaba en juego, el siervo quiso conservarla[492], sometiéndose así al señor por temor a la muerte[493]. De esta forma, el *siervo* queda sometido al *señor*, quien era dueño del fruto de todo el trabajo que aquel realizaba. El *siervo* "no es libre de hacer lo que le place: su acción, su trabajo, los productos de su trabajo les pertenecen a otros"[494], al *señor*. Para Bataille, la distancia que se establece entre el objeto trabajado que se prepara para el consumo y el siervo, pone a éste en una posición que lo aleja del comportamiento animal –"[e]se distanciamiento frente al objeto del deseo es lo opuesto a la actitud animal (como la actitud del perro frente al hueso)"[495]–.

Para Bataille, el trabajo conserva todo el lastre de la servidumbre descrita por Hegel, fundamentalmente porque se funda sobre la experiencia del miedo a la muerte, a la que el filósofo alemán denomina *el Señor Absoluto*[496]. En un marco más general, sostiene nuestro autor, es frente al horror que la humanidad "define reglas morales, enuncia

[490] Bataille, *El erotismo*, 270.
[491] Kojéve, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, 13.
[492] El *siervo* "es aquel que no pone su vida en juego, que quiere conservarla, ser conservado (*servus*)". Derrida, *La escritura y la diferencia*, 406.
[493] "Lo que distingue al Amo es arriesgar la vida. El Amo prefirió la muerte a la servidumbre. El Esclavo prefirió no morir. Al igual que el Señorío del Amo, su servidumbre es por lo tanto el resultado de una elección *verdaderamente libre*". Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, 316. Las cursivas son nuestras.
[494] Idem.
[495] Ibidem, 319.
[496] Ibidem, 298.

relaciones universalmente obligatorias entre los individuos y la sociedad o entre los mismos individuos"[497]. Sin ellas, por tanto, el proyecto humano es inviable. Para Bataille, "esas relaciones obligatorias son las que aseguran el orden de las cosas"[498], y sólo pueden ser aplicadas por medio de la acción de la razón y la mediación necesaria del lenguaje. Mientras la acción racional (el trabajo) determina la transformación de la realidad externa, que es la dominación del medio, la razón estructura un aparato moral (un discurso con sentido) que regula el comportamiento de los hombres con respecto a la violencia. Es decir, *los educa*. En este sentido, como afirma Derrida, "la *Aufhebung* hegeliana forma parte completamente de lo que Bataille llama 'el mundo del trabajo', es decir, *de la prohibición no advertida como tal, y en su totalidad*"[499].

II. El mundo en que morimos

1

Para Bataille, el *mundo en que vivimos* se convierte en el *mundo de las prohibiciones* con el propósito de hacer frente "a esos impulsos hacia excesos contagiosos en los cuales lo que más existe es el abandono inmediato a ellos. Es decir: a la violencia"[500]. Como ya hemos señalado, la violencia aquí no sólo refiere a la hostilidad que puede ofrecer el medio, sino también a aquella de la que es capaz el propio sujeto. El problema es que, en la medida que la existencia humana sólo es posible *con base en una existencia animal*, según la expresión de Kojève, la violencia se volverá visible no sólo en la experiencia de crisis que acusa la condición mortal de su existencia, sino también a través del deseo que revela la *inquietud* animal que también nos es propia.

Con esto a la vista, si para Bataille la creación del *mundo en que vivimos* responde a la necesidad de poner a la existencia al resguardo de la violencia, un mundo opuesto se erigirá a partir de la *irrupción de la violencia*, un mundo que *no corresponde en ninguna medida a lo que poseemos*, sino al lugar en donde la muerte es "lo que se sustrae a la posesión, ya sea que no sintamos el deseo de poseerla, reducidos al temor, ya sea que tras haber intentado ejercer una dominación sobre ella, finalmente hayamos admitido que se

[497] Bataille, *Teoría de la Religión,* 74.
[498] Idem.
[499] Derrida, *La escritura y la diferencia*, 443. Las cursivas son nuestras.
[500] Bataille, *El erotismo*, 45.

nos escapaba"[501]. Esto es lo que Bataille denomina *el mundo en que morimos*, el que puede ser considerado como resultado de una cantidad de energía que no ha podido ser aprehendida, que se escapa al control de la razón y que se manifiesta a través de la insubordinación de los hechos materiales. En el caso del ser humano, esta insubordinación se encuentra asociada a los *estados de excitación*, los cuales "pueden ser definidos como impulsiones ilógicas e irresistibles al rechazo de bienes materiales o morales, que habría sido posible utilizar racionalmente (según el principio de la contabilidad)"[502].

En *El erotismo*, Bataille señala que aquello que podríamos entender como la *deformación* del *mundo en que vivimos* tuvo lugar en el *encuentro* mítico entre la comunidad y la presencia *del cadáver de un semejante*. Para nuestro autor, se trata específicamente de la *irrupción* de lo heterogéneo, es decir de *un cuerpo extraño*[503], pero que a la vez es también el cuerpo de un *semejante*. Como veíamos a propósito del trabajo de Georges Didi-Huberman, la noción de semejanza dentro del pensamiento batailleano es puesta en crisis y es precisamente en la figura del cadáver en donde esa deformación se vuelve más sensible. A diferencia del útil, que se presenta bajo la forma del *no-yo*, el cadáver es a la vez lo extraño y lo propio. Extrañamiento e identificación simultáneas, radicales. En este sentido, es una figura ambigua, pues los límites que la vuelven clara y distinta han sido violentados, puestos en la crisis más radical.

De acuerdo a lo que establece Bataille, es a la altura de aquella violencia que el cadáver revela para todos aquellos que le rodean una verdad irrefutable: "el cadáver es *la imagen de su destino*. Da testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que los destruirá a todos"[504]. Dado el carácter patético asociado a este encuentro, la *imagen* a la que alude aquí nuestro autor opera en los mismos términos que el *punctum bartheano*. Esto quiere decir que su aparición está marcada por una intensidad que es ajena a todo estado de calma, a toda forma de aproximación interesada en términos culturales, que es lo que define la relación del observador con el *studium*. Por esta razón, al ser irreductible a una forma de discurso determinado, el cadáver en tanto que imagen carece de sentido. Remite al futuro, al destino inexorable de todo ser humano, pero lo hace desde el instante mismo en que aparece, es decir en tanto que *acontecimiento*.

[501] Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, 365.
[502] Bataille, *La parte maldita*. *Precedida de La noción de Gasto*, 42.
[503] Bataille, *Obras escogidas*, 249.
[504] Bataille, *El erotismo*, 48. Las cursivas son nuestras.

Laura Llevadot sostiene que "[n]o todo lo que nos sucede tiene la cualidad de acontecimiento, pero, en cambio, a partir de él, todo lo sucedido, hasta el más mínimo detalle, adquiere otro carácter, se ve bajo otra luz"[505]. Para Llevadot, lo que diferencia al *hecho sin más* de un acontecimiento es que éste no sólo debe ser padecido, sino que *tiene que ser comprendido*, puesto que es sólo su comprensión la que "nos impulsa a una transformación, un antes y un después en el trancurso de una vida"[506]. El cadáver, en tanto que *imagen del destino*, carece de un sentido, es un objeto heterogéneo irreductible a una definición precisa, a una utilidad. Sin embargo, para Bataille, fue frente a él que la comunidad comprendió todo lo que ahí estaba en juego, la vulnerabilidad constitutiva de la experiencia humana y la muerte prometida, pero al mismo tiempo la posibilidad de hacer de esa muerte un escape de la prisión, una proyección hacia la soberanía.

2

Así entendida, la *imagen* batailleana sería próxima a la concepción que el historiador del arte alemán Hans Belting tiene de esta misma noción. En su artículo "Cruce de miradas con las imágenes. La pregunta por la imagen como pregunta por el cuerpo", Belting desarrolla una teoría según la cual las imágenes se dan *en la mirada*. La mirada aquí no se reduce a la experiencia subjetiva del observador, sino que comprende ese espacio que se abre *entre* el cuerpo del observador y el medio observado. Es en este *entre*, por tanto, que la imagen surge como resultado de una complicidad entre ambas partes. Aquí, la noción de *cuerpo* no se reduce sólo a su concepción orgánica, sino que es entendida en su sentido más general como *medio*, de tal manera que, al momento de ver una pintura, por ejemplo, la imagen que surge en el espacio *entre* observador y pintura es el resultado de una relación o *encuentro* entre dos medios.

Sin embargo, la identificación entre medios no es completa. A diferencia del lienzo, afirma Belting, el cuerpo humano "es un lugar para la proyección y recepción de imágenes que ya dispone de un repertorio de imágenes cuya evidencia más palpable es el sueño" [507]. Lo central aquí, agrega el autor, es que esto no quiere decir que "durante la vigilia las imágenes se originan únicamente por una recepción pasiva del exterior, pues

[505] Laura Llevadot, *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual* (Barcelona: Tusquets, 2022), 11.
[506] Idem.
[507] Hans Belting, "Cruce de miradas con las imágenes. La pregunta por la imagen como pregunta por el cuerpo", en *Filosofía de la Imagen*, ed. Ana García Varas (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2011), 179-210.

éstas se topan ya con un registro de imágenes propias que, por decirlo metafóricamente, 'interfieren' en la visión[508].

La *interferencia*, tal como es entendida por Belting, operaría de manera análoga a lo descrito por Bataille en el ya citado artículo "Chimenea de fábricas", en donde dos visiones contrapuestas coinciden para deformar los elementos dados por la percepción. Como señala Llevadot, los recuerdos que nuestro autor conservaba de aquellas construcciones, le servían para

> revelar el estado de cosas violento en que uno se halla envuelto pero que la mirada adulta, pretendidamente científica y objetiva, ya no ve. En la mirada del niño que fue Bataille las chimeneas de la fábrica de su calle parecían gigantes tenebrosos, la pesadilla de una civilización a la que después llegó a acostumbrarse pero cuya cólera guardó como gasolina para sus escritos[509].

La interferencia no consiste en un filtro que permite comprender la realidad desde una perspectiva diferente, que daría a ver *otra forma de organizar el mundo*, así como se habla de una *resignificación* en el contexto de la psicología clínica. Se trata propiamente de una deformación de la realidad. En este sentido, diremos a partir de lo expresado por Llevadot, la interferencia en Bataille se despliega como una crisis que no tiene como propósito la construcción de un mundo nuevo ni el fortalecimiento de un mundo ya establecido, como sucede a partir del trabajo, sino más bien desencadenar una violencia contra los elementos y las relaciones ya existentes. Dicho de otro modo, la cólera que Bataille guardó como gasolina estaba destinada a hacer arder *el mundo en que vivimos* y convertirlo en nada menos que en una pesadilla.

En su libro *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, el antropólogo francés Marc Augé alude en otros términos a aquella interferencia de la visión. Esto a partir de lo que llama *la realidad del sueño*, es decir "la continuité entre la vie de veille et la vie de rêve"[510]. De acuerdo al autor, el sueño suele ser concebido la mayoría de las veces como un viaje que sólo existe por la narración de la que es objeto, es decir por la construcción de un *relato*. Dentro del *relato del sueño*, Augé reconoce tres elementos que se encuentran

[508] Idem.
[509] Llevadot, *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*, 30.
[510] Marc Augé, *La guerra de los sueños* (Barcelona: Gedisa, 2015), 46-47.

ligados: *el soñante narrador*, *el oyente* y *el tema*. Lo interesante aquí es que, algunas veces, cuando despertamos y volvemos sobre nuestros sueños –es decir, cuando nos contamos a nosotros mismos nuestro sueño–, el *narrador* puede ofrecer al *oyente* algunos temas que éste *podría rechazar* en estado de vigilia. Cuando ello ocurre, señala Augé, el sueño instaura una relación problemática *de uno consigo mismo*, al punto que el tema se convierte en un enigma que requiere una *interpretación*. Es de esta manera que el sueño, en tanto que *problema*, se incorpora en la vida de la vigilia, de lo que se desprende, finalmente, que el sueño no sea sólo "l'expression ou la projection de la vie de veille" [511], sino también "le précédent et la suite d'une aventure qui se vit aussi à l'état de veille"[512]. Es por esta razón que Augé sostiene que entre los mundos de la vigilia y del sueño existe una *continuidad*, tal como ocurre en aquella *realidad del sueño* que se impone a Bataille al hablar de las chimeneas, pero también en *Historia del ojo*. Como hemos visto en el primer capítulo, el contagio cruzado entre vigilia y sueño se da en un espacio y tiempo en donde todo parece más bien confundido, lo que hace de ese mundo un espacio turbio.

Para Belting, uno de los corolarios de la experiencia de interferencia de las imágenes es que la visión se desarrolla como un fenómeno corporal integral, pues "vemos con todo el cuerpo y no sólo con los ojos"[513]. Para el antropólogo alemán, nuestros globos oculares son parte de un sistema más complejo en donde se integran olores, sonidos y sensaciones que complejizan la experiencia. En este sentido, si volvemos a la imagen del cadáver, *leit motiv* dentro del pensamiento batailleano, entenderemos que la *imagen del destino* no es sólo aquello que *los ojos de la consciencia* nos pueden mostrar, sino también la violencia de lo orgánico que nos alcanza, entre otras cosas, por el olor. El destino que esa imagen nos presenta se encuentra, por tanto, cargada de elementos sensibles que son los que le dan su aspecto peligroso, en la medida que suponen una posibilidad de contagio. Para Bataille,

> la violencia que, cayendo sobre el muerto, interrumpió un curso regular de las cosas, continúa siendo peligrosa una vez muerto quien recibió su golpe. Constituye incluso un peligro mágico, que puede llegar a actuar por 'contagio', en las cercanías del cadáver. El muerto es un peligro para los que se quedan; y si su

[511] Ibidem, 67.
[512] Idem.
[513] Belting, "Cruce de miradas con las imágenes. La pregunta por la imagen como pregunta por el cuerpo", 179-210.

> deber es hundirlo en la tierra, es menos para ponerlo a él al abrigo, que para ponerse ellos mismos al abrigo de su 'contagio'[514].

Para Bataille, el *objeto angustiante* que es el cadáver es un *signo de la violencia* pues representa una amenaza de contagio[515]. Siguiendo a Barthes, diremos que el cuerpo muerto de nuestro semejante nos *punza*. Pero no sólo a quien observa la imagen, sino también al mundo dentro del cual nuestro semejante formaba parte antes de morir. El contagio recorre toda la pirámide y el cadáver, como en un sacrificio azteca, es la puerta de acceso de una cantidad de energía que desborda, que hace temblar toda la estructura. Si para Belting el espacio *entre* los medios es un espacio íntimo, en la medida que ningún observador externo puede integrarse desde fuera, para Bataille el *entre* es un espacio íntimo, pero, a la vez, el espacio de la superación del aislamiento, de la *comunicación* por excelencia.

[514] Bataille, *El erotismo*, 50.
[515] Ibidem, 49.

SEGUNDA PARTE
Las sociedades humanas

I. Galvanización social

1

En su presentación titulada "Atracción y repulsión. I. Tropismos, sexualidad, risa y lágrimas" (1938), realizada en el contexto del *Collège de Sociologie*, Bataille establece que la conformación de sistemas complejos dentro del mundo orgánico –y humano–, es posible en la medida que "los organismos parecidos son susceptibles, en numerosos casos, de ser atravesados por '*movimientos de conjunto'*: ellos son en cierta forma permeables a estos movimientos"[516]. Durante sus últimos años de vida, Bataille se mantuvo fiel a esta idea. En *El erotismo*, por ejemplo, desarrolló esta manera de comprender la experiencia de lo colectivo a partir del ejemplo de la risa, a la cual hemos hecho referencia en el segundo capítulo. Para nuestro autor, es sólo en la medida que los organismos son susceptibles de su *contagio* que la risa puede *comunicarse* de unos a otros. Al igual que el bostezo, la risa "excluye la posibilidad de observación"[517] y pone al individuo dentro de un estado de *participación*, pues

> al ver, al oír reír, *participo desde dentro* de la emoción de quien ríe […] Lo que conocemos en la participación (en la comunicación), es lo que sentimos *íntimamente:* riendo conocemos inmediatamente la risa del otro, o compartiéndola, su excitación[518].

Uno de los referentes más importantes de Bataille, como así también del *Collège*, al momento de pensar el fenómeno de la colectividad humana, fue el sociólogo francés Emil Durkheim. En su artículo de 1886, "Les études de science sociale", Durkheim sostuvo que

> una sociedad no es una colección de individuos a los que una máquina monstruosa y enorme mantiene unidos unos contra los otros por medio de la fuerza. No: *la*

[516] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 135.
[517] Bataille, *El erotismo*, 158.
[518] Ibidem, 158-159.

> *solidaridad viene de adentro y no de afuera*. Los hombres están unidos entre sí tan naturalmente como los átomos de un mineral o las células de un organismo[519].

Si la existencia humana es posible sobre la base material que le proporciona la animalidad, tenía sentido para Durkheim que el proceso de conformación de las sociedades humanas responda al mismo modelo, o al menos a un modelo análogo al ofrecido por la naturaleza. De acuerdo a lo que afirma Santiago Melón Fernández a este respecto, el caso de Durkheim no fue aislado, puesto que durante el siglo XIX la identificación entre organismo y sociedad era afirmada no sólo en Francia, sino también en Alemania e Inglaterra. En su libro *Les sociétés animales : étude de psychologie comparée* (1878), por ejemplo, el francés Alfred Espinas sostiene que una sociedad "es realmente un ser vivo, que se distingue de los otros en que está, ante todo, constituido por una conciencia. Una sociedad es una conciencia viva o un organismo de ideas"[520]. De acuerdo a lo que señala Melón, una de las motivaciones que estaría en el trasfondo de esta aproximación de disciplinas era el hecho que "la comparación de la vida colectiva con los organismos sirvió, fundamentalmente, para robustecer la creencia en que los fenómenos sociales debían ser estudiados con arreglo a un método objetivo"[521].

Si a través de Mauss nuestro autor pudo proyectar una visión del don a escala cósmica, Durkheim le ofreció los elementos para la construcción de una visión de conjunto que abarcaba el fenómeno de las sociedades humanas a partir de una consideración de la energía como agente cohesionador. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado en 1912, Durkheim describe el proceso de cohesión social haciendo alusión a la técnica de *galvanizado*[522], procedimiento a través del cual una capa de metal es aplicada sobre otro trozo de metal a través de corriente eléctrica. Para el sociólogo francés, de manera análoga, la cohesión social se llevaría a cabo bajo la forma de un movimiento de energía eléctrica que recorre a los individuos sometiéndolos a un estado de exaltación que

---

[519] Émile Durkheim, "Les études de science sociale", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 22 (1886): 61-80.
[520] Santiago Melón, "Sobre la sociología de Emilio Durkheim", *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Tomo 21 (1971): 207-304.
[521] Idem.
[522] La palabra utilizada por Durkheim para describir este fenómeno, *galvaniser* en francés, refiere tanto a la técnica de aplicar una capa de metal sobre otro por medio de corriente eléctrica, desarrollada durante la primera mitad del siglo XIX, como al proceso de electrificación, sobre todo de organismos. Este proceso fue presentado por primera vez por Luigi Galvani en 1791, quien demostró la existencia de una *corriente animal* a partir de la aplicación de corriente en los músculos de una rana. Es desde estas dos acepciones que surge el sentido figurado de *galvanizar*, de uso poco frecuente en el español, que se utiliza para referirse a animar con una energía repentina, generalmente pasajera, ya sea a una o a un grupo de personas.

los aleja del estado de normalidad propio de la vida cotidiana. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el proceso de galvanización, aquello que permite la cohesión social es una energía que no proviene desde afuera sino de *adentro.*

Para Durkheim,

> [u]na vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de *electricidad* que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación […] Y como pasiones tan vivas y tan libres de cualquier control no pueden dejar de exteriorizarse, por todas partes surgen gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo, que todavía contribuyen a intesificar el estado que exteriorizan[523].

Y más adelante agrega,

> ¿Cómo sería posible que experiencias de este tipo, sobre todo cuando se repiten cotidianamente a lo largo de semanas, no le dejaran la convicción de que existen realmente dos mundos heterogéneos e incomparables entre sí? El uno es aquel en el que arrastra lánguidamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin tomar contacto inmediatamente con fuerzas extraordinarias que lo *enardecen* hasta el frenesí [qui le *galvanisent* jusqu'à frénésie]. El primero es el mundo profano, el segundo el de las cosas sagradas[524].

A partir de una diferenciación entre dos tipos de intensidades de energía, Durkheim proyecta una división del mundo humano en dos partes heterogéneas, el mundo profano y el sagrado. Por un lado, la falta de fuerza asociada a la vida cotidiana; por el otro, un mundo cargado de potencias extraordinarias que es *galvanizado* hasta el frenesí. En la conferencia titulada "Le Collège de Sociologie" –que en principio debía ser presentada tanto por Roger Caillois, Michel Leiris y Georges Bataille, pero que finalmente es presentada por el último a título propio[525]–, nuestro autor recurrirá a la misma imagen del

[523] Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal Editor, 1982), 202-203. Las cursivas son nuestras.
[524] Ibidem, 205.
[525] La ponencia fue presentada en la última reunión del colectivo, el martes 4 de julio de 1939. En este punto las diferencias dentro del grupo eran ya evidentes. "L'exposé que je commence maintenant ne sera donc que l'expression d'un désaccord profond qui a déjà ouvert une lézar de dans l'édifice. Il avait été entendu que nous serions trois à parler ce soir, Caillois, Leiris et moi : mais je suis seul". Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 799.

movimiento de energía utilizada por Durkheim para dar cuenta del *manar de la fuerza* que se produce en el ámbito de lo sagrado (tanto en el sacrificio religioso como en la guerra) en favor del poder social[526]. Para Bataille,

> lo 'sagrado' es comunicación entre los seres y de ahí formación de seres nuevos. El concepto elaborado por los sociólogos según el cual es posible describir su juego comparándolo a la corriente y a las descargas eléctricas me permite al menos introducir una imagen que explica mi proposición. Las heridas o los desgarramientos de que hablo intervendrían como apertura de unos manantiales de fuerzas acumuladas[527].

Las *heridas* y *desgarramientos* a los que Bataille hace referencia cumplen la función de vías de entrada y salida de la energía, y son condición de posibilidad de la experiencia de lo sagrado. En su artículo "Sur Georges Bataille", publicado en 1946, Jules Monnerot se refirió al interés del *Collège*, y especialmente de Bataille, por la sociología, entendida como el estudio "des mouvements d'attraction et de répulsion qui semblent régir les particules humaines"[528]. Lo interesante de estos movimientos, precisa Monnerot, es que darían cuenta de "la détermination systématique de cette particularité que présente l'homme de ne pouvoir rester isolé. Les individus ne sont alors considérés que comme *conducteurs* de courant qui sont, eux, l'objet de la recherche [sociologique]"[529]. Así entendidas, las *heridas y desgarramientos* poseerían un carácter doble, en la medida que se tratan de *vías naturales* que permiten el flujo de energía entre seres discontinuos orgánicos a través de la reproducción sexual de los seres, por ejemplo, en donde "dos seres se comunican entre sí mediante sus desgarramientos ocultos"[530]. Pero, al mismo tiempo, por encontrarse en la parte superior de la pirámide batailleana, diremos con Mong-Hy, esas vías hacen posible la conformación de sistemas más complejos que se encuentran *alejados de lo natural* en tanto que organizaciones *humanas*[531].

---

[526] Bataille, *Obras escogidas*, 454.
[527] Idem.
[528] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 876.
[529] Idem.
[530] Bataille, *Obras escogidas*, 452.
[531] "Propongo admitir como ley que los seres humanos sólo se unen entre sí mediante desgarramiento o heridas: este concepto tiene por sí mismo una cierta fuerza lógica. Si unos elementos se componen para formar el conjunto, eso puede producirse fácilmente cuando cada uno de ellos pierde por un desgarramiento de su integridad una parte de su propio ser en favor del ser comunal. Iniciaciones, sacrificios, significan otros tantos momentos de pérdida y comunicación de los individuos entre sí. Las circuncisiones y las orgías demuestran suficientemente que hay más de una relación entre los desgarramientos del sexo y los desgarramientos de los ritos". Ibidem, 453.

Lo que nos interesa por ahora, volviendo a Durkheim, es que, en el proceso de galvanización, se ponen en relación tres elementos que se encuentran también relacionados dentro del pensamiento batailleano, a saber, el *movimiento de energía, la experiencia colectiva y la conformación del mundo sagrado*. Como señala Allan Stoek, "Bataille's religion is thus inseparable from Bataille's energy"[532]. Para el autor, la religión en Bataille no es "the individualistic concern with deliverance and personal salvation, but rather the collective and ritual identification *with the cosmic tendency to lose*"[533]. De acuerdo a esto, "la búsqueda de una *continuidad del ser*, perseguida sistemáticamente más allá del mundo inmediato, [que] designa una manera de proceder esencialmente religiosa"[534], como señala Bataille, no podría tener como resultado la conformación de un nuevo ser discontinuo que volvería a aislar la existencia dentro de un sistema limitado más complejo. Por el contrario, se trataría más bien de una apertura, entendida como *una pérdida que es a la vez participación, movimiento*.

Teniendo esto a la vista, es posible afirmar que la adhesión de Bataille al modelo de Durkheim no fue absoluta. De acuerdo a lo expuesto en la ya mentada sesión inaugural del *Collège*, titulada "La sociologie sacrée et les rapports entre 'société', 'organisme' et 'être'", presentada por Caillois y Bataille el 20 de noviembre de 1937, la sociedad no se conformaría como un montón de elementos aislados, *ni tampoco como un organismo*[535], como sostuvo el sociólogo francés, sino que se trataría más bien de un *ser compuesto*. Para los autores, los seres compuestos "presentan algo más que el montón que los compone, a saber, un movimiento específico que cabe denominar 'movimiento comunal', en particular cuando se trata de un organismo lineal o de una sociedad" [536]. En este sentido, la posición de los autores no se alejó en lo esencial de Durkheim, quien en *Las reglas del método sociológico* afirmó que "[l]a sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus propias características"[537]. Para ambas partes, por tanto, las sociedades suponían la emergencia de elementos que no se encontraban presentes sino de manera potencial en sus partes componentes.

[532] Stoekl, *Energy, Religion, and Postsustainability*, XVI.
[533] Ibidem, 37. Las cursivas son nuestras.
[534] Bataille, *El erotismo*, 29.
[535] Bataille, *Obras escogidas*, 367.
[536] Idem.
[537] Citado en Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 42, nota 1.

Sin embargo, como señala Denis Hollier, la diferencia consistió en el hecho que, cuando Bataille y Caillois afirmaban que el ser compuesto es *algo más* que la suma de sus partes, lo que hacían era sostener que "el todo es el *movimiento* que se apodera de las partes"[538]. De acuerdo a esto, si seguimos bien a Hollier, la diferencia radicaría en el hecho que, si para Durkheim la sociedad se conforma como un conjunto aislado, como una nueva discontinuidad, para Caillois y Bataille la experiencia social sería más bien un *movimiento* que trasciende los límites de una colectividad cerrada y que se incorpora al flujo cósmico que lo trasciende. Es decir, incorporación al movimiento más que su parcelación en una forma aislada más compleja.

2

Otro de los aspectos que alejan a Bataille del pensamiento de Durkheim guarda relación con la noción de *heterología*. Como veíamos anteriormente, esta noción fue utilizada por Bataille por primera vez en "La Valeur d'usage de D. A. F. de Sade", en donde fue definida como la *ciencia* "de lo que es radicalmente distinto"[539]. El problema que Bataille identificó en el trabajo del sociólogo francés, tal como se expresa en su artículo "La estructura psicológica del fascimo", radica en haberse limitado "a caracterizar negativamente el mundo sagrado como absolutamente heterogéneo respecto del mundo profano"[540]. Esto en circunstancias que el mismo uso de la palabra *sagrado*, *presente en todas las lenguas*, permitía un conocimiento *implícito* del mismo[541]. *Un carácter vago, pero positivo*[542].

De acuerdo a lo que sostiene Marina Galletti, en "La estructura psicológica del fascimo" Bataille habría insinuado los posibles vínculos entre la *heterología*, entendida como *a paradoxical science*[543], y la sociología de lo sagrado, desarrollada por Durkheim. Sin embargo, un vínculo entra ambas partes sólo podía ser posible, para Bataille, en la medida que la sociología incorporara los elementos heterogéneos presentes también dentro del mundo profano. Esto es precisamente lo que llevó a cabo el *Collège de sociologie* a través

[538] Ibidem, 42
[539] Bataille, *Obras escogidas*, 253.
[540] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 146.
[541] Como veremos más adelante, la crítica que realizará Giorgio Agamben a Bataille, y a toda una generación, se centra precisamente en una *malinterpretación* de la noción de sagrado, el que habría sido entendido como una noción *exclusivamente religiosa*, en circunstancias que su origen es, más bien, jurídico. Volveremos sobre esto en este mismo capítulo.
[542] Ibidem, 146.
[543] Marina Galletti, "Heterology or 'The Science of the Excluded Part': An Introduction", *Theory, Culture & Society,* vol. 35 (2018): 3–27.

de lo que denominaron *sociología sagrada*, la cual se alejaba de la sociología de Durkheim en la medida que representaba, como sostiene Bataille, "la tendencia de la ciencia que plantea una representación *homogénea* a fin de soslayar la presencia evidente de elementos esencialmente *heterogéneos*"[544].

Para Bataille,

> es posible decir que en buena parte el mundo heterogéneo está constituido por el mundo sagrado y que unas reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas revelan las de las cosas *heterogéneas* que, propiamente hablando, no se consideran sagradas[545].

Lo sagrado se reorganiza, por tanto, a partir de la incorporación de los elementos heterogéneos, los cuales no se definen a partir de la oposición sagrado/profano, sino por el tipo de *reacciones* que generan. Es decir, por aquello que hemos entendido como su *fuerza de choque.* Como veíamos anteriormente, para Hollier, el dualismo *sagrado/profano* se encuentra a la base de todo el pensamiento batailleano. Sin embargo, este dualismo no sería más que la manifestación de la energía que articularía las relaciones de tensión entre uno y otro polo. Desde esta perspectiva, lo heterogéneo podría ser considerado como una noción independiente o más general que el binomio *sagrado/profano*.

Es a partir de aquella redefinición de los márgenes de lo sagrado, a partir de la cual los elementos heterogéneos son ahí integrados, que Surya podría haber considerado apropiado ofrecer un *inventario* de estos elementos. Para el autor,

> [s]on sagrados, son heterogéneos: los desechos, las excreciones, todo lo que tiene valor erótico (no reproductivo), los procesos inconscientes (para Bataille, el inconsciente es heterogéneo), las muchedumbres, las clases guerreras, los individuos violentos... Se podría decir que, en cierto modo, son heterogéneos todos los fenómenos sociales caracterizados por la violencia, la locura, la

[544] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 146.
[545] Bataille, *Obras escogidas*, 86.

> desmesura y el delirio, fenómenos que tienen en común el ser inasimilables: «*La realidad* heterogénea *es la de la fuerza o del choque*»[546].

En la medida que lo heterogéneo no forma parte del mundo de las *sustancias*, se entiende que no se trate de una cualidad inherente del objeto, sino del resultado de un conjunto de relaciones. De acuerdo a Stoekl, "[t]here is nothing inherently heterogeneous — repulsive, nonappropriable — in shit or in anything else"[547]. La heterología se interesará, por tanto, en aquellos objetos que asociamos o que poseen una *fuerza de choque* y que, por esta misma razón, responden a la *ley del lugar*, en los mismos términos que lo hará la *sociología sagrada*. Dentro de este lugar, la fuerza es efectiva porque una sensibilidad común es compartida. Esto es lo que pasa con el asco, por ejemplo. "Creemos que una deyección nos repugna a causa de su mal olor. ¿Pero olería mal si no se hubiera hecho objeto de nuestro asco?"[548]. La experiencia de lo colectivo llegaría, para Bataille, a través de estos caminos, en la medida que una misma educación dispondría a los miembros de una comunidad a una suerte de sensibilidad común. *Fuerza de choque* y *ley del lugar* son los dos aspectos que hacen posible que exista el *pathos* que define lo heterogéneo y, por tanto, esta concepción más amplia de lo sagrado. Y es precisamente esta violencia que es puesta en juego la que permite una *participación desde dentro*.

Lo propio de lo *heterogéneo*, sostiene Bataille, que comprende elementos que *no son estrictamente considerados como sagradas*, es que posee

> una fuerza desconocida y peligrosa (que recuerda el *mana* polinésico) y que una cierta prohibición social de contacto (*tabú*) la separa del mundo *homogéneo* o vulgar (que corresponde al mundo profano de la oposición estrictamente religiosa)[549].

Teniendo todos estos elementos a la vista, Allan Stoekl sostiene que, si la *heterología* puede ser entendida como la aplicación del *logos* a los objetos heterogéneos[550],

---

[546] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 212. La última es una cita de Bataille.
[547] Stoekl, *Energy, Religion, and Postsustainability*, 21.
[548] Bataille, *El erotismo*, 62.
[549] Bataille, *Obras escogidas*, 86.
[550] "Cuando se dice que la heterología trata científicamente los problemas de la heterogeneidad, no hay que entender que la heterología sea, en el sentido habitual de dicha fórmula, la ciencia de lo heterogéneo". Ibidem, 254.

> [t]he "science" of heterology, for Bataille, *is the science of the force, the energy*, that cannot be appropriated by science (or by an organized lawful society, organized under the heading of science or religion): an energy that cannot be given meaning by a higher principle that is itself useless, dead[551].

La precisión de Stoekl respecto a la imposibilidad de la ciencia de *apropiarse* esa energía nos parece valiosa para los propósitos de este trabajo, puesto que establece que la energía y la fuerza de la que aquí se trata no se reduce a una comprensión desde la perspectiva de la existencia de un sistema, como ocurre en el caso de la termodinámica. Como veíamos en el capítulo anterior, la termodinámica cae en el mismo problema que el mecanicismo, pues aísla los sistemas dentro de un conjunto clausurado. La tensión se mantiene, pero el sistema no deja por ello de estar menos cerrado. En este sentido, la noción de *energía dual*, presentada anteriormente, nos permite entender cómo el movimiento de energías se *diversifica* a partir del momento en que llega a las manos del ser humano, específicamente a través de la creación y destrucción de la energía, tal como veíamos a propósito de los *Teoremas*, es decir bajo la forma de una *infracción del principio de las ciencias*.

II. La infracción al principio de las ciencias

1

En la medida que la energía tiende naturalmente a la conformación de sistemas complejos, el interés de Bataille por la experiencia colectiva humana no podía dejar de ser un problema energético. Ubicados en los estratos más altos de la pirámide batailleana, las distintas formas de agrupaciones humanas, desde los pequeños grupos hasta los estados, fueron para nuestro autor la manifestación de un movimiento cósmico que en el ser humano adoptó una forma particular, pero no por ello ajena a la lógica de la energía. En este contexto, el fenómeno del fascismo fue para Bataille un problema insoslayable, no sólo por la urgencia de una reacción concreta frente a todo el horror que se anunciaba, sino también por el lugar que ocupaba dentro de sus reflexiones en torno a la energía y lo sagrado. Si la democracia ofrecía una forma de organización social en donde el aislamiento del individuo era reforzado, el fascismo se conformaba a partir de un movimiento de energía que fusionaba a sus miembros en torno a la figura regia del líder.

[551] Stoekl, *Energy, Religion, and Postsustainability*, 19. Las cursivas son nuestras.

En este sentido, si el mundo sagrado es *el mundo de las energías*, es decir lo opuesto al mundo profano de las *sustancias separadas*, según la distinción de Caillois, el fascismo, para Bataille, fue la manifestación de un movimiento solar, de fuerzas en tensión, profundamente religioso.

En el periodo que va desde 1933 a 1945, es decir desde el ascenso de Hitler al poder (el 30 de enero de 1933 es nombrado Canciller) hasta el final de la guerra, Bataille se embarca en una serie de proyectos ligados al fascismo. Entre noviembre de 1933 y marzo de 1934 publica el artículo "La estructura psicológica del fascismo" en la revista *La critique sociale*, de Boris Souvarine el que, de acuerdo a Jules Monnerot, "was the only essay written in France in the 1930s that did not underestimate the significance of the phenomenon of fascism"[552]. En 1935, junto a André Breton funda la revista *Contre-Attaque*, considerada como "una de las últimas y más significativas reacciones de la ultraizquierda intelectual francesa antes de la Segunda Guerra Mundial"[553]. En 1936, funda la revista *Acéphale* –asociada al grupo homónimo–, que será presentada como una guerra contra un mundo que "ne propose rien à aimer en dehors de chaque insuffisance individuelle", que "réprésente seulement l'intérêt et l'obligation au travail" [554] y como un rescate del pensamiento de Nietzsche, reducido a una moral servil por parte del nazismo, con la complicidad de Elisabeth Förster-Nietzsche, hermana del filósofo[555]. Entre 1937 y 1939 participa en las actividades del *Collège de Sociologie* que, en la misma línea de lo propuesto por *Acephàle*, "regarde l'absence générale de réaction vive devant la guerre comme un signe de *dévirilisation* de l'homme"[556]. Finalmente, en 1945, publica *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, en donde retoma la defensa del pensamiento del filósofo alemán iniciada con *Acéphale*[557].

Durante este periodo, Bataille apoyó sus reflexiones en los datos ofrecidos por una serie de disciplinas cuyos métodos se alejaban del modelo ortodoxo de las ciencias puras, entre las cuales se encontraban el psicoanálisis, la etnografía y la sociología. Si para Bataille

[552] Citado en Galletti, "Heterology or 'The Science of the Excluded Part': An Introduction", 8.
[553] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 259.
[554] Georges Bataille, "La conjuration sacree", *Acéphale*, no. 1, 24 de junio, 1936, 3.
[555] "Que ce soit l'antisémitisme, le fascisme, que ce soit le socialismo, il n'y a qu'*utilisation.* Nietzsche s'adressait à des *esprits libres,* incapables de se laisser utiliser". Georges Bataille, "Nietzsche et les fascistes", *Acéphale*, no. 2, 21 de enero, 1937, 4.
[556] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 362. Sobre la noción de *virilidad* volveremos más adelante.
[557] "Entre las ideas de un reaccionario fascista o de otro tipo y las de Nietzsche hay algo más que una diferencia: hay una incompatibilidad radical". Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 206.

los objetos de las ciencias son *claramente y distintamente conocidos*[558], lo que aquel grupo de ciencias tenían por objeto era un *contenido híbrido* en donde lo claro y distinto se entrelaza con elementos *delirantes* aportados por la propia experiencia subjetiva. Como señala Marina Galletti, "[s]cience, in its desire to construct itself as such, has discarded 'the delirious parts of the old religious constructions' […] intended for the enslavement of man with the aim of destroying them"[559]. Siendo consciente de ello, Bataille entendió la revaloración de los elementos heterogéneos y su aproximación a una perspectiva científica como una verdadera *infracción al principio de las ciencias*. Al referirse específicamente al caso del psicoanálisis, nuestro autor afirma,

> los psicoanalistas son de hecho reducidos a una suerte de infracción muy particular al principio de las ciencias: su método no se comunica sino por una experiencia *subjetiva*: todo psicoanalista debe primero ser psicoanalizado, los conocimientos objetivos eran claramente insuficientes[560].

Para nuestro autor, lo que esta *infracción* hacía posible era el despertar de "le profond sommeil de la science"[561], asociado a la creencia en su autosuficiencia y en sus pretensiones como único modelo explicativo del conjunto de la experiencia humana. Sin embargo, como hemos indicado anteriormente, dentro del pensamiento batailleano esto no supuso en ningún caso una negación absoluta del valor de la ciencia[562]. El propósito fue, más bien, hacer de ella ciencia una *bestia de carga* que trabaja para fines ajenos.

Lo que Bataille destacó en todo esto es que el despertar de aquel sueño profundo sólo podía ser resultado de un acto de violencia, en donde las condiciones objetivas eran mantenidas en tensión con los elementos heterogéneos aportados por la experiencia subjetiva. Esto significaba que la *infracción* no se reducía sólo a una violación de los preceptos científicos, sino que implicaba también un riesgo para aquellos que se comprometían a dicha acción. En este caso, el riesgo estaba dado por la posibilidad de *contagio*. Si, como señala Jean-Luc Nancy, dentro del pensamiento batailleano *el*

[558] Bataille, *Teoría de la Religión,* 99.
[559] Galletti, "Heterology or 'The Science of the Excluded Part': An Introduction", 3-27.
[560] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 148
[561] Ibidem, 147
[562] En *El erotismo*, nuestro autor afirma, "[n]o soy un hombre de ciencia en el sentido de que hablo de experiencia interior, no de objetos; pero, en el momento en que hablo de objetos, lo hago como los hombres de ciencia, con el rigor que es inevitable". Bataille, *El erotismo*, 37.

contagio no es sino otro nombre para la comunicación[563], la comunicación del método de estas ciencias jóvenes suponía necesariamente una exposición a aquellas *partes delirantes* con que estaba cargada la experiencia subjetiva. Dicho de otro modo, el problema era fascinarse por aquellos objetos fascinantes, como había sucedido con Bataille frente al fascismo (volveremos sobre esto). Teniendo todos estos elementos a la vista, consciente del peligro de contagio, Hollier se pregunta, "Comment rendre compte du mouvement d'ensemble quand on est emporté par lui ? Mais, plus grave encore, comment le connaître sans être emporté par lui?"[564]

2

El interés de Bataille por la *infracción al principio de las ciencias* se ubica dentro de un marco más amplio. En su libro *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Richard Wolin señala que el pensamiento batailleano se enmarca dentro de un contexto intelectual de *transición* entre dos generaciones. Bataille habría servido, señala el autor, como un puente para el sentimiento de "aversión de la Razón" [565] proveniente de un grupo de jóvenes intelectuales conservadores alemanes que se oponían a la forma política de la democracia y que mostraban una marcada *lealtad a un estado autoritario*, lo que encontraba su continuidad en la generación francesa de pensadores críticos de post-guerra, es decir el posestructuralismo francés[566]. En esta generación, que se inclinaba hacia lo que Wolin denominó *un anarquismo filosófico decididamente anti-estatista*[567], era identificable, entre otras cosas, una "desilusión radical con los ideales culturales europeos"[568], tales como el capitalismo y la democracia. De acuerdo a Jean-François Fourny, Bataille fue consciente de los resultados negativos de ambos, a los que consideró responsables de "la fragmentación social nacida de la división del trabajo y el individualismo promovido por la democracia"[569]. Para Fourny, tanto la atomización de la existencia del hombre moderno como la pérdida del vínculo social, entendidas como manifestaciones del despliegue de la razón y el cálculo que marcan el desarrollo del capitalismo, justificaban aquella

[563] Nancy, *La comunidad inoperante,* 43.
[564] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 34.
[565] Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 159. La traducción es nuestra.
[566] Véase Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, no. 22 (1981): 3-14.
[567] Ibidem, 155.
[568] Ibidem, 156.
[569] Jean-François Fourny, "Roger Caillois au Collège de sociologie : la politique et ses masques", *The French Review*, vol. 58, no. 4 (1985): 533-539. La traducción es nuestra.

aversión de la Razón. Para el autor, esto había desembocado, finalmente, en la configuración de un *ethos anti-civilizacional* que definió la época que presenció el surgimiento del fascismo[570], como así también el despliegue del pensamiento batailleano.

Para Jürgen Habermas, la particularidad de la crítica de Bataille a la modernidad es que ella procede bajo la forma de una crítica *moral*. Habiendo identificado como principio de lo moderno "la orientación al éxito, típica de una acción tendente a maximizar la utilidad" [571], la crítica batailleana habría hecho blanco, sostiene Habermas, en la subjetividad. Esto con el propósito de *restituir* la espontaneidad de sus pulsiones proscritas[572], o heterogéneas, precisamente a través de una infracción, de acuerdo a lo que hemos señalado anteriormente. Lo que el pensador alemán sostiene es que, a través de un *proceso transgresivo de extrañamiento*, el sujeto sería restituido "a la intimidad de un plexo de vida que se ha vuelto extraño"[573] dentro del contexto moderno. Efectivamente, en una línea análoga a lo que hemos visto a propósito de la crítica de Nietzsche a la idea de sujeto, la crítica de Bataille parte de la identificación de toda forma de acción como servilismo, es decir como un medio supeditado a un fin determinado. Desde este punto de vista, entendiendo las relaciones que existían entre el movimiento de energía provocado por los elementos heterogéneos y la experiencia de lo colectivo, tenía sentido que Bataille haya querido realizar una *infracción* al principio de las ciencias que permitiera poner en crisis el despliegue del mundo de la razón.

Durante los años del *Collège de sociologie*, la infracción se llevó a cabo a través del ejercicio de una *sociología sagrada*, cuyo propósito era el "estudio de la existencia social en todas sus manifestaciones donde sale a la luz la presencia activa de lo sagrado"[574]. Para el *Collège*, la noción de *sagrado* fue la piedra angular para la comprensión de la experiencia colectiva, pero entendida desde lo heterogéneo, en tanto que el *mundo de las energías* comprendía no sólo los elementos reconocidamente sagrados, sino también aquellos que formaban parte del mundo profano pero que, de todos modos, poseían una carga energética que los diferencia del conjunto.

---

[570] Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, 184.
[571] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus Ediciones, 1993), 258.
[572] Idem.
[573] Idem.
[574] Georges Bataille *et alt*., *Acéphale. Religión, Sociología, Filosofía* (Buenos Aires: Caja negra editora, 2005), 150-151.

Es precisamente por esto que Michel Leiris podrá hablar de lo *sagrado cotidiano*. En su lectura titulada *Lo sagrado en la vida cotidiana*, presentada el 8 de enero de 1938 en el *Collège*, el autor se pregunta,

> Qu'est-ce, pour moi, que le *sacré*? Plus exactement : en quoi consiste *mon* sacré? Quels sont les objets, les lieux, les circonstances, qui éveillent en moi ce mélange de crainte et d'attachement, cette attitude ambiguë que détermine l'approche d'une chose à la fois attirante et dangereuse, prestigieuse et rejetée, cette mixture de respect, de désir et de terreur qui peut passer pour le signe psychologique du sacré?[575]

En su presentación, Leiris hace referencia a distintos elementos que forman parte de su mundo familiar, tales como "[le] chapeau haut de forme de son père, […] la salamandre qui était l'âme des journées d'hiver dans son enfance"[576]. Como señala Jean Wahl, en la nota que publicada en *La Nouvelle Revue Française*, en aquella sesión, Leiris "a fait sortir, sans prestidigitation, les formes disparates du sacré. Et il l'a peu à peu défini comme un *hétérogène ambigu*"[577] que poseía toda su *fuerza de choque* en la medida que formaba parte de una comunidad, su familia. La infracción que llevó a cabo el *Collège* fue la incorporación de este tipo de elementos. Una expansión de lo sagado, o una revaloración de lo profano en función de la fuerza que posee de violentarnos. De esta expansión, lo que le interesaba al *Collège*, era el

> 'conjunto del movimiento communiel de la sociedad': sus objetos, entre otros, el poder, el ejercito y 'todas las actividades humanas –ciencias, artes y técnicas– en la medida que tienen un valor communielle en el sentido activo de la palabra, es decir en tanto que ellas son *creadoras de unidad*'[578].

El centro del interés del *Collège* se enfocaba, por tanto, en la conformación de la experiencia colectiva, pero a partir de una exposición a aquellas *partes delirantes*, *aux formes disparates du sacré*, según la expresión de Wahl. En este sentido, lo que sucedía al nivel de sistemas pequeños, tales como la familia, obedecía a la misma lógica de

[575] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 102-103.
[576] Ibidem, 118.
[577] Ibidem, 119.
[578] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 36. Las cursivas son nuestras.

aquello que tenía lugar en la conformación de sistemas más complejos, como sucede al nivel de los estados.

Adoptando una perspectiva más general de cara a los eventos políticos y económicos que aquejaban a Occidente, el *Collège* se entregó a una reflexión en torno a la experiencia colectiva humana sobre la premisa, expresada de manera contundente por Jules Monnerot, de que la historia se hace "bajo el impulso de fuerzas irracionales tributarias de lo sagrado"[579]. Desde este punto de vista, *la esencia de lo político* no debía ser abordada como objeto de estudio del derecho o de las ciencias políticas, sino más bien de las ciencias religiosas[580].

Es por esta razón que para Michel Surya, "[l]e fascisme, ce à quoi son analyse [de Bataille] de l'homogénéité puis de l'hétérogéneité devait le conduite –il lui falleit en passer par elle"[581]. En la medida que la heterología, como sostiene Stoekl, puede ser entendida como el estudio de la ciencia de la fuerza y la energía, y por tanto de la violencia en su sentido más general, el fascismo era ciertamente un objeto de estudio ineludible. Dadas las circunstancias políticas y económicas, pero también por su propia naturaleza, como adelantábamos anteriormente. Tal como señala Surya, lo que el fascismo reveló en su auge y desarrollo fue "la force, la violence, le caractère de trauma ou de 'choc'; l'action comme les leaders fascistes s'en réclament ouvertement qui, les premiers, se tiennent sans conteste prêts à tout fouler aux pieds : hommes, partis et lois"[582]. Para Bataille, lo heterogéneo fue precisamente aquella *fuerza misteriosa* que *irrumpe* como "un estremecimiento que no se impone a la inteligencia, sino a la sensibilidad; tal como lo hace la violencia misma"[583]. Es por ello que Bataille "semble d'abord ne pas hésiter à placer d'emblée [au fascisme] du côté du monde hétérogène" [584]. Efectivamente, nuestro autor dirá, "los agitadores fascistas pertenecen *sin duda* a la experiencia heterogénea" [585]. Fue precisamente esta fuerza la que lo habría fascinado[586].

[579] Jean-Michel Heimonet, "Le Collège et son double : Jules Monnerot et le Collège de Sociologie Interrompu", *The French Review*, vol. 60, no. 2 (1986): 231-240.
[580] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 173.
[581] Surya, *Sainteté de Bataille*, 55.
[582] Idem.
[583] Bataille, *El erotismo*, 68.
[584] Surya, *Sainteté de Bataille*, 55.
[585] Ibidem, 149. La primera cursiva es nuestra.
[586] De acuerdo a Jean-Luc Nancy, "durante los años treinta, se habían juntado en Bataille una agitación revolucionaria deseosa de devolverle a la rebelión la incandescencia que el Estado bolchevique le había quitado, y una fascinación por el fascismo, por cuanto éste parecía indicar el sentido, si no la realidad, de una comunidad intensa, consagrada al exceso". Nancy, *La comunidad inoperante*, 28.

III. Energía afectiva: el caudillo y el ser amado

1

En "La estructura psicológica del fascismo", Bataille centra su atención en el aspecto psicológico que estaba en juego en la conformación de la masa fascista. Para ello, orientó su trabajo a partir de su lectura de *Psicología de las masas y análisis del yo*[587], de Sigmund Freud, publicado en 1921, estudio al que consideró como "una introducción esencial para la comprensión del fascismo"[588]. Como señala Habermas, pese a que Bataille "era entonces lo bastante marxista como para no desconocer las condiciones objetivas de una crisis, de la que el fascismo sólo fue el beneficiario"[589], nuestro autor tomó distancia del "esquema marxista según el cual *sólo* los fenómenos económicos tendrían un rol en el proceso histórico"[590]. Efectivamente, en un contexto europeo marcado por lo que Marina Galletti denomina una *descomposición social*[591], Bataille parte de la premisa que "la *unidad* del fascismo está en su estructura psicológica propia y no en las condiciones económicas que le sirven de base"[592].

A partir de ahí, nuestro autor llevó a cabo un análisis del fenómeno fascista que no se enfocaba en "la *forma negativa* de la efervescencia social"[593], en aquello que puede ser entendido como "las circunstancias económicas [que] actúan directamente sobre los elementos homogéneos a los que desintegran"[594]. Se centraba, más bien, en "el *carácter positivo* general de la heterogeneidad"[595], es decir en los elementos *heterogéneos* que se desprenden del conjunto homogéneo en crisis y en el proceso de cohesión que aquellos conforman con los elementos *homogéneos* ya existentes. Dicho en otros términos, si el fascismo surgió como un conjunto heterogéneo dentro del escenario social homogéneo

[587] Sigmund Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión* (Madrid: Alianza, 1991), 204.
[588] Ibidem, 160.
[589] Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 261.
[590] Ídem. La cursiva es nuestra.
[591] Galletti, "Heterology or 'The Science of the Excluded Part': An Introduction", 3–27.
[592] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 174. La cursiva es nuestra. Años más tarde, en *El erotismo* (1957), Bataille adoptará una actitud similar con respecto al erotismo, dentro del cual establecerá la misma distinción entre las condiciones objetivas y la experiencia íntima que tiene ahí lugar. Al hablar de erotismo, afirma nuestro autor, "tengo la intención de expresarme sin rodeos en nombre del sujeto, incluso cuando comienzo introduciendo consideraciones objetivas. Pero debo subrayar de entrada que, si hablo de los movimientos del erotismo de forma objetiva, es porque la experiencia interior nunca se da con independencia de las impresiones objetivas; la hallamos siempre vinculada a tal o cual aspecto, innegablemente" Bataille, *El erotismo*, 35-36.
[593] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 142. La cursiva es nuestra.
[594] Idem.
[595] Ibidem, 143.

europeo de principios de la década de 1930, lo que le interesó a Bataille era cómo ese elemento heterogéneo absorbió dentro de sí las distintas esferas de lo político y lo social para convertirse en un Estado, figura paradigmática de lo homogéneo.

2

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, uno de los objetivos centrales que se propone Freud es entender la modificación psíquica que experimenta el individuo a partir de su incorporación a una masa[596]. Lo que previamente la psicología colectiva había puesto ya en evidencia es que la masa ejerce una influencia sobre la vida anímica del individuo, modificando, incluso de una manera *absolutamente inesperada*, su manera de pensar, de sentir y de obrar, todo esto como resultado "de su incorporación a una multitud humana que ha adquirido el carácter de 'masa psicológica'"[597]. La idea de *masa psicológica* Freud la toma del trabajo de Gustav Le Bon, quien la define como

> [u]n ser provisional compuesto de elementos heterogéneos, *soldados* por un instante, exactamente como las células de un cuerpo vivo forman por su reunión un nuevo ser que muestra características muy diferentes de los que cada una de tales células posee"[598].

En una línea similar a lo propuesto por Durkheim respecto al fenómeno social, Freud entenderá la conformación de la masa como un conjunto que sobrepasa la sumatoria de sus partes y que depende de un flujo de *energía afectiva* que es el que mantiene la masa soldada. Para Freud, la masa es una *constitución libidinal*[599], un proceso de articulación que depende de la libido, que define como "la *energía* –considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no mensurable– de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor"[600]. A partir de esto, la hipótesis que puso a prueba fue que "en la esencia del alma colectiva existen también relaciones amorosas (o para emplear una expresión neutra, lazos afectivos)"[601].

---

[596] Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión,* 27.
[597] Ibidem, 11.
[598] Citado en Ibidem, 12. Las cursivas son nuestras.
[599] Ibidem, 53.
[600] Ibidem, 29. Las cursivas son nuestras. Bajo la noción de *amor*, Freud considerará tanto "el amor sexual, cuyo último fin es la cópula sexual", como así también "de una parte, el amor del individuo a sí propio, y de otra, el amor paterno y el filial, la amistad y el amor a la Humanidad en general, a objetos concretos o a ideas abstractas". Idem. Es interesante que Freud establezca que la energía que está aquí en juego no haya sido *aún* medida, puesto que dentro de lo que hemos denominado *energía dual* en Bataille se conforma, en parte, con una cantidad de energía que se encuentra fuera del ámbito de la termodinámica.
[601] Ibidem, 31.

Siguiendo al psicólogo estadounidense William McDougall, Freud sostiene que

> [p]ara que los miembros accidentalmente reunidos de un grupo humano lleguen a formar algo semejante a una masa, en el sentido psicológico de la palabra, es condición necesaria que entre los individuos exista algo común, que un mismo interés los enlace a un mismo objeto, que experimenten los mismos sentimientos en presencia de una situación dada y (por consiguiente, añadiría yo [señala Freud]) que posean, en cierta medida, la facultad de influir unos sobre otros. […] Cuando más enérgica es esta homogeneidad mental, más fácilmente formarán los individuos una masa psicológica y más evidentes serán las manifestaciones de un alma colectiva[602].

McDougall establece una distinción entre dos tipos de formación social basada en el nivel de *organización* de cada una de ellas. Identifica, por un lado, la *multitud* (*crowd*, en inglés, y *foule*, en francés), entendida como una forma de organización básica, y la masa (*group* en inglés y *masse* en francés), que consistiría en un tipo de organización compleja. En la misma línea, Freud sostiene que "una simple reunión de hombres no constituye una masa, mientras no se den en ella los lazos [afectivos]"[603]. Pese a sus diferencias, lo que ambas formas de organización tienen en común es que ambas son manifestación de una tendencia que surge como resultado del contacto social, de manera análoga a lo que hemos visto respecto a la tendencia de la energía a conformar sistemas complejos. Como señala Freud, "en toda reunión de hombres surge muy fácilmente la *tendencia* a la formación de una masa psicológica" [604].

Como hemos venido enunciando, la tendencia de la energía no se reduce sólo a la conformación de sistemas complejos (colectivos, Estados…), sino que comprende también un movimiento entrópico opuesto que supone la crisis y desaparición de los sistemas. La entropía estipula el grado de desorden de los sistemas, lo que se traduce en que "en todo sistema cerrado la energía y el orden se disipan irreversiblemente hasta un estado de equilibrio energético que es la muerte del sistema"[605]. Aplicando este principio al fenómeno social, Le Bon sostiene que en una multitud "se borran las adquisiciones

[602] Ibidem, 23.
[603] Ibidem, 38.
[604] Idem. Las cursivas son nuestras.
[605] Mong-Hy, C., *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, 32. La traducción es nuestra. Sobre todos estos puntos volveremos más adelante.

individuales, desapareciendo así la personalidad de cada uno de los que la integran"[606]. Lo que tendría lugar aquí es una suerte de aceleración del proceso de disolución de los sistemas individuales, de la *persona*, pero que sólo ocurre de manera temporal, pero no por ello menos efectiva. Es precisamente esta muerte pasajera de los sistemas individuales lo que hace posible la conformación de la masa.

Freud centró su atención en aquella tendencia entrópica de los sistemas individuales presente en los mismos individuos, la que denominó *pulsión de muerte* y que consideró como la tendencia de todo lo vivo al retorno a un estado inerte, inorgánico. De acuerdo a los psicoanalistas Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, dicha pulsión

> designa una categoría fundamental de pulsiones que se contraponen a las pulsiones de vida y que tienden a la reducción completa de las tensiones, es decir, a devolver al ser vivo al estado inorgánico. Las pulsiones de muerte se dirigen primeramente hacia el interior y tienden a la autodestrucción; secundariamente se dirigirían hacia el exterior, manifestándose entonces en forma de pulsión agresiva o destructiva[607].

Dentro de las masas, ambos tipos de pulsión de muerte pueden ser identificados. Por un lado, en la puesta en obra de diferentes instituciones en donde "la violación periódica de las prohibiciones constituye la regla general"[608], tales como la guerra o las fiestas primitivas, entendidas por Freud como antecedentes del carnaval moderno. Por el otro, desde la perspectiva del individuo, en la *tendencia* a la *desaparición* o a la *pérdida*, que se lleva a cabo en el deseo del individuo de desaparecer dentro de la masa. Desde el punto de vista de la experiencia colectiva, el individuo será un lugar de tránsito de la energía afectiva que une a la masa, un *conector de corriente*, diremos con Monnerot, que, como tal, desaparece en el sistema complejo al mismo tiempo que le da forma. Se trata de un conector precisamente en la medida que se encuentra *excedido* por la *energía afectiva* que lo someten a una moral impersonal que ya no le es propia[609]. En este sentido, la energía afectiva que une a la masa es siempre para el individuo un exceso que lo sobrepasa, una ganancia de energía (in-put) que es al mismo tiempo pérdida (out-put), tal

[606] Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión,* 13.
[607] Laplanche y Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, 336.
[608] Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión,* 67
[609] "El interés personal, afirma Freud, que constituye casi el único móvil de acción del individuo aislado *no se muestra en las masas como elemento dominante*, sino en muy contadas ocasiones. Puede incluso hablarse de una moralización del individuo por la masa". Ibidem, 18. Las cursivas son nuestras.

como sucede con el dinero en las manos del *jugador*. En la medida que el dinero del juego *quema las manos*, señala Bataille, "las ganancias no representan para el jugador más que nuevas apuestas o bien la posibilidad de gastos superfluos"[610]. Todo lo que el individuo gana en términos de energía en la masa, lo pierde fuera de ella.

3

Luego de haber señalado las diferencias entre multitudes y masas, Freud establece una oposición entre dos grandes tipos de *morfologías de masas*[611]. Esta diferencia se basa en la presencia o no de un *director* reconocible, es decir de una *cabeza* que se distingue como un elemento heterogéneo y que dirige al conjunto homogéneo de individuos que se comportan como si estuvieran cortados *por el mismo patrón*[612]. Las masas que poseen un director son consideradas *masas artificiales*, pues precisan de una coerción exterior, como sucede en el caso de la iglesia y el ejército. En este caso, señala Freud, reina

> una misma ilusión: la ilusión de la presencia visible o invisible de un jefe (Cristo, en la Iglesia católica, y el general en jefe, en el Ejército), que ama con igual amor a todos los miembros de la colectividad. De esta ilusión depende todo, y su desvanecimiento traería consigo la disgregación de la Iglesia o del Ejército[613].

En este sentido, si es posible hablar de una *reivindicación de la igualdad* en la masa, ésta "se refiere tan sólo a los individuos que la constituyen, no al jefe"[614]. Retomando lo dicho anteriormente, si existe en el ser humano una tendencia a formar una *masa psicológica*, aquella se manifestará en un deseo de pérdida (perderse en la masa) que estaría asociado a un deseo de sometimiento al *ser amado* (al jefe). Es por estar razón, señala Freud, que es "imposible llegar a la comprensión de la esencia de la masa haciendo abstracción de su jefe"[615], puesto que "todos los individuos quieren ser iguales, pero bajo el dominio de un caudillo" [616] que se presenta como *lo totalmente otro* de la masa, es decir como un elemento esencialmente heterogéneo. Con esto a la vista, respecto a la figura de los caudillos fascistas, Bataille afirmará,

---

[610] Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961,* 196.
[611] Freud reconoce masas "efímeras y otras muy duraderas; homogéneas, esto es, compuestas de individuos semejantes, y no homogéneas; naturales y artificiales o necesitadas de una coerción exterior; primitivas y diferenciadas, con un alto grado de organización. Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión,* 31.
[612] Ibidem, 40.
[613] Ibidem, 32.
[614] Ibidem, 59.
[615] Ibidem, 56.
[616] Ibidem, 59.

> [o]puestos a los políticos democráticos, que en los diferentes países representan la llaneza inherente a la sociedad homogénea, Mussolini o Hitler se muestran de inmediato como *totalmente distintos*. Cualquiera que sean los sentimientos que provoque su existencia actual en tanto agentes políticos de la transformación, es imposible no tener conciencia de la fuerza que los sitúa por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes: *fuerza* que rompe el curso regular de las cosas[617].

Sin embargo, aun cuando Freud precisa que la energía afectiva "está en función de la conciencia común de poderes y energías cada vez más *violentos*, cada vez más *desmesurados* que se acumulan en la persona del jefe"[618], lo cierto es que lo que sucede con la masa no es dejado en un segundo plano. Como veíamos anteriormente, Freud coincide con McDougall al momento de reconocer la importancia del caudillo como elemento común que enlace a la masa. Sin embargo, añade a la teoría del psicólogo estadounidense la necesidad de la *influencia mutua* de los individuos para que aquel enlace sea posible. Por esta razón, para Freud la energía afectiva adopta dos caminos o movimientos diferentes que finalmente conforman un solo circuito, dentro del cual el jefe es la fuente de poder que, sin el vínculo establecido por la masa, es inútil. Esto quiere decir que "la influencia sugestiva es ejercida no sólo por el caudillo sobre todos los individuos de la masa, sino también por cada uno de éstos sobre los demás"[619]. Es gracias a la doble sugestión, que Freud describe como una *identificación* de los miembros de la masa artificial, que aquellos individuos, "cuyo ideal del *yo* no encuentra en la persona del jefe una encarnación por completo satisfactoria"[620], pueden ser arrastrados a la masa que ese jefe encabeza.

En esta misma línea, en "Intento de definición del fascismo", Bataille sostiene,

> [u]n partido fascista congrega elementos de todas las clases bajo la dirección imperativa de un caudillo único. Esta dirección supone unas determinadas relaciones *afectivas* entre los partidarios y el caudillo, de modo que cada partidario, bajo la influencia de una atracción *irrazonada*, se identifica con su

[617] Ibidem, 149. La primera cursiva es nuestra.
[618] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 150.
[619] Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión,* 55.
[620] Ibidem, 66.

> caudillo, que no sólo encarna el partido sino la sociedad, la nación entera, y cuya existencia se sitúa por encima de la [existencia] de la masa como la de un dios.[621]

La masa adopta, señala Freud, la forma de "una reunión de individuos que han reemplazado su ideal del 'yo' por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del 'yo'"[622]. Todo esto a través de lo que el psicólogo McDougall denominó "el principio de la inducción directa de las emociones por medio de la reacción simpática primitiva"[623], es decir lo que dentro del psicoanálisis es denominado, precisa Freud, *contagio de los afectos*.

4

Freud reconoce, por tanto, dos flujos de energía dentro de las masas artificiales, las que se manifiestan como un *doble lazo afectivo* que las une. Esta forma de afectividad, identificada a un tipo de energía relacionada *con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de amor*, pone a los individuos en una posición análoga a la que adoptaría frente a un *ser amado*. Esto quiere decir que, en tales circunstancias, dentro de la masa "cada uno de los tales individuos se halla ligado, por sólidos lazos afectivos, a dos centros diferentes"[624], el caudillo y a sus iguales.

Así pues, la *comunidad afectiva*[625] es el resultado de la puesta en movimiento de una cantidad de *energía afectiva* que sitúa a sus integrantes, salvo al caudillo, dentro de un estado de enamoramiento donde se establecen lógicas cercanas, según explica Freud, a las que ocurren en el estado de hipnosis. Haciendo eco de sus palabras, en "Estructura psicológica del fascismo", Bataille sostiene que la *fuerza* de un agitador [*meneur*] es análoga a la que se ejerce a través del hipnotismo[626]. Sin embargo, que el líder sea la fuente de aquella fuerza no lo excluye del conjunto del que forma parte, puesto que la misma energía que detenta depende del conjunto dentro del cual emerge. Dicho de otro modo, en tanto que figura heterogénea se encuentra sometida a la *ley del lugar*. Esto

[621] Bataille, *Obras escogidas*, 321. Las cursivas son nuestras.
[622] Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión,* 53.
[623] Citado en Ibidem, 23
[624] Ibidem, 34
[625] Ibidem, 45.
[626] Ibidem, 149-150. Al pie, y respecto a las *relaciones afectivas* entre seguidores y el *meneur*, Bataille remite directamente a *Psicología de las masas y análisis del yo.* El concepto *meneur* no refiere sólo a la figura del agitador que provoca o conduce una manifestación, por ejemplo, sino más generalmente a la persona que *par son ascendant et son autorité dirige un mouvement populaire.* Cf. "Meneur", *Larousse*, 2023, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/meneur/50456

quiere decir que es sólo dentro de una comunidad determinada que el líder es un elemento heterogéneo y que la masa, situada en la posición del hipnotizado frente al hipnotizador, diremos con Freud, da "las mismas pruebas de humilde sumisión, docilidad y ausencia de crítica que el enamorado con respecto al objeto de su amor" [627].

Para dar cuenta de esta dinámica, Freud se remonta a las relaciones que tenían lugar dentro de lo que entiende como la *horda primitiva*. En este contexto, la figura del *padre primitivo* constituyó para sus hijos "el ideal, a la vez temido y venerado"[628]. Para el autor,

> el padre primitivo impedía a sus hijos la satisfacción de sus tendencias sexuales directas; les imponía la abstinencia y, por consiguiente, a título de derivación, el establecimiento de lazos afectivos que los ligaban a él en primer lugar, y luego los unos a los otros. Puede decirse que les impuso la psicología colectiva y que esta psicología no es, en último análisis, sino un producto de sus celos sexuales y su intolerancia[629].

Para Freud, el poder que posee el padre o jefe frente a la masa corresponde a la misma fuerza que es fuente del tabú, es decir aquella que "pone en peligro a quienes se les acercan ("mana")"[630]. Siendo *temida y venerada*, el *padre primitivo* es la encarnación de una fuerza ambigua que es precisamente la que le da el poder, tal como ocurre con el jefe y el hipnotizador, de despojar al individuo de su voluntad.

> El hipnotizador que afirma poseer esta fuerza la emplea ordenando al sujeto que le mire a los ojos. Hipnotiza de una manera típica por medio de la mirada. Igualmente es la vista del jefe lo que resulta peligroso e insostenible para el primitivo, como más tarde la de Dios para el creyente[631].

Lo interesante respecto a la función de la sexualidad dentro de la teoría de Freud, sobre todo teniendo a la vista las proyecciones del pensamiento batailleano respecto a la experiencia del erotismo, es que para el neurólogo austriaco "las tendencias sexuales directas conservan cierto carácter de individualidad aun en el individuo absorbido por la

[627] Ibidem, 51
[628] Ibidem, 71
[629] Ibidem, 61
[630] Ibidem, 62
[631] Ibidem, 62-63

masa. Cuando esta individualidad sobrepasa *cierto grado*, la formación colectiva queda disgregada"[632]. Esto quiere decir que, en la libido, en tanto que energía afectiva, existe una doble valencia, pues permite tanto la unificación de la masa como su disolución. Por un lado, la energía afectiva hace posible la cohesión de la masa en torno a la figura del caudillo y a partir del lazo que se establece entre cada individualidad (*doble lazo afectivo*). Sin embargo, por el otro lado, dentro de este contexto la sexualidad abriría la puerta para una ruptura de la unidad, la recuperación de la individualidad del individuo y un *retorno a la realidad* a partir de un desencadenamiento de las tendencias sexuales propias de cada miembro de la masa.

Desde el punto de vista de las reflexiones de Bataille en torno al erotismo, entendido en su triple sentido (*erotismo sagrado*, *de los corazones* y *de los cuerpos,* según la distinción presentada en *El erotismo*[633]) la experiencia erótica no es afín a la conformación de *masas artificiales* (es decir, que poseen un *centro*), tal como las entiende Freud, sino su puesta crisis. Con esto a la vista, tendrá sentido que el giro que adopte Bataille después de la guerra se centre en la experiencia colectiva desde la perspectiva del erotismo. Aun cuando la posición de los amantes comparta elementos análogos a la posición de los individuos dentro de la masa artificial, aquellas tendencias sexuales directas permiten que el movimiento de energía no se enquiste en la forma de un *estado definido*, precisamente porque no existe una *cabeza* que la regule y reduzca el carácter explosivo del *desencadenamiento de las pasiones* que siempre quiere *ir lo más lejos posible* (volveremos sobre esto).

Para Freud, el estado en el que cae el individuo en el enamoramiento y en la hipnosis supone necesariamente un distanciamiento con respecto a la realidad. "El hipnotizador es para el hipnotizado el único objeto digno de atención; todo lo demás se borra ante él"[634], al punto que lo que Freud llama la *prueba de realidad* depende exclusivamente del *ideal del yo*, que en el caso de la masa está ocupado por el caudillo, por el ser amado. La realidad es vista *a través de* la figura del caudillo o ser amado, lo que configura el mundo que el enamorado/hipnotizado habita. Un estado de cosas cercano a lo que Augé llama *la realidad del sueño*. Para Freud, la "desviación de la atención del mundo exterior

[632] Ibidem, 78. Las cursivas son nuestras.
[633] Para Bataille, lo que tienen en común estas tres formas de erotismo es que consisten en "una sustitución del aislamiento del ser –su discontinuidad–- por un sentimiento de profunda continuidad". Bataille, *El erotismo*, 20.
[634] Freud, *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión,* 51.

constituye la característica psicológica del sueño, y en ella reposa el parentesco del sueño con el estado hipnótico"[635]. Es por esta razón que el individuo experimenta *como un sueño* todo lo que el hipnotizador exige y afirma. Tal "como sucede en el sueño y en la hipnosis, *la prueba por la realidad sucumbe*, en la actividad anímica de la masa, *a la energía de los deseos cargados de afectividad*"[636].

IV. Nudo sagrado

1

En *El hombre y lo sagrado*, Roger Caillois establece que, en la medida que lo sagrado se conforma como un mundo de energías, la relación que la humanidad ha establecido con los objetos y personas que encarnan esas fuerzas no puede sino estar marcada por la *ambigüedad*. Esto es lo que hemos visto en el caso de la figura *a la vez temida y venerada* del *padre primitivo*, como así también del caudillo. Para Caillois, mientras una *cosa* posee por definición una naturaleza *fija*, que es lo que le permite formar parte del mundo profano, dentro del mundo sagrado "una *fuerza* puede traer bienes o males según las circunstancias particulares de sus manifestaciones sucesivas"[637]. Lo que destaca en esta diferenciación es que si de las *cosas* es posible saber de algún modo a qué atenernos, de las fuerzas no.

Caillois distingue dos momentos de la fuerza, uno de *potencia* y otro de *acto.* Mientras el primero corresponde a un momento de *ambigüedad pura*, el segundo corresponde al momento en que la fuerza se vuelve *unívoca*. En los objetos y personas sagradas, afirma,

> [t]oda fuerza, en estado latente, provoca a la vez el deseo y el temor, y suscita en el fiel el miedo de que venga a derrotarlo y la esperanza de que acuda en su socorro. Pero siempre que se manifiesta lo hace en un solo sentido, como manantial de bendiciones o como foco de maldición. *Virtual, es ambigua; cuando pasa al acto, se hace unívoca*. Entonces no admite ninguna duda[638].

[635] Ibidem, 64
[636] Ibidem, 19.
[637] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 29.
[638] Ibidem, 30. Las cursivas son nuestras.

A partir de aquí, Caillois establecerá un vínculo entre aquellas *fuerzas equívocas* o *ambiguas* y las nociones de *lo puro* y *lo impuro*. Estas nociones dan cuenta de una oposición dentro del mundo sagrado que puede ser entendida en los mismos términos que la oposición entre *bien* y *mal* dentro del mundo profano. Sin embargo, ambas se diferencian en el sentido que, mientras el bien y el mal se presenta como un *antagonismo ético* definido, lo puro y lo impuso son calificativos contrarios que pueden ser atribuidos *alternativamente* a un mismo ser. Dicho de otro modo, si dentro del ámbito de lo profano es posible reconocer elementos *buenos o malos*, en el ámbito de lo sagrado lo *puro* e *impuro* correspondería a una calificación que no puede ser taxativa porque en estado de *potencia* simplemente *no se sabe* qué carácter (benéfico o maléfico) adoptará su fuerza. Es precisamente esta ambigüedad lo que da su tensión a lo sagrado.

En una nota a *La parte maldita, III. La soberanía*, Bataille hace referencia a *El hombre y lo sagrado*, señalando que uno de los logros de Caillois en ese trabajo fue haber puesto de relieve el carácter *ambiguo* de lo sagrado. Es decir, haber atribuido "al problema de la ambigüedad de lo sagrado una importancia que antes no se le prestaba"[639]. Por su parte, uno de los elementos que el propio Caillois reconoce en la valoración del carácter ambiguo de lo sagrado es que esto le habría permitido *desechar* la teoría de Robertson Smith, quien defendía "la identidad primitiva de lo puro y lo impuro", lo que suponía una negación de la dinámica de lo sagrado en términos de *polaridad* (volveremos sobre esto), como así también la del teólogo dominico Marie-Joseph Lagrange, que abogaba la "independencia absoluta" de cada polo[640], como si se tratara de dos partes completamente aisladas.

Para Caillois, en cambio, lo que está en juego dentro de la experiencia de lo sagrado es una *dialéctica de lo sagrado*. Dentro de esta dialéctica,

> [t]oda fuerza que lo encarna [a lo sagrado] tiende a disociarse: su ambigüedad primera se resuelve en elementos antagónicos y complementarios con los cuales relacionamos respectivamente los sentimientos de respeto y de aversión, de deseo y de temor, que inspiraba su naturaleza radicalmente equívoca. Pero apenas

[639] Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, 67. Las cursivas son nuestras. Bataille confiesa, en el mismo apartado, la deuda que su propio trabajo debe a lo hecho por Caillois, señalado que el énfasis dado a aquella ambigüedad es "una de las partes más personales de su libro […] a la cual no creo haber contribuido de ninguna manera, sino que el conjunto de mi pensamiento recurre a ella constantemente". Idem. Las cursivas son nuestras. Volveremos sobre esto.
[640] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 30.

> nacidos estos polos de la distensión de su naturaleza, provocan cada uno por su lado, porque poseen precisamente el carácter de lo sagrado, esas mismas reacciones ambivalentes que les hicieron aislarse el uno del otro.
>
> La escisión de lo sagrado produce los buenos y los malos espíritus, el sacerdote y el brujo, Ormazd y Ahriman, Dios y el Diablo; pero la actitud de los fieles frente a cada una de estas especializaciones de lo sagrado revela la misma ambivalencia que su conducta respecto a sus manifestaciones indivisas[641].

Esta *dialéctica* da cuenta de la diversificación de lo sagrado bajo la forma de polos antagónicos que se asocia a una distinción entre dos tipos de fuerzas opuestas, como sucede con Dios y el Diablo. Sin embargo, dada la naturaleza ambigua de lo sagrado, aquella diversificación no haría más que conducir a una nueva forma de ambigüedad que se manifiesta en las reacciones ambivalentes que el ser humano adopta frente a ellas. Dicho de otro modo, la ambigüedad sería una especie de lastre del que la diferenciación no podría desprenderse. La diversificación de lo sagrado no puede ser entendida, por tanto, sin el carácter relativamente precario o pasajero de las diferenciaciones. Para Caillois, lo que define lo sagrado es precisamente este *no saber*. Lejos de definir de una vez y para siempre el carácter equívoco de esta energía, lo que expresa la *dialéctica de lo sagrado* es su diseminación, su contagio, como parte de una dinámica de diferenciación paradójica, pues el resultado de cada escisión no es más que la emergencia de dos entidades sagradas ambiguas. En este sentido, frente a lo sagrado el ser humano siempre está en posición de *no saber*, *venerando y temiendo* a Dios y al Diablo.

Para Caillois, la diversificación de lo sagrado no posee límites, pues

> [n]o hay en el universo nada que no sea susceptible de formar una oposición bipartita y que no pueda entonces simbolizar las diferentes manifestaciones acopladas y antagónicas de lo puro y lo impuro, de las energías vivificadoras y de las fuerzas de muerte, de los polos atractivo y repulsivo del mundo religioso. Al primero pertenecen la claridad y la sequedad del día; al segundo, las tinieblas y la humedad de la noche.

[641] Ibidem, 33.

Es en este marco que adquiere sentido la oposición entre lo sagrado *izquierdo y derecho*, desarrollada por el sociólogo francés Robert Hertz. Para Hertz, "[i]t is because man is a double being –*homo dúplex*– that he possesses a right and a left that are profoundly differentiated"[642]. Teniendo a la vista esta condición dual de la existencia humana, el sociólogo se muestra partidario de establecer una revaloración de lo izquierdo, considerándolo como una parte complementaria de la existencia humana. El rendimiento que esta nueva perspectiva tendría para la humanidad no sería otro que la posibilidad de acceder y desarrollar una cantidad de energía que permanecería dormida en este costado de nuestro cuerpo. Para Hertz,

> the constraint of a mystical ideal has for centuries been able to make man a unilateral being, physiologically mutilated, a liberated and foresighted community will strive *to develop better the energies dormant in our left side* and in our right cerebral hemisphere, and to assure by an appropriate training a more harmonious development of the organism[643].

Aún cuando la noción de armonía utilizada por Hertz pueda parecer disonante dentro del pensamiento batailleano, lo cierto es que, en *El erotismo*, Bataille adhiere a lo propuesto por el sociólogo. Para nuestro autor, Hertz "insiste con toda razón en la diferencia humanamente significativa entre los 'lados' derecho e izquierdo"[644]. Sin embargo, de acuerdo a lo que hemos desarrollado en este trabajo, Bataille no entenderá la coincidencia de estos lados como una *armonía*, sino más bien como una tensión. Como la manifestación del *desgarramiento* que tiene lugar en el ser humano entre el movimiento *íntimo solar y terrestre*. Para nuestro autor, el ser humano pertenece al mundo de la razón y la violencia, "entre los cuales, por más que quiera, está desgarrada su vida"[645]. De acuerdo a esto, el énfasis puesto por Bataille no está en la dualidad, sino más bien en la contradicción, en el desgarramiento. Por ello, el concepto de *homo dúplex* no parece tan adecuado para describir la condición de lo humano como el de *homo lancinantī*.

A pesar de esta diferencia, Bataille hará eco de lo expuesto por Hertz en "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort" (1907), teniendo siempre a la vista

642 Robert Hertz, *Death and the Right Hand* (Great Britain: Routledge Library Editions, 2008), 112.
643 Ibidem, 113. Las cursivas son nuestras.
644 Bataille, *El erotismo*, 129.
645 Ibidem, 44.

la dialéctica de lo sagrado de Caillois. Ahí, nuestro autor afirmará que lo sagrado se encuentra

> esencialmente dividido en dos partes, izquierda y derecha, o en otros términos, impuro y puro o, aún, nefasto y fasto. En el conjunto, *aquello que es izquierda provoca la repulsión y aquello que es derecho la atracción*. Ello no significa en lo absoluto, por cierto, que los objetos sean divisibles en objetos izquierdos y en objetos derechos y, de hecho, al interior del dominio de cada objeto tiene un aspecto izquierdo y un aspecto derecho, uno que puede ser más importante que el otro. Aún hay que agregar que el aspecto relativamente izquierdo o derecho de un objeto dado es *móvil*: varía durante las operaciones rituales. Es así que en un vasto dominio de civilización, un cadáver se sitúa claramente a la izquierda, es esencialmente nefasto, en el periodo que sigue la muerte; pero se purifica en la medida que la putrefacción desaparece[646].

Aun cuando Bataille identifique lo izquierdo y derecho con dos fuerzas de choque claramente diferenciables (repulsión y atracción, respectivamente), es su carácter *móvil* lo que hace de esos objetos elementos ambiguos. Lo que destaca Bataille aquí es que esta dinámica que existe entre lo izquierdo y derecho varía durante *operaciones rituales*, dentro de las cuales dichos objetos cumplirían el rol de *mediadores*, al modo de un puente que hace posible el movimiento pendular que va desde lo profano a lo sagrado, y *viceversa*.

2

En su presentación titulada "Atracción y repulsión. I. Tropismos, sexualidad, risa y lágrimas", a la que ya hemos hecho referencia, Bataille se refiere a la figura del mediador a propósitode la noción de *nudo sagrado*. La función de este nudo sería precisamente *atar* todos los elementos dispersos dentro de una colectividad. Para nuestro autor,

> el nudo individual de toda sociedad humana aglomerada se presenta en las condiciones más primitivas como una realidad que no es ni personal ni local –y cuya naturaleza ha sido de toda evidencia profundamente alterada por la existencia social: *se trata de un conjunto de objetos, de lugares, de carácter sagrado, todos*

[646] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 162-163. Las cursivas son nuestras.

objetos, lugares, creencias, personas y prácticas pertenecientes exclusivamente a un grupo y no a otro[647].

El *nudo sagrado* es un elemento heterogéneo que, como tal, carga con una cantidad de energía que sólo es efectiva dentro de un contexto determinado. Esto quiere decir que su *eficacia religiosa*, como llama Caillois a esta capacidad de los objetos sagrados de producir estados ambivalentes, está sometida, como todo lo sagrado, a la *ley del lugar.* De acuerdo a lo que señala Bataille, el nudo sagrado es "donde se cargaría y se concentraría la energía social"[648], siendo de alguna manera el punto a partir del cual se puede llevar a cabo el anhelado *rejuvenecimiento* de esa colectividad, es decir en donde la comunidad recobraría las fuerzas perdidas en el tiempo del trabajo (volveremos sobre esto). Sin embargo, para que esto sea posible, es decir para que aquellos elementos sean capaces de funcionar como un *nudo sagrado*, es necesario que compartan al menos una característica con los elementos que unifica, a saber, su carácter permeable al movimiento de energía. Sólo de esta manera el *nudo* podría operar como un *conductor de corriente*.

Para Bataille, la importancia del *nudo sagrado* estriba en que es sólo a través de él que el desencadenamiento de energía que está involucrado en la experiencia de lo sagrado conserva un carácter humano. Específicamente, lo que nuestro autor sostiene es que, "si las relaciones humanas dejan de pasar por ese término medio, por ese nudo de violento silencio, ellas se vacían de su carácter humano"[649]. La experiencia es *humana*, por tanto, en la medida que la violencia es mediada, lo que supone la observación de las interdicciones de las que son objetos la sexualidad y la muerte. En este sentido, "[e]l nudo social es, en efecto, tabú, es decir intocable e innombrable[650].

En su presentación del día 5 de febrero de 1938, titulada "Atracción y repulsión II. La estructura social", siempre en el contexto del *Collège de Sociologie*, Bataille alude a la noción de *tabú* con el propósito de dar cuenta de aquella *fuerza de choque* de los objetos sagrados. Teniendo a la vista el vínculo íntimo entre la experiencia de lo sagrado y la experiencia colectiva, Bataille sostiene que el objeto sagrado que es objeto de tabú afecta a una comunidad y se impone como una "*prohibición social de contacto*, como ocurre en

[647] Ibidem, 127-128. Las cursivas y la traducción son nuestras.
[648] Ibidem, 145.
[649] Ibidem, 146.
[650] Ibidem, 127. Las cursivas y la traducción son nuestras.

el caso de los cadáveres[651], operando bajo la forma de aquello que Caillois denomina un imperativo categórico negativo[652]. El cadáver, en este caso, en tanto que *imagen del destino* tiene "la fuerza de alejar o al menos de mantener a distancia el conjunto de los individuos"[653] que forman parte de esa comunidad.

Para Caillois, la función del tabú dentro de las comunidades llamadas primitivas era

> mantener la integridad del mundo organizado y al mismo tiempo la buena salud física y moral del ser que lo observa. Impide que aquel muera y que éste *vuelva* al estado caótico y fluídico, sin forma y sin reposo, que fue el suyo antes de que los dioses creadores o los héroes ancestrales le trajeran el orden y la medida, la estabilidad y la regularidad[654].

La importancia del tabú, por tanto, no guarda relación sólo con la conservación de los individuos que componen una comunidad, sino también del mundo organizado *dentro* del cual esa comunidad vive. Si, como señala Caillois, "en la vida ordinaria lo sagrado se manifiesta casi exclusivamente por medio de prohibiciones"[655], el mundo entendido como una cosmovisión dada de una vez en su totalidad es determinado a partir de la obediencia de las prohibiciones que buscan mantener la integridad del mundo organizado. En este sentido, el tabú, el *nudo sagrado*, se manifestaría como *lo sagrado de reglamentación, de las prohibiciones*[656], como lo llama Caillois, pues lo que está en juego en esta obediencia es el peligro de un *retorno* al estado de indistinción, de caos, de crisis, desde el cual esa comunidad habría sido sacada por los dioses creadores o los héroes ancestrales. Visto de esta manera, el tabú es el límite entre un mundo organizado y un mundo caótico, *deforme*, del que la comunidad en la vida ordinaria busca alejarse.

Sin embargo, en la medida que el tabú refiere a objetos sagrados, es necesariamente ambiguo, móvil. Para Bataille, la *función activa* del tabú es "la transformación del contenido depresivo en objeto de exaltación –en otros términos, la transformación de lo sagrado derecho en sagrado izquierdo– y […] la transformación de la depresión en

[651] Bataille, *Obras escogidas,* 85.
[652] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 17.
[653] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 162
[654] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 17.
[655] Ibidem, 113.
[656] Ibidem, 143.

tensión"[657]. Dicho de otro modo, es por medio del tabú que es posible el *cambio de polaridad* que permite la galvanización de un conjunto de individuos aislados suspendidos en un estado depresivo, es decir la conformación de una masa a través de un movimiento que los arrastra a un estado de exaltación. Si el tiempo del trabajo es el momento de la obediencia, la fiesta sería lo *sagrado de la infracción* que preside el paroxismo de la vida social, según la expresión de Caillois[658].

Caillois sostiene que la *fiesta*, sea primitiva o moderna, "es ante todo un día consagrado a lo divino"[659]. Para el autor, la fiesta operaría como un punto de distinción entre dos mundos que se configuran a partir de una intensidad energética diferente, como indicábamos anteriormente, en donde se opone

> una explosión intermitente a una gris continuidad, un frenesí exaltante a la repetición cotidiana de las mismas preocupaciones materiales, el hálito potente de la efervescencia común a los serenos trabajos donde cada uno se absorbe a solas, la concentración de la sociedad a su dispersión, la fiebre de esos momentos culminantes a la tranquila labor de las fases atónicas de su existencia[660].

Sin embargo, además de ser un punto de distinción, la fiesta es también el punto donde lo profano y lo sagrado confluyen. Esto en la medida que las mismas restricciones o interdicciones que permiten la organización del mundo profano se verían *reforzados* en el tiempo de la fiesta. Para Caillois, "[l]os desbordamiento y los excesos de todas clases, la solemnidad de los ritos, la severidad previa de las restricciones, contribuyen igualmente a hacer del ambiente de la fiesta un mundo de excepción"[661]. Es por esta razón que la fiesta no es sólo la *época de la alegría*, sino también *la de la angustia*. Esto reforzaría su carácter *ambiguo*, en tanto que las fiestas, afirma Caillois, representan "el periodo de la preeminencia de lo sagrado"[662].

Para Caillois, *el verdadero fin de las fiestas* y, en general, de todas las actividades que suponen este momento de licencia, consiste en responder a un *agotamiento* y un *desgaste* que está asociado al tiempo de la producción y de la obediencia propias del mundo

[657] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 139.
[658] Idem.
[659] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 112.
[660] Ibidem, 111-112.
[661] Ibidem, 112.
[662] Idem.

profano. Lo interesante es que Caillois, desde una perspectiva cercana a la de Bataille, no limita este tipo de actividades sólo a una experiencia humana, sino que las comprende como parte de un movimiento cósmico. Esto quiere decir que, dentro de este flujo, la fiesta no sería más que la manifestación de "las energías más brutas sin instinto ni conocimiento que están más allá de la vida"[663], a las que hemos hecho referencia en el capítulo anterior. En este sentido, el cansancio asociado a la actividad profana, a aquella *continuidad gris*, se opone al *frenesí exaltante* del *cosmos*. Para Caillois,

> [e]l tiempo agota, extenúa. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que *desgasta* […] Anualmente la vegetación se renueva y la vida social, como la naturaleza, inaugura un nuevo ciclo. Entonces todo lo que existe debe rejuvenecerse. Hay que volver a empezar la creación del mundo. Éste se conduce como un *cosmos* regido por un orden universal y funcionando según un ritmo regular[664].

Este *rejuvenecimiento* supondría una aparente paradoja, puesto que la vitalidad perdida en el tiempo de trabajo sólo puede ser recuperada por medio de un derroche de recursos, es decir a través de un estado de exaltación que supone necesariamente una pérdida de energía. Lo que agota, lo que extenúa, es precisamente el tiempo profano de la separación de los individuos. Aquella soledad a la que está emparejada y que se arrastra como un lastre. Un tiempo avocado a la supervivencia de las existencias particulares en la medida que es condicionado por la avidez terrestre que define la condición menesterosa de los seres. Todo esto en oposición a lo que ocurre en el tiempo de la fiesta, en donde todas las partes participan de un movimiento de energía ingente, manifestación del movimiento íntimo solar del que forman parte. Proceso energético desbordante que no se entiende desde la perspectiva de la necesidad, como sucede desde la perspectiva de una *economía particular*. En donde la cohesión tiene lugar bajo la forma de un estado de frenesí, de una tensión que rejuvenece.

3

Aun cuando en los años posteriores al *Collège de Sociologie* la noción de *nudo sagrado* desaparece del pensamiento batailleano, nuestro autor no dejó de afirmar la necesidad de un mediador para hacer de la aproximación a lo sagrado una experiencia humana. Si

[663] Caillois, *Piedras*, 60.
[664] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 114.

durante estos años, fines de 1930s, el *nudo sagrado* cumplió la función de mediador, a partir de la década de 1950 y hasta el final de su vida Bataille hablará de *transgresión*. Para nuestro autor, la violencia sólo será humana cuando ésta *levante la prohibición sin suprimirla*[665]. Como veíamos con Caillois, se trata del momento en que *lo sagrado de la prohibición* se convierte en *lo sagrado de infracción*, es decir cuando la infracción conserva la prohibición. Es por esto que Bataille considera que el trabajo de Caillois en torno a la fiesta, tal como es descrita en *El hombre y lo sagrado*, representa un primer intento por establecer *un aspecto elaborado de la transgresión*[666].

La *prohibición* o el *interdicto* es aquella respuesta inmediata de la humanidad frente a los *signos de violencia*, es el distanciamiento a través del cual el ser humano intenta ponerse a salvo de su contagio. Para Bataille, "[l]a *prohibición* que, a la vista del cadáver, hace presa en los demás, es el paso atrás en el cual *rechazan la violencia*, en el cual se *separan de la violencia*."[667]. Esta respuesta de horror es irracional, puesto que

> [s]i la oposición misma no hubiese participado de algún modo en la violencia, si algún sentimiento violento y negativo no hubiese hecho de la violencia algo horrible y para uso de todos, la sola razón no hubiera podido definir con autoridad suficiente los límites del deslizamiento. Sólo el horror, sólo el pavor descabellado podían subsistir frente a unos desencadenamientos desmesurados[668].

La prohibición es una emoción negativa de rechazo que antecede la acción de la razón, la cual es precisamente el medio útil a través del cual se lleva a cabo la negación de la violencia y la educación del propio ser humano. La razón, para Bataille, no tiene en sí misma la fuerza para oponerse a la violencia, por ello sostiene que "[s]in lo prohibido, sin la primacía de la prohibición, el hombre no habría podido alcanzar la conciencia clara y distinta sobre la cual se fundó la ciencia"[669].

Lo que nos interesa por ahora es que Bataille establece una distinción entre dos manifestaciones diferentes del interdicto. Por un lado, el *interdicto informe y universal del que es objeto la violencia,* o su *aspecto nuclear*, y por el otro, el *interdicto histórico*,

[665] Bataille, *El erotismo*, 40.
[666] Ibidem, 69.
[667] Ibidem, 48.
[668] Ibidem, 90-91.
[669] Ibidem, 42.

que es la *superficie visible* y variable del primero. Todo interdicto histórico participa del interdicto universal, lo que quiere decir que, en todo caso particular, como sucede con la prohibición de matar y la prohibición del incesto, es *la violencia universal e informe* la que está siendo limitada. Dicho de otro modo, todos los interdictos históricos son *análogos* en la medida que poseen una misma función. Pero son también *homólogos*, en el sentido que comparten una misma estructura, responde a la misma tensión que es propia de todas las formas de violencia humana. Para Bataille,

> [l]as prohibiciones en las que tomó forma una reacción única con dos fines distintos pudieron ser consecutivas; e incluso es concebible un largo período de tiempo entre la prohibición vinculada a la muerte y la que tiene por objeto la reproducción (las cosas más perfectas suelen formarse a tientas, por aproximaciones sucesivas). Pero para nosotros su unidad no es menos sensible; para nosotros se trata de *un complejo indivisible*[670].

A diferencia de lo que hemos visto a propósito del *nudo sagrado*, que refería a *espacios, objetos y personas* en concreto, el interdicto universal adquiere la forma de un *mediador* en alguna medida *abstracto*, del cual participarían todos los objetos sagrados, heterogéneos. Como si estos participaran de un universal, dando cuenta de la misma tensión, pero sin jamás agotarla. Aun cuando el pensamiento batailleano se dirija en conjunto en dirección opuesta a la conformación de cualquier tipo de ideal, lo cierto es que el *interdicto universal* funciona en cierta medida de esta manera, como un concepto lógico operativo que permite a nuestro autor establecer una perspectiva antropológica del interdicto, sin reducirla a una lectura *histórica* o *cultural*.

Es precisamente a partir de este *interdicto informe y universal del que es objeto la violencia* que Bataille toma distancia de Caillois, quien sostiene que las interdicciones o prohibiciones, tales como la del incesto, "ne peuvent recevoir de juste solution que si on les considère comme cas particuliers d'un système qui embrasse la *totalité* des interdictions religieuses dans un société donnée"[671]. Para Bataille, el problema de esta afirmación es que en ella Caillois habla de una *sociedad dada*, en circunstancias que, para él, todas las interdicciones dependerían de una lógica universal que en determinadas sociedades sólo adquiere una forma particular. Para nuestro autor, "[t]al como [la

[670] Ibidem, 65-66.
[671] Bataille, G, *L'érotisme* (Paris: Union générale d'éditions; 1965), p. 57.

prohibición] cambia su forma, su objeto cambia; tanto si lo que está en cuestión es la sexualidad como si lo es la muerte, *siempre está en el punto de mira la violencia*; la violencia que da pavor, pero que fascina"[672].

El interdicto es el límite a partir del cual la violencia *humana* existe y es precisamente la particularidad de ese limite lo que hace de este tipo de violencia una *transgresión*. Por ello es preciso que *la prohibición se levante, pero sin suprimirla*. Es necesario desgarrar el límite, no eliminarlo. Sin ese límite, sin la observación del interdicto, la humanidad se confunde con la acción del *criminal* o del *loco*, cuyo comportamiento es análogo al del animal. Para Bataille, este es el caso del asesino, quien da muestra de ignorancia o de negligencia con respecto a la prohibición[673]. Esto quiere decir que el ser humano es capaz de llevar a cabo una violencia *no humana*, pese a existir la consciencia. Si bien nuestro autor afirma que *lo que no es consciente, no es humano*, lo cierto es que la razón es condición *sine qua non* de la transgresión, puesto que "el hombre que perdiera el control de la razón, *dejaría de ser un hombre*: sería un loco"[674]. Todo esto es lo que abre el campo de lo *inhumano* accesible también para el ser humano a partir del momento en que se dejan de observar las prohibiciones sobre las cuales se funda el mundo de la razón (volveremos sobre esto).

4

En la medida que el desgarramiento en que consiste la transgresión aleja al ser humano del animal y del criminal, como así también del encadenamiento del mundo de la razón, es precisamente a través de ella que Bataille concibe la dignidad del ser humano. Para nuestro autor,

> [p]or grande que sea la degradación de un hombre, éste ciertamente nunca es, como el animal, una simple cosa. Conserva siempre una dignidad, una nobleza fundamental, y propiamente una verdad sagrada, que lo afirma como irreductible al uso servil (aun en el mismo momento en que, por abuso, tal uso está practicándose)[675].

[672] Georges Bataille, *L'érotisme* (Paris: Union générale d'éditions, 1965), 55. La cursiva es nuestra.
[673] Ibidem, 77.
[674] Bataille, *Religión surrealista*, 27. Las cursivas son nuestras.
[675] Bataille, *El erotismo*, 207-208. Las cursivas son nuestras.

La humanidad no se define en la *limitación* del trabajo, sino precisamente en ese cambio de polaridad de lo sagrado que permite el desencadenamiento de su propia existencia. Desde esta perspectiva se entiende que Bataille sostenga que, si "la actividad profana es el medio, y el momento sagrado es el fin: lo divino fue desde el comienzo la significación profunda del hombre"[676]. En términos energéticos, esto quiere decir que la acumulación de fuerzas y energías es sólo un momento previo al gasto sin reserva, a la pérdida pura. La dignidad se encuentra en el gasto, en la pérdida. Dicho de otro modo, la dignidad no se encuentra en la espera pasiva de la muerte, sino en una aceleración del proceso, en el juego que expone la existencia a ella, sin garantías. Desde este punto de vista, la modernidad trajo consigo la desgracia del ser humano a partir del momento en que los rituales que permitían un rejuvenecimiento periódico de la comunidad fueron eliminados.

Sin embargo, para Bataille, no todo está perdido. En la medida que la humanidad ha seguido observando las interdicciones de la que es objeto la violencia, la posibilidad de una transgresión parece ser siempre posible. Toda prohibición "está ahí para ser violada"[677]. Bataille sólo ha podido hacer esta afirmación desde *dentro*, puesto que las prohibiciones *no están impuestas desde fuera*[678], en tanto que obedecen a la *ley del lugar*. En este sentido, la exposición sin garantías a la perdida, a la muerte, en definitiva, supone enfrentar la angustia de lo que hay *afuera*. Como sostiene Caillois,

> [l]a comunidad se ve como encerrada dentro de un recinto imaginario. En el interior del círculo todo es luz, legalidad y armonía, espacio despejado, reglamentado, distribuido […] Más allá se extienden las tinieblas exteriores, el mundo de las emboscadas y de las trampas, que no reconoce ley ni autoridad, y de donde sopla una continua amenaza de contaminación, de enfermedad y de perdición[679].

La *fuerza de choque* propia de los elementos heterogéneos es la que permite forzar los límites de aquel recinto imaginario dentro del cual se desarrolla y prospera el mundo de la razón. Es sólo por medio de esta violencia que se abre ese otro mundo, también imaginario, que se proyecta a partir de una puesta en juego sin reservas, en donde el ser humano encontraría su dignidad precisamente a través de aquello que lo deforma. Y con

[676] Bataille, *Lascaux o El nacimiento del Arte*, 95. Las cursivas son nuestras.
[677] Ibidem, 68.
[678] Ibidem, 42-43.
[679] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 52-53.

él, a su mundo. Este mundo es el terreno ignoto del imaginario batailleano, pesadilla que es todo tensión, confusión, donde *sopla una continua amenaza de contaminación, de enfermedad y de perdición*.

TERCERA PARTE
Lo sagrado y lo político

I. El tabú y lo sagrado

1

En una carta enviada el 3 de julio de 1939, Leiris manifiestó a Bataille su preocupación respecto a las *serias faltas* en las que habría incurrido el *Collège de sociologie*. Estas estaban relacionadas, en parte, con la falta de *rigor* en la observación de las *reglas del método* sociológico de Durkheim –"espíritu al que no hemos dejado de referirnos"[680]–, lo que habría tenido como consecuencia el desarrollo de "trabajo[s] a partir de conceptos mal definidos, comparaciones entre hechos tomados de sociedades de características profundamente diferentes, etc."[681] En su misiva, Leiris confesó,

> [a]unque yo no ignore en absoluto la importancia de lo sagrado en los fenómenos sociales y lo que tiene de vital para nosotros, considero que subrayar la función de este tipo de hechos hasta el punto que lo hemos hecho *–hasta casi convertir lo sagrado en el único principio de explicación–* está en contradicción con las adquisiciones de la sociología moderna y, especialmente, con el concepto maussiano de 'fenómeno total'[682].

Bataille hizo pública su respuesta en la última sesión del *Collège*, el día martes 4 de Julio de 1939, en una conferencia titulada precisamente "Le collège de sociologie". En dicha ocasión, sostuvo,

> Leiris nos reprocha que no nos parezcamos más a los *sabios* a cuyas enseñanzas nos referimos. Leiris cree que no seguimos las reglas del método sociológico de Durkheim y que la parte que concedemos a lo sagrado no es conforme a la doctrina del fenómeno total de Mauss[683].

[680] Bataille, *Obras escogidas*, 521.
[681] Idem.
[682] Ibidem, 521-522. Las cursivas son nuestras.
[683] Bataille, *Obras escogidas*, 448.

Sin embargo, pese a haberle dado un espacio en su intervención, Bataille restó importancia a la crítica de Leiris, aunque sin desestimarla. Esto porque, de acuerdo a nuestro autor, lo que era puesto en cuestión no eran los fundamentos del colectivo, sino sólo *las formas de la actividad* que el *Collège* llevaba a cabo. Lo que le interesaba a Bataille no era, ciertamente, la fidelidad a métodos ni doctrinas, a los que consideraba como *inevitables obstáculos*, sino "los modos de libertad necesarios para el desarrollo de un intento todavía poco seguro de sí mismo"[684], como lo era el del colectivo. Las reservas de Leiris ligadas a la figura del *sabio* hacían referencia a la necesidad de llevar a cabo una aproximación ortodoxa, mas no por ello menos crítica, al método y a los conceptos establecidos por la sociología francesa de la época. Pero, como se pregunta Michel Surya, "¿Era el Collège una sociedad de sabios? Los tres [Bataille, Leiris, Caillois] habían convenido de antemano que no"[685].

En su presentación, y a título propio, Bataille intentó dar cuenta de la función del *Collège de sociologie* de cara a lo que consideró la *actual crisis* de la cultura occidental moderna, la cual consideraba asociada a la desaparición de las instituciones religiosas y a la consecuente descomposición social, a la que hemos hecho referencia anteriormente. En este contexto, uno de los propósitos del *Collège* era precisamente "mostrar cómo se compone *la unidad comunal, es decir la fuerza*"[686], lo que suponía, para el colectivo, un desencadenamiento de energía que definía la naturaleza de lo sagrado. Pero esto era precisamente lo que Leiris reclamaba. Pues, si los *hechos totales sociales* para Mauss estaban dotados, según la expresión de Claude Levi-Strauss, "de un significado a la vez social y religioso, mágico y económico, utilitario y sentimental, jurídico y moral"[687], el problema que Leiris había identificado era la reducción de los fenómenos colectivos a la experiencia de lo sagrado, es decir, a lo que tanto Bataille como Caillois entendía como un *mundo de energías*.

2

En su libro *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, publicado en 1995, Giorgio Agamben dirige una crítica a Bataille en cierta medida similar a la de Leiris, pero referida a otro ámbito. Si Leiris estuvo en desacuerdo con hacer del fenómeno colectivo un asunto exclusivamente sagrado, lo que Agamben critica es la reducción de la noción de lo

[684] Idem.
[685] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 317.
[686] Bataille, *Obras escogidas*, 449. Las cursivas son nuestras.
[687] Bataille, *El erotismo*, 211.

sagrado a un fenómeno exclusivamente religioso –cuyo modelo habría sido dado por la noción de *tabú*–. Esto en circunstancias que el origen de lo sagrado remite a un fenómeno biopolítico de poder que configura las relaciones que se establecen dentro del espacio social. Para el filósofo italiano, esta identificación sería resultado de una malinterpretación que no se encontraba presente sólo en la obra de nuestro autor. Se habría tratado, más bien, de un lugar común entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, específicamente dentro de un contexto histórico y cultural en que la sociedad occidental *había perdido* toda relación con su tradición religiosa. En esta retirada de lo religioso, la noción etnográfica de *tabú*, explica Agamben, dejó el ámbito de las culturas primitivas y fue incorporada como punto de partida que marcó "decisivamente con su ambigüedad la experiencia occidental de lo sagrado"[688].

Para Agamben, el punto de partida decisivo de aquella malinterpretación fue el trabajo de Robertson Smith, *Lectures on the religión of the Semites*, publicado en 1889, al cual ya hemos aludido a propósito de lo expuesto por Caillois en *El hombre y lo* sagrado. En su texto, el filósofo italiano recoge la siguiente cita de Smith,

> [e]n muchas sociedades salvajes no hay una clara línea de demarcación entre las dos especies de tabú [los que se corresponden con "las reglas de santidad que protegen la inviolabilidad de los ídolos" y los relacionados a "las reglas sobre la impureza"] y muchas veces, incluso en pueblos más desarrollados, *la noción de santidad y la de impureza se tocan*[689].

De acuerdo a lo que señala Agamben, Smith sostuvo "la imposibilidad de 'separar del sistema del tabú la doctrina semítica de lo santo y la impureza'"[690], por lo que consideró lícito hablar de la "potencia ambigua de lo sagrado"[691]. Una de las pruebas de esta *potencia ambigua* podría ser identificada en la costumbre judía del *bando*, a través de la cual, señala Smith, "el pecador impío, o bien los enemigos de la comunidad y de su Dios se entregaban a una destrucción total"[692]. Sin embargo, agrega el mismo autor, en la medida que la noción de *bando* refiere también a "una forma de consagración a la

[688] Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2018), 120.
[689] Citado en Idem.
[690] Ibidem, 121.
[691] Idem.
[692] Citado en Idem.

divinidad, el verbo 'bandire' suele también ser traducido como 'consagrar'"[693]. A partir de esto, Smith concluye que dicho concepto "se vuelve efectivo por el temor a penas sobre naturales […] y, como en el tabú, el peligro que implicaba era contagioso"[694].

Para Agamben, esta identificación del bando con el tabú, que la etnología de la época había definido como "augusto y maldito, digno de veneración y horroroso"[695], fue determinante en la génesis de lo que denomina *la doctrina de la ambigüedad de lo sagrado*. Esto porque es a partir de aquí que el carácter ambiguo del tabú había sido incorporado en la concepción de lo sagrado como si se tratara de un atributo propio. Lo interesante desde nuestro punto de vista, y que Agamben no señala, es que aquello que el tabú aportó a lo sagrado no era otra cosa que el aspecto *energético* del fenómeno religioso, es decir tanto su carácter ambiguo o de tensión, como su capacidad de contagio (volveremos sobre esto).

Lo que destaca Agamben es que esta concepción errada de lo sagrado propuesta por Smith habría sido un referente de base para una serie de trabajos posteriores desarrollados tanto dentro como fuera de los estudios etnográficos. En este ultimo caso, el autor destaca el ya citado *Tótem y tabú*, publicado en 1913, sobre el cual el trabajo de Smith habría ejercido *una influencia determinante*[696], como sostuvo el propio Freud. Al aludir al origen polinésico de la palabra *tabú*, Freud reconoce la imposibilidad de acceder al sentido original que dicho concepto habría tenido dentro de su cultura. Sin embargo, pese a señalar el carácter inaccesible de su sentido para la cultura occidental, inmediatamente después agrega que la noción de tabú "era corriente aun entre los antiguos romanos; su «*sacer*» era lo mismo que el «tabú» de los polinesios"[697]. Sin desarrollar esta identificación, sobre la cual se basa la critica de Agamben, Freud termina por cerrar el asunto señalando, en la misma línea que Smith, que, *para nosotros*, el tabú posee "dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice «sagrado», «santificado», y, por otra, «ominoso», «peligroso», «prohibido», «impuro»."[698]. Y agrega, más adelante, "[n]uestra

[693] Citado en Idem.
[694] Citado en Idem.
[695] Ibidem, 115.
[696] Ibidem, 119.
[697] Sigmund Freud, *Obras Completas*. *Volumen 13 (1913-14)* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991), 27.
[698] Idem.

expresión compuesta «horror sagrado» equivaldría en muchos casos al sentido del tabú."[699].

3

Para Freud,

> [l]a fuente del tabú es atribuida a una peculiar fuerza ensalmadora inherente a personas y espíritus, y que desde estos puede contagiarse a objetos inanimados. 'Las personas o cosas tabú pueden compararse a unos objetos cargados con electricidad; son la sede de una fuerza temible que se comunica por contacto y libera dañinos efectos si el organismo que provoca la descarga es demasiado débil para contrarrestarlos […]'[700].

La concepción de Freud del tabú en términos de energía y contagio supone al menos dos aspectos que nosotros hemos reconocido en la experiencia de lo sagrado. Por un lado, la existencia de una *fuerza mágica* que es propia de ciertos objetos y personas que puede ser desencadenada y, por el otro lado, la *comunicación* de aquella fuerza, lo que supone, a su vez, un conjunto de individuos que son susceptibles al contagio. En la cita, Freud pone el énfasis no sólo en la posibilidad de un desencadenamiento de aquella fuerza, sino también en su carácter *terrible*, que es precisamente lo que justifica la *necesidad* de establecer prohibiciones que impidan su libre movimiento. Para el autor, todas las prohibiciones reposarían sobre una única teoría, la existencia de determinadas personas o cosas que poseen "una fuerza peligrosa que, casi al modo de una infección, se contagiara por contacto con el objeto cargado"[701]. En este sentido, frente al peligro de *contagio*, que se propaga como un movimiento eléctrico, las prohibiciones funcionarán como un *elemento de control* del flujo energético, al modo de un interruptor que *abre y cierra* el circuito eléctrico.

Desde este punto de vista, y a partir de la información ofrecida por la etnología de su época, Freud se interesó en el hecho que los *pueblos antiguos*, pese a haber sido conscientes del riesgo asociado a la *fuerza mágica*, adoptaron una *actitud ambivalente* frente a sus prohibiciones tabú. Señala que, "en lo inconsciente nada les gustaría más que

[699] Idem
[700] Ibidem, 29
[701] Ibidem, 30

violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer."[702].

Con estos antecedentes, Freud abordó una serie de casos clínicos que le permitieron reconocer una *tendencia análoga* – sin llegar a identificarla de manera absoluta[703] – entre lo que sucedía con estos pueblos primitivos y aquello que observaba en sus pacientes, específicamente en los casos de neurosis obsesiva. Esta relación la desarrolló específicamente a través de un caso de *délire de toucher*, que se estructuraba a partir de la misma *actitud ambivalente* de los pueblos primitivos frente al tabú.

> He aquí el historial de un caso típico de angustia de contacto: al comienzo, en la primerísima infancia, se exteriorizó un intenso placer de contacto cuya meta estaba mucho más especializada de lo que uno se inclinaría a esperar. Pronto una prohibición contrarió *desde afuera* ese placer; la prohibición, justamente, de realizar ese contacto [Ambos, placer y prohibición, se referían al contacto con los genitales propios]. Ella fue aceptada, pues podía apoyarse en poderosas fuerzas internas; [En el vínculo con las personas amadas, que promulgaron la prohibición.] demostró ser más potente que la pulsión que quería exteriorizarse en el contacto. Pero a consecuencia de la constitución psíquica primitiva del niño, la prohibición no consiguió cancelar a la pulsión. El resultado fue sólo reprimir {esforzar al desalojo} a la pulsión —al placer en el contacto— y desterrarla a lo inconciente[704].

Para Freud, tal como ocurre con el hombre primitivo, el niño adopta una actitud ambivalente frente al acto prohibido, puesto que "[q]uiere realizar una y otra vez esa acción —el contacto— [ve en ella el máximo goce, mas no tiene permitido realizarla], pero al mismo tiempo aborrece de ella"[705]. En este caso, mientras la prohibición que es impuesta al niño es *claramente consciente*, la *tendencia prohibida* sigue operando de

[702] Ibidem, 39.
[703] "La naturaleza gusta de emplear formas idénticas a través de los más diversos nexos biológicos; por ejemplo, las mismas en las formaciones coralinas y en ciertas plantas, y aun, más allá todavía, en ciertos cristales o en determinados precipitados químicos. Sin duda sería prematuro y poco promisorio fundar en estas concordancias, que se remontan a una comunidad de condiciones mecánicas, inferencias sobre un parentesco interno. Tendremos presente esa advertencia, mas no por la posibilidad señalada dejaremos de emprender la comparación que nos hemos propuesto". Ibidem, 34-35.
[704] Ibidem, pp. 36-37. Las citas entre corchetes corresponden al contenido de las respectivas notas al pie. Las cursivas son nuestras.
[705] Ibidem, 37.

manera *completamente inconsciente*. Por esta razón, el impulso no desaparece, sino que se va desplazando. Consecuentemente, el *acto prohibido* también se desplaza y "migra también y se extiende a las nuevas metas de la moción proscrita. A cada nuevo empuje de la libido reprimida, la prohibición responde haciéndose más severa."[706].

A este respecto, Bataille, quien de acuerdo al registro de préstamos a la *Bibliothèque National* solicitó *Tótem y tabú* en 1923[707], adoptó una posición más bien crítica frente a Freud. Considerando como *superficial* los conocimientos que el neurólogo tuvo de los datos etnográficos de su época, Bataille sostuvo que "Freud fundamentó su interpretación de lo prohibido sobre la necesidad primitiva de oponer una barrera protectora al exceso de unos deseos referidos a objetos de evidente debilidad"[708]. Esto quiere decir que, para Bataille, lo que el neurólogo estableció es que el tabú se establece *en oposición* a un deseo *ya* presente. Por esta razón, agrega nuestro autor, cuando Freud "habla de la prohibición que se opone al contacto del cadáver, debe representarse el tabú que protegía al muerto refiriéndolo al deseo que otros tenían de comérselo"[709]. Sin embargo, lo que Bataille sostiene es que las prohibiciones no se reducen sólo a ser una consecuencia del deseo, sino que también operan como *creadoras de deseo*[710]. Esto es lo que ocurriría con el *canibalismo sagrado*, al que nuestro autor considera como "el ejemplo elemental de la prohibición creadora de deseo; que sea prohibida no le da otro sabor a la carne, pero ésa es la razón por la que el 'piadoso' caníbal la consume"[711]. En este caso, lo que se lleva a cabo es la *creación paradójica del valor de atracción* a través de lo prohibido[712].

Lo central de todo esto es que, para Bataille, el deseo que se apodera del *caníbal sagrado* "no se refiere aquí al objeto anhelado por un animal indiferente: el objeto es 'prohibido', es sagrado; y lo que designó para el deseo es precisamente *la prohibición que pesa sobre él*"[713]. De lo que se trata, por tanto, no es tanto del objeto en tanto que realidad *dada*, natural, sino como *objeto prohibido*, lo que supone la consciencia al menos oscura de la

[706] Ibidem, 38.
[707] Dentro del listado de libros pedidos por Bataille en la Bibliothèque National, figuran *Introduction à la psychoanalyse* (10 de febrero de 1923) y *Tótem y tabú* (en dos ocasiones, 9 de mayo y el 4 de junio de 1927). Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome XII* (Paris: Gallimard, 1988), 565-566. Durante estos años, que comprenden también la primera mitad de la década de 1930, el propio Bataille sostuvo haberle leído el trabajo de Freud *avec assez de persistance*. Georges Bataille, *Œuvres Complètes, Tome VIII* (Paris: Gallimard, 1976), 562.
[708] Bataille, *El erotismo*, 75.
[709] Idem.
[710] Ibidem, 76.
[711] Idem.
[712] Idem.
[713] Idem. Las cursivas son nuestras.

prohibición *universal e informe* que opera a la base. Lo que es puesto en juego, aquí, no es un deseo animal, sino un *deseo humano*, *antropogénico*, que responde a *la necesidad que todo hombre tiene de demostrarse a sí mismo* que se encuentra más allá de la angustia.

Para Agamben, la particularidad de *Tótem y tabú* dentro de esta historia de identificación de lo sagrado y el tabú es que presenta por primera vez una *verdadera teoría de la ambivalencia*, la cual habría encontrado sus bases no sólo en la antropología y la psicología, sino también en la lingüística. En este último caso, explica el autor, a partir de la lectura realizada en 1910 del ensayo de K. Abel, "El sentido contradictorio de las palabras originarias", Freud tuvo contacto con una serie de *palabras de sentido opuesto*, dentro de las cuales se encontraba el término latino *sacer*, entendido como *santo y maldito*, lo que habría reforzado su concepción *ambigua* de dicho concepto. Todo esto habría llevado a Freud a sostener que la noción de tabú no entrañaba una separación de los conceptos de *sagrado* e *impuro*, sino que se trataba más bien de un concepto ambiguo que sólo "bajo ulteriores circunstancias fue siendo sustituida por una diferenciación, a consecuencia de la cual se estableció la antítesis que luego presentan entre sí"[714].

En *El erotismo*, pese a las diferencias a las que hemos aludido anteriormente, Bataille señala en una línea similar a lo propuesto por Freud que, si bien en un primer momento "[l]o puro y lo impuro componían el conjunto de la esfera sagrada"[715], a partir del desarrollo del cristianismo la impureza que le estaba asociada habría sido *rechazada*. Esto en la medida que "[r]echazó la culpabilidad, agrega el autor, sin la cual lo sagrado no es concebible, pues sólo violar la prohibición abre su acceso[716]. Dicho de otro modo, el cristianismo anuló la ambigüedad de lo sagrado al rechazar sus elementos *izquierdos*. Visto desde la *dialéctica de lo sagrado*, propuesta por Caillois, si la *escisión sagrada* diferenciaba las dos fuerzas contradictorias presentes en lo sagrado, lo que se perdió con el cristianismo fue el momento posterior en que cada una de esas fuerzas recobraban su ambigüedad. En este sentido, si esta dialéctica permite una diferenciación de lo sagrado, el cristianismo suprimió esa dialéctica, la volvió inoperativa. De esta manera, los límites de lo sagrado fueron definidos a partir de una expulsión de *la impureza, la mancilla, la culpabilidad*[717], las cuales habrían sido remitidas al terreno de lo profano. Vistas las cosas desde esta perspectiva, cobra sentido que Bataille se haya interesado en redefinir lo

[714] Freud, *Tótem y Tabú,* 36.
[715] Ibidem, 127.
[716] Idem.
[717] Idem.

sagrado a partir de lo heterogéneo, es decir de *todo cuanto rechaza la sociedad homogénea*, sea como desecho o como valor superior trascendente, puesto que ello suponía la reincorporación de todo aquello que el cristianismo habría rechazado.

II. Agamben sobre lo sagrado

1

Como adelantábamos anteriormente, en su libro *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Agamben sostuvo que aquello que se encontraba en el origen de la noción de *sagrado* no era una experiencia religiosa, ni mucho menos la *ambigüedad* que la etnografía atribuía a la experiencia primitiva del tabú. Se trataba, más bien, de aquello que llamó una *doble excepción*, la cual habría sido formulada por primera vez dentro del derecho romano arcaico. Cuenta de esto daría el tratado *Sobre el significado de las palabras*, de Sexto Pompeyo Festo, que Agamben cita, donde se ofrece información tanto de la etimología de palabras latinas como de la historia, la política y la religión de Roma en sus primeros siglos. En su tratado, comenta Agamben, "Festo conserva la memoria de una figura del derecho romano arcaico en la que por primera vez el carácter de la sacralidad se liga a una vida humana como tal"[718]. Esta figura es la del *Homo sacer*, que Festo describe como "aquel que el pueblo ha juzgado por un delito; y no es lícito sacrificarlo, pero el que lo mata, no será condenado por homicidio […] De aquí surge que suele llamarse sagrado a un hombre malo o impuro"[719]. Es por esto que Agamben afirmará que aquello que constituye la *especificidad* del *homo sacer* es "la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio"[720], es decir ser sustraído de las formas sancionadas del derecho humano y del derecho divino, lo que lo sitúa en un estado de completa exposición a la violencia[721]. Es por esta razón que Agamben sostiene que lo sagrado es fundamentalmente un *fenómeno político-jurídico* al que alude la acepción más antigua del término *sacer*, y no la "supuesta ambivalencia de la categoría religiosa genérica de lo sagrado"[722].

[718] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 113.
[719] Idem.
[720] Ibidem, 116.
[721] Ibidem, 131.
[722] Ibidem, 127.

De acuerdo a Steven DeCaroli, dentro del pensamiento de Agamben "the sacred is not primarily a religious concept, but a juridical one […] drawn directly from ancient Roman jurisprudence"[723]. Esto quiere decir que lo sagrado no guardaría relación en su origen con una experiencia de lo divino, sino más bien con la *biopolítica,* concepto que Agamben toma del pensamiento Michel Foucault y que refiere a "la implicación de la vida biológica del hombre en los mecanismos y dispositivos del poder"[724]. De acuerdo a lo que señalan Hernán Borisonik y Fernando Beresñak, es a partir de este momento que dentro del pensamiento foucaultiano "[l]a vida y la muerte se revelan, entonces, ya no como conceptos científicos o naturales, sino políticos, que, como tales, se encuentran sujetos a decisiones arbitrarias"[725]. Sin embargo, Agamben toma distancia de Foucault a este respecto, pues amplía los límites de la noción de biopolítica retrotrayéndolos al origen de la política misma. De acuerdo a lo que el propio filósofo italiano expone, Foucault situó la biopolítica en *los umbrales de la época moderna*, es decir cuando "la vida natural comienza […] a ser incluida en los mecanismos y en los cálculos del poder estatal"[726]. Esto quiere decir, por tanto, que para Foucault fue sólo a partir de la modernidad que "la política se transforma en *biopolítica*"[727]. Para Agamben, en cambio,

> las implicaciones de la vida desnuda en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano.* En este sentido, la biopolítica es tan antigua como la excepción soberana. Poniendo la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace más que volver a iluminar el vínculo secreto que une el poder a la vida desnuda, vinculándose de este modo (según una fuerte correspondencia entre lo moderno y lo arcaico que se pude encontrar en los ámbitos más diversos) con el más inmemorial de los *arcana imperii* [secretos del poder][728].

[723] Alex Murray y Jessica Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 169-170.
[724] Hernán Borisonik y Fernando Beresñak, "Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política", *Astrolabio*. *Revista internacional de filosofía*, no. 13 (2012): 82-90, https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/256227.
[725] Idem.
[726] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 13.
[727] Idem.
[728] Ibidem, 18-19.

De acuerdo a lo que sostiene Arne De Boever, dentro del pensamiento de Agamben, el *Homo sacer* es la figura paradigmática de *vida desnuda*[729]. Para el autor, aquella figura no sería "neither *zoe* nor *bios*, bare life is a life stripped of its form of life"[730]. Esto la llevaría a cumplir "la función de umbral de articulación entre zoe y bíos, [es decir, entre] vida natural y vida políticamente calificada"[731] dentro de lo que Agamben denomina *la máquina jurídico-política de Occidente*. Esto quiere decir que la noción de *Homo sacer* no se identifica completamente con "el simple hecho de vivir común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses)"[732], que corresponde a la definición dada por Agamben al término griego *zoe*. Como señala DeCaroli, la principal diferencia entre *zoe* y *bios* consiste en que "[n]atural life is life entirely without relation to law, whereas bare life is life *excluded* from law: not an original state, but the condition of having been stripped of every legal quality"[733]. Al respecto, en *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, publicado en 2015, Agamben señala,

> [e]s importante no confundir la vida desnuda con la vida natural. A través de su división y de su captura en el dispositivo de la excepción, la vida asume la forma de la vida desnuda, de una vida que ha sido, pues, escindida y separada de su forma. Es en este sentido que debe entenderse, al final de *Homo sacer I*, la tesis según la cual 'la prestación fundamental del poder soberano es la producción de la vida desnuda como elemento político originario'[734].

Es por esta *exclusión* que el *Homo sacer* tampoco puede ser identificado completamente con la noción de *bíos*, "que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo"[735], en oposición a "la vida en general" o a "la vida natural reproductiva"[736] a la que refiere a la noción de *zoe*. Esto en la medida que, propiamente, no pertenece a un grupo sino en tanto que *excluido*, tanto del ámbito religioso, pues no es lícito sacrificarlo, como *abandonado* del ámbito jurídico, pues puede ser matado sin que ello implique un delito. En concreto, para Agamben, "*sacer* significa simplemente una vida que *se puede*

[729] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 30.
[730] Idem.
[731] Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2017), 470.
[732] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 11.
[733] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 170.
[734] Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2* (Op. Cit.), p. 470.
[735] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 11.
[736] Ibidem, 168.

matar"[737], "una vida que se puede matar absolutamente, objeto de una violencia que excede tanto la esfera del derecho como la del sacrificio"[738].

2

Esta situación paradójica en la que es producido el cuerpo *biopolítico* de la *vida desnuda*, a partir de lo que Agamben entiende como una *inclusión exclusiva*[739], es la manifestación de una violencia que tiene lugar dentro de una "*zona anterior* a la distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo religioso y lo jurídico"[740]. Este terreno el autor lo entiende como el espacio de "la decisión soberana, que suspende la ley en el estado de excepción, implicando en él a la vida desnuda"[741]. Es aquí donde se lleva a cabo *la politización de la vida humana* a través "del abandono a un poder incondicionado de muerte"[742].

Por medio del *estado de excepción*, sostiene Agamben,

> aquello que es excluido no por ello pierde toda relación con la norma; al contrario, la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de la suspensión […] El estado de excepción, entonces, no es el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de su suspensión[743].

A partir de la conformación del estado de excepción, lo que se establece no es una división entre dos mundos, sino la configuración completa del mundo humano, dentro del cual tiene lugar la diferenciación entre lo *sagrado* y *profano*. Es en este sentido que el espacio de la violencia abierto por el poder soberano se presenta como una *zona anterior* a lo religioso. Lo que destaca el filósofo italiano es que el estado de excepción y la *producción del cuerpo político*, que es el Homo sacer, es simultánea y son ambas consecuencias de la acción del soberano[744]. Esto quiere decir que, para Agamben, *la soberanía*, identificada con el poder soberano, y *lo sagrado*, identificado con la figura del *homo sacer* o *vida desnuda*, se encuentran íntimamente relacionados al ser un resultado simultáneo de una misma imposición biopolítica.

---

[737] Ibidem, 136.
[738] Idem.
[739] Ibidem, 165.
[740] Ibidem, 117. Las cursivas son nuestras
[741] Ibidem, 131.
[742] Ibidem, 142.
[743] Ibidem, 35.
[744] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 172.

De acuerdo a lo que señala Matías Saidel, la *nuda vida*

> sería una vida ligada a un poder de muerte que la acecha y la conserva provisoriamente, pero al mismo tiempo la producción de la nuda vida es el fundamento oculto de ese bio-poder […] El estado de excepción se revelaría como el fundamento oculto del poder político y *la nuda vida aparece como el lugar de organización del poder estatal y de la emancipación de él*[745].

De acuerdo a esto, la relación que se establece entre la *vida desnuda* y el soberano es de una *simetría inversa*, precisa Matías Saidel[746], pues mientras el soberano es aquel "respecto al cual todos los hombres son potencialmente *homines sacri*"[747], el *homo sacer*, por su parte, "es aquel respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos"[748]. Dicho de otro modo, a pesar de que la *vida desnuda* sea el *fundamento oculto* del poder soberano, la fuerza que es puesta en juego dentro de esta relación es *unidireccional*. Se trata de una *simetría inversa* pues sólo la *vida desnuda* es puesta en una relación de bando, y no el soberano, es decir de abandono a un poder absoluto de muerte[749]. Para Agamben, aquel que es puesto en esta relación no sólo es dejado *fuera de la ley y es indiferente a ella*, sino que también es "*abandonado* por ella, es decir fue expuesto y puesto en riesgo"[750]. Para De Boever, dentro de este *estado de excepción*,

> life is internally excluded in the space that is supposed to guarantee its protection; it is reduced to bare life. This is the biopolitical […] logic of sovereignty, which Agamben equates to the logic of abandonment or ban, and which, he argues, permeates the history of Western democracy, from Ancient times until the present[751].

[745] Matías Saidel, "La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito", *Fragmentos de filosofía*, no. 12 (2014): 83-108.
[746] Idem.
[747] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 134.
[748] Idem.
[749] Saidel, "La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito", 83-108.
[750] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 53.
[751] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 181.

De ahí que Agamben sostenga que

> [l]a sacralidad de la vida que hoy se pretende hacer valer contra el poder soberano como un derecho humano absolutamente fundamental, en origen expresa en cambio la sujeción de la vida a un poder de muerte, su exposición irreparable en *una relación de abandono*[752].

3

Lo que nos parece interesante aquí es que esta *relación simétrica inversa* es descrita por Agamben en términos de fuerza. Para el autor, "[e]l bando es precisamente *la fuerza –a la vez atractiva y repulsiva– que liga* los dos polos de la excepción soberana: la vida desnuda y el poder, el *homo sacer* y el soberano"[753]. Si el *Homo sacer* se encuentra *expuesto a la violencia*, la posición del *soberano* será *paradójica* en la medida que *está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico*. En otras palabras, "al tener poder legal de suspender la validez de la ley, el soberano se coloca legalmente fuera de la ley"[754]. Como señala De Boever, lo que expresa esta *paradoja de la soberanía* es que, "taking up an inside/outside position with respect to the law that is similar to how a god relates to his creation, the sovereign, 'who [is] outside the law', can 'declare that there is nothing outside the law'"[755].

Considerando lo dicho anteriormente respecto a la energía, se podría pensar que la *fuerza* a la que Agamben se refiere se trataría de una *fuerza ambigua*, en tanto que es, *a la vez*, una fuerza *atractiva y repulsiva*. Sin embargo, si seguimos bien al autor, esta aparente ambigüedad se disuelve pues "[l]a soberanía sería intrínsecamente biopolítica y el estado de excepción en el que la ley se aplica desaplicándose configuraría su esencia"[756]. Esto quiere decir que los momentos de atracción y repulsión estarían subsumidos dentro de una lógica de apropiación, de control, de una dialéctica en que la fuerza puesta en juego se proyecta hacia un fin determinado. Como indicábamos anteriormente, la relación de fuerza entre la vida nuda y el soberano es de una simetría inversa, lo que supone el sentido unidireccional de la fuerza.

---

[752] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 132. Las cursivas son nuestras.
[753] Ibidem, 171. Las primeras cursivas son nuestras.
[754] Ibidem, 31.
[755] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 180-181.
[756] Saidel, "La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito", 83-108.

Con esto a la vista, se entiende que la *atracción* de la que aquí se trata no podría ser entendida en términos de *fascinación*, sino como una incorporación forzada de la *vida natural* dentro de una *relación de bando*, que tiene lugar en la *zona anterior a la distinción entre lo sagrado y lo profano*. Esto quiere decir que lo que está a la base no es en ningún caso un momento de participación, de comunicación o de contagio que no respeta jerarquías, como sucede dentro del pensamiento batailleano. Se trataría, más bien, del establecimiento de un espacio de control que se sostiene precisamente en la diferencia entre el soberano y la *vida desnuda*. De igual modo, el *rechazo* no sería el gesto de distanciamiento asociado a una emoción vivida por el *homo sacer* –por más que esto puede ser efectivo de cara al poder que lo domina–, sino una actitud que es más bien articulada por el soberano bajo la forma de una *exclusión inclusiva*, es decir bajo la forma de la *excepción.* Para Agamben, "[l]o que ha sido puesto en bando se entrega a la propia separación y, a la vez, queda a merced de quien lo abandona, a la vez excluido e incluido, apartado y al mismo tiempo capturado[757]. Así, al estar *dentro y fuera* de la ley, el soberano no participa de este juego de fuerzas, sólo lo impone.

III. Crítica a Bataille

1

Para Agamben,

> la sacralidad es más bien la forma originaria en que la vida desnuda está implicada en el orden jurídico-político, y el sintagma *homo sacer* nombra algo así como la relación 'política' originaria, es decir, la vida que, en una exclusión inclusiva, hace de referente de la decisión soberana. La vida es sagrada sólo en tanto está presa en la excepción soberana y la raíz de los equívocos que en nuestro tiempo han marcado tanto los estudios sobre lo sagrado como sobre la soberanía está en haber confundido un fenómeno jurídico-religioso (la insacrificable posibilidad de recibir la muerte que tiene el *homo sacer*) con un fenómeno genuinamente religioso. *Sacer esto* no es una fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *unheimlich* de algo, es decir, a la vez augusto y abyecto: al contrario, es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano[758].

[757] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 169. Las cursivas son nuestras.
[758] Ibidem, 134-135.

Lo que la investigación de Agamben arrojó como resultado no es sólo una tergiversación de la noción de lo sagrado, reducido a una forma *genuinamente religiosa* en detrimento de su aspecto biopolítico, sino también una malinterpretación de la noción de soberanía. Esto en la medida que aquello que fue confundido, como sostiene el autor, fue *el fenómeno jurídico-religioso*, es decir la *relación* entre ambas partes. Como indicábamos anteriormente, para Agamben, el pensamiento batailleano se enmarca precisamente dentro de una tradición que malinterpretó lo sagrado, y por tanto la soberanía, entendiéndola desde una perspectiva puramente religiosa. El filósofo italiano sostiene que Bataille es *un pensador de la soberanía*[759], cuya obra aborda *con toda evidencia* lo que él mismo entiende como la "vida desnuda (o vida sagrada) que, en la relación de bando, constituye el referente inmediato de la soberanía"[760]. En este sentido, Agamben consideró como un *intento ejemplar* el trabajo de Bataille, quien habría buscado reivindicar la *experiencia radical* de la *vida desnuda* a partir de su identificación con la soberanía, o más precisamente, "hacer valer la propia vida desnuda como figura soberana"[761].

Sin embargo, afirma Agamben, el problema es que

> Bataille confunde de inmediato el cuerpo político del hombre sagrado [*homo sacer*] (que se puede matar absolutamente y es insacrificable) inscripto en la *lógica de la excepción* con el prestigio del cuerpo sacrificial que, en cambio, se define por la *lógica de la transgresión*. Bataille tiene el mérito de haber vuelto a sacar a la luz, aunque sea de modo inconsciente, el nexo entre la vida desnuda y la soberanía, pero en él la vida queda completamente capturada en el círculo ambiguo de lo sagrado[762].

Dicho de otro modo, para Bataille, tanto la *vida desnuda* como la *soberanía* lograban identificarse en la experiencia del sacrificio, pero sólo en la medida que la fuerza que era puesta en juego no era unidireccional, sino que era *desencadenada*, lo que significa que se comportaba tal como la energía sobre la pirámide batailleana, en todas direcciones y sin respetar jerarquías. Si bien Bataille buscó de esta manera *hacer valer* la *vida desnuda como figura soberana*, la confusión que señala Agamben llevó a nuestro autor a realizar

[759] Ibidem, 82.
[760] Ibidem, 173.
[761] Idem.
[762] Ibidem, 174. Las cursivas son nuestras.

una *doble inscripción* de la *vida desnuda*, tanto en la esfera de lo sagrado como en aquella de la interioridad del sujeto. Dentro del pensamiento batailleano, señala Agamben,

> la experiencia de esta vida por un lado se inscribe en la esfera de lo sagrado que malinterpreta según los esquemas dominantes de la antropología de la época (retomados por su amigo Caillois, como algo originariamente ambivalente, puro e inmundo, repugnante y fascinante) y por otro lado, se inscribe en la interioridad del sujeto, a la que se le da siempre en instantes privilegiados y milagrosos. En ambos casos, en el sacrificio ritual o en el exceso individual, para él la vida soberana se define a través de la transgresión instantánea de la prohibición de matar[763].

En esta misma línea se puede entender lo expuesto Jean-Luc Nancy respecto a la *obsesión de Occidente* por el sacrificio, de la cual el pensamiento batailleano también formaría parte. Para el autor, todo esto tiene lugar en una época en que Occidente habría sido es *incapaz* "de comprender la significación propia del sacrificio antiguo, *en su propio contexto*"[764]. Siendo una experiencia inaccesible, la pretendida comprensión no sería otra cosa que una *inscripción* de sentido, de tal manera que la palabra *sacrificio* no habría hecho más que "recubrir la significación de otras palabras anteriores, e instaurar una nueva significación, que tiende a abolir o a sublimar las precedentes"[765]. Todo esto, afirma Nancy, para responder a ese vacío, a eso que Occidente *no sabe*.

La perspectiva desde la cual ese *nuevo sentido* es instaurado responde a lo que Nancy denomina *economismo*[766], lo que supone una *dialectización del sacrificio*. Esto quiere decir que cada vez que el ser humano lleva a cabo este acto no hace más que situarlo dentro de una dialéctica. Así, el sacrificio se vuelve útil. Para Nancy, el mismo gesto puede ser identificado en Hegel, quien "reencuentra para el Estado el valor pleno del sacrificio guerrero", y en Nietzsche, quien "comprende a veces la historia como la necesidad de sacrificar generaciones enteras, para resaltar 'por este sacrificio' (…) el sentimiento general de la *potencia* humana"[767]. Pero también en el nazismo. Siguiendo

[763] Idem.
[764] Nancy, *Un pensamiento finito*, 62.
[765] Ibidem, 50. Esta inscripción de un *sentido* es análoga a la que pretende responder por el sentido de *lo real*, que desarrollamos en la primera parte de este trabajo.
[766] "El economismo es el cuadro general de representación en el cual el Occidente toma *a priori* todo el sacrificio antiguo". Ibidem, 61.
[767] Ibidem, 59.

las palabras pronunciadas por Himmler en 1943, quien entendió el aniquilamiento del pueblo judío como un "deber para con nuestro pueblo […] el más difícil de los deberes por amor a nuestro pueblo"[768], Nancy sostiene que, a pesar de que en su discurso Himmler no haga alusión a la palabra *sacrificio*, desde esta lógica de dialectización sería "el SS, o el ario, quien retira, quien absorbe en él toda la potencia y todo el fruto del sacrificio, hasta el secreto: es ya él mismo, en su ser, el secreto sacrificial"[769].

Para Nancy, lo que Occidente lleva a cabo es una *ruptura mimética*, en la medida que el *sacrificio primitivo* es superado "por un modo más elevado, más verdadero, de la lógica sacrificial"[770]. Así, lo único que marcaría una continuidad entre el sacrificio primitivo y el occidental sería la fascinación por *la crueldad* que en ella se desata, siendo ésta "la sola verdad pretendida conservada de los antiguos ritos"[771]. Por medio de esta *ruptura mimética* el sacrificio primitivo es *transfigurado*, es decir, "reproducido, hasta cierto punto, en su *forma* (…) pero es reproducido de tal manera que *se revela en él un contenido completamente nuevo*"[772]. Se conserva la *forma cruel*, pero el contenido que se revela no es sino el secreto que esconde esa *verdad pretendida*, que es *el secreto del horror*. Para Nancy, este *horror* no revelaría nada, puesto que se trata de una experiencia que no remite a nada más que a ella misma. Sin embargo, para Occidente, y por tanto para el propio Bataille, sería el punto central de la apropiación, la cual responde a la misma *eficacia* del trabajo. Esta es la "*eficacia infinita de la transgresión y de su crueldad*"[773], afirma Nancy, lo que dentro del contexto nazi, pero no sólo ahí, no es más que el momento cruel que es útil para el *Estado*, para *el sentimiento general de la potencia humana*.

Lo que critica Nancy es que, dentro de este escenario, el pensamiento batailleano presentaría *tres rasgos distintivos* relacionados al sacrificio. Primero, estar *fuertemente vinculado* a una comunidad de preocupación y de época; segundo, una *obsesión* por el sacrificio; y tercero, la renuncia (*sin éxito*, para Nancy) a hacer de él una acción dialéctica o *un resultado*[774]. Para el autor, el problema que identifica en Bataille es que su pensamiento, "implacablemente tendido, desgarrado, por la imposibilidad de renunciar al

[768] Ibidem, 73.
[769] Ibidem, 74.
[770] Ibidem, 58.
[771] Ibidem, 60.
[772] Ibidem, 53.
[773] Ibidem, 60.
[774] Ibidem, 50-52.

sacrificio"[775], fue incapaz de desprenderse de la *forma dialéctica*. O dicho de otro modo, aun cuando Bataille haya evitado hacer del sacrificio un resultado, jamás pudo desprenderse de la forma del *sujeto*. Esto Nancy lo desarrolla a partir del interés que manifestó nuestro autor por el arte. Para Bataille, afirma el autor, "[e]l arte viene a suplir, reemplazar o relevar la dificultad, o el callejón sin salida del sacrificio"[776], participando siempre de esa supuesta verdad conservada de la *crueldad*. Esta dificultad de la que habla Nancy el propio Bataille la definió de la siguiente manera: "Si el sujeto no es destruido, todo está todavía en el equívoco. Y si es destruido, el equívoco se resuelve, pero en el vacío en que todo es suprimido"[777]. Esta dificultad se encuentra en el centro del problema del deseo del hombre de deslizarse desde la discontinuidad a la continuidad. En la medida que toda transgresión responde a una *búsqueda religiosa* de la continuidad del ser, lo que el hombre desea es *perderse* en esa continuidad, pero ello implica necesariamente su muerte. Si el sujeto *no muere*, dicho de una vez, todo queda ligado necesariamente a la *servidumbre del trabajo*.

Bataille identificó esta dificultad y trató de resolverla por medio del *arrobamiento sin reposo* que se establece en el límite entre la discontinuidad y la continuidad, es decir donde la tensión se vuelve insostenible. Aquí es donde entra el *arte*, y en general, todo *desencadenamiento limitado* o *representación* de la violencia. El arte, "arrojándonos sobre *la vía* de una entera desaparición –y dejándonos ahí por un tiempo *suspendidos*- propone al hombre un *arrobamiento sin reposo*"[778]. Bataille conserva al sujeto para mantenerlo en tensión, suspendido al borde de la desaparición[779]. Visto de esta manera, el arte "no vale si no es por esta crueldad"[780] y es sólo a través de ella que el ser humano puede *comulgar con el horror*, es decir "con el goce de una *apropiación* instantánea de la muerte"[781].

Para Nancy, este deseo de *apropiación* de la muerte, que permanecería oculto dentro del pensamiento batailleano del arte, y en general de toda experiencia de violencia humana, no daría cuenta de otra cosa que de la *obsesión Occidental por el afuera*, del *deseo de*

[775] Ibidem, 66.
[776] Ibidem, 67.
[777] Idem.
[778] Idem. Las cursivas son nuestras.
[779] Idem.
[780] Ibidem, 68.
[781] Idem.

comulgar con el afuera[782]. Por ello es necesario, afirma el autor, *corregir a Bataille*, *retirarle aún la menor inclinación hacia el sacrificio*, "pues ella está siempre ligada a la fascinación de un éxtasis tornado hacia Otro o hacia un Afuera absolutos, desahogando en él el sujeto para mejor restaurarlo ahí"[783]. La crítica de Nancy es radical, puesto que niega a Bataille la posibilidad de ir más allá del sujeto, y por tanto de toda dialéctica, lo que tiene como consecuencia la caída del sacrificio en la forma del *proceso*, en su aplicación *eficaz* con vistas a la apropiación de ese *afuera* que *obsesiona* a Occidente.

Para Agamben, la crítica de Nancy, que se centra en el concepto de *una existencia insacrificable*, sería *insuficiente*, fundamentalmente porque "el concepto de 'insacrificable' tampoco es suficiente para dar cuenta de la violencia que está en cuestión en la biopolítica moderna. El *homo sacer*, en efecto, es insacrificable y sin embargo cualquiera puede matarlo"[784]. Lo que destaca Agamben es que el estado de excepción que conforma la *vida desnuda* es *más original* que la oposición entre lo sacrificable/insacrificable, puesto que corresponde a aquella *zona anterior* a la distinción de lo profano y lo sagrado. En este sentido, lo que haría Nancy, de acuerdo a lo que señala Agamben, sería llevar a cabo una revaloración de la *vida desnuda* pero *a medias*, en la medida que el punto al cual dirige su crítica es sólo sagrado. Para Agamben, el principio de la sacralidad en la Modernidad no dependería de una *ideología sacrificial*, puesto que "continúa la historia semántica del *homo sacer* y no del sacrificio"[785]. Ahí se justifica, agrega, "la insuficiencia de las desmitificaciones –por demás justas– de las ideologías sacrificiales"[786], como la de Nancy, que permanecería centrada en una aproximación religiosa al fenómeno del sacrificio, sin ver lo político.

Para Agamben, el problema de Bataille, como así también el de toda una generación, fue haber perdido de vista el hecho que lo sagrado, ni en sus orígenes ni en su forma moderna, ha estado desligado de lo político. Desorientado por una reducción exclusivamente religiosa, Bataille habría dejado *impensado* el nexo que une la soberanía al poder soberano, lo que, por otra parte, nuestro autor no ocultó de ninguna manera. Como recuerda el propio Agamben, Bataille fue bastante claro al momento de definir su postura:

[782] Ibidem, 79.
[783] Idem.
[784] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 175.
[785] Ibidem, 175-176.
[786] Ibidem, 176.

"[l]a soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados"[787]. A este respecto, como señala Antonio Campillo, en Bataille

> [l]a soberanía no debe ser confundida con la posesión de un poder y un saber supremos, pues exige precisamente la pérdida, la donación, el sacrificio, la puesta en juego de todo saber y de todo poder, hasta el extremo del no-saber y de la impotencia[788].

Y agrega, más adelante, retomando la conocida fórmula batailleana,

> Si el poder es algo, «la soberanía no es NADA». Si el poderoso es alguien, el soberano no es NADIE[789].

Efectivamente, Bataille intentó alejarse de cualquier forma de *poder* y *saber*, es decir tomó distancia de todas las formas de imposición de la fuerza en un sentido unidireccional, tal como sucede en la relación de bando descrita por Agamben. En este sentido, mientras la lógica de la excepción se despliega bajo una forma de apropiación dialéctica, la lógica de la transgresión en Bataille, como bien ha mostrado Jacques Derrida, se suspende antes del momento de síntesis. En "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", Derrida se pregunta, "¿Se puede, como dice Bataille, comprender el movimiento de transgresión bajo el concepto hegeliano de Aufhebung, que hemos visto que representaba la victoria del esclavo y la constitución del sentido?"[790]. Para el autor, Bataille no pudo sino utilizar la *Aufhebung* de una manera *analógica*, utilizarla en su *forma vacía*[791]. Esto en la medida que esa *conservación* del interdicto no tenía por objeto mantenerse en el mundo del trabajo, es decir, de *la prohibición no advertida como tal, y en su totalidad*, sino más bien *designar* la acción transgresora que *liga* el mundo del sentido al mundo del sin-sentido.

Sin embargo, aun cuando Agamben consideró un *mérito* el intento de Bataille por conciliar la vida nuda y la soberanía a través de la transgresión, en la medida que para el filósofo italiano el *estado de excepción* consiste en un *estado anterior* a la distinción entre

[787] Citado en Ibidem, 173.
[788] Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, 25.
[789] Ibidem, 40.
[790] Derrida, *La escritura y la diferencia*, 442.
[791] Ibidem, 444.

lo profano y lo sagrado, la transgresión entendida como una vía de emancipación de la vida nuda le pareció irrisoria, inútil. Irrisoria porque la *transgresión* se presentaría como una posible vía de emancipación del *homo sacer* o, al menos, la inversión temporal de un estado de cosas que, para Agamben, dependerían de *instantes privilegiados y milagrosos*[792]. Inútiles porque la experiencia de lo sagrado, así entendida, jamás llegaría a generar un cambio dentro del estado más general de excepción, pues actuaría sólo en uno de sus ámbitos. Es por esta misma razón, si seguimos bien a Agamben, que la crítica de Nancy, desarrollada anteriormente, sería insuficiente.

2

Desde una perspectiva energética, la diferencia más patente entre la perspectiva de Bataille y Agamben en torno a las relaciones entre lo sagrado y lo soberano es la concepción que cada autor posee respecto a la *fuerza* que está en juego. Mientras para el primero es puro *desencadenamiento*, para el segundo es *imposición*. Dicho en otros términos, si en la *lógica de la excepción* el soberano ejerce su fuerza a través de un gesto genuinamente terrestre, es decir como manifestación de una avidez pura, desde la *lógica de la transgresión* la fuerza liberada se confundiría con el movimiento cósmico de energía, haciendo de ella un *gesto solar*, desinteresado, en la medida que la acción se desentiende del fin.

De acuerdo a lo anterior, la comparación entre ambas lógicas supone, necesariamente, una oposición de magnitudes, desde una terrestre a una cósmica. Caillois, cuyo trabajo habría influido en el pensamiento batailleano a este respecto, sostiene que las prohibiciones que forman parte de lo sagrado contribuyen al *mantenimiento del orden cósmico*, en la medida que su transgresión llega a provocar una *confusión universal*. En este sentido, "la fiesta aparece realmente como la duración de la suspensión del orden del mundo", como "la suspensión del orden cósmico"[793]. Para el autor, a través de la transgresión se lleva a cabo una "inversión de todas las relaciones", lo que considera como "una prueba evidente del retorno del Caos, de la época de la fluidez y de la confusión"[794] que formaría parte de la misma institución de *lo sagrado*. Ese Caos que retorna –al que se retorna– estaría incorporado dentro de un estado de cosas que, desde

[792] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 174.
[793] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 130.
[794] Ibidem, 139.

una perspectiva biopolítica presentada por Agamben es impensable. Para el filósofo italiano no hay nada cósmico en lo sagrado.

Al igual que Caillois, cuando Bataille pensó la soberanía desde la transgresión, lo hizo adoptando un punto de vista en que la fuerza desencadenada confundía e invertía todo. Éste fue precisamente el valor de la fiesta. Como señala Antonio Campillo, en las formas primitivas de la fiesta, tal como son descritas por Bataille,

> las primeras sociedades humanas trataron de resolver este conflicto entre servidumbre y soberanía estableciendo entre ambas una mediación rítmica, una relación de alternancia cíclica o temporal. Se trata de la alternancia entre el tiempo profano (del trabajo y de la ley) y el tiempo sagrado (de la fiesta y de la transgresión)[795].

Lo central de esta alternancia mediada no es sólo su periodicidad cíclica, sino el hecho que permite, como sostiene Campillo, "que *todo hombre sea a un tiempo sujeto sometido y sujeto soberano*, siervo y señor de sí mismo; en otras palabras, permite hacer compatible la soberanía del sujeto con la igualdad económica y jurídica de todos los sujetos"[796]. En su lectura, el autor considera las consecuencias económicas y políticas de la experiencia de la transgresión, tal como el propio Bataille lo hizo, expresadas en la administración de los recursos y de la energía desde una *economía general*. Sin embargo, para Agamben, en la medida que la relación que se establece entre la soberanía y lo sagrado no forma parte de ningún *movimiento cósmico* ni tampoco de una *economía general*, las fuerzas puestas en juego en aquella relación no remiten a nada que esté fuera de esa misma relación biopolítica.

El interés que la *economía general* tiene dentro de la concepción batailleana de lo sagrado nos remite a lo dicho a propósito del *déclenchement*, es decir del desencadenamiento de energía que consume y consuma el trabajo. La particularidad de este momento de gasto consiste precisamente en ser un instante de liberación con respecto al encadenamiento causal del trabajo. Esto se manifiesta no sólo por la intensidad de la experiencia asociada, sino también por un cambio en la temporalidad, es decir en el deslizamiento desde la duración del tiempo del mundo profano hacia la experiencia del instante del mundo

[795] Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, 27.
[796] Idem.

sagrado. Como veíamos en el capítulo anterior, el *desencadenamiento* no puede ser entendido propiamente como una acción del sujeto, sino más bien como resultado de un conjunto de relaciones de fuerza en donde el sujeto, más bien, *participa*. La misma experiencia de la colectividad es entendida por Bataille en estos términos, es decir desde el punto de vista de un movimiento de energía que sobrepasa a los individuos. Con esto a la vista, llama la atención que Agamben, al establecer su crítica a Bataille respecto a la *malinterpretación* de lo sagrado, haya dejado impensado el aspecto energético asociado a esta experiencia. Y esto no sólo con Bataille, sino también en sus referencias al trabajo de Caillois.

En *El hombre y lo sagrado*, Caillois señala, "[e]s sabido que en Roma la palabra *sacer* designa, según la definición de Ernout-Meillet; 'El que, o lo que, no puede ser tocado sin mancharse o sin manchar'"[797]. Agamben, que cita parte de este pasaje en *Homo Sacer I*, hace referencia al libro citado por Caillois, el *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, publicado en 1932, y a sus autores, Alfrend Ernout y Alfred Meillet. Lo que le interesa al filósofo italiano es que Meillet fue un lingüista francés que mantuvo *estrechos vínculos* con la escuela sociológica parisina, en particular con Mauss y Durkheim[798], lo que se podría identificar precisamente en la definición que dan de la noción de *sacer*. Para los autores, la noción de *sacer* se define en oposición a lo *profanum*. En la medida que lo *sacrum* pertenece al mundo *divino*, lo *sacre* "diffère essentiellement de ce qui appartient à la vie courant des hommes"[799]. De esta manera, en la misma línea que Durkheim, profano y sagrado conformarían dos mundos heterogéneos, lo que supone una distinción de entrada entre el quehacer divino o sagrado y el ámbito de la política. Todo esto habría apuntalado, señala Agamben, el "dato lexical a esta altura innegable"[800] sobre el cual Caillois habría corroborado el carácter ambiguo de lo sagrado.

Pero en su referencia al pasaje de Caillois, Agamben deja fuera de la cita el siguiente segmento,

> Si alguien comete un crimen contra la religión o el estado, el pueblo reunido lo arroja de su seno declarándolo *sacer*. Desde ese momento, si bien matarlo

[797] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 31.
[798] Idem.
[799] Alfred Ernout y Antoine Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine* (Paris: Klincksieck, 2001), 586.
[800] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 126.

> comporta siempre un riesgo místico (*nefas est*), por lo menos quien le da muerte es inocente en lo que respecta al derecho humano (*jus*) y no se le condena por homicidio (*parricidii non damnatur*)[801].

En otro pasaje de *El hombre y lo sagrado*, Caillois volverá a hacer referencia al concepto de *sacer* a propósito del *contagio* y al *riesgo místico* que le está asociado, específicamente a propósito de la idea de *mancha*. A partir de lo expuesto por Ernout y Meillet, Caillois establece una distinción entre aquellas manchas que son *expiables* de aquellas que no lo son. En el primer caso, señala, se establece un tránsito entre lo *sacer* y lo *profanum*. La mancha desliza hacia lo sagrado y los ritos establecidos son los que permiten un retorno a lo profano por medio de la expiación. En el segundo caso, en cambio, se trata de situaciones en que el crimen impide todo intento de reparación, de tal modo que *la mancha es inexpiable*. Cuando ello ocurre, sostiene Caillois, "ningún rito de purificación podrá librar al culpable *del elemento energético* del que se cargó al cometer el acto prohibido"[802]. La mancha, siendo el resultado del contagio, consiste en la adquisición de un tipo de energía que obliga a la comunidad a

> cercenar radicalmente del grupo ese principio y ese foco de contagio. Se le declara entonces sagrado (sacer, ἱερός) […] El grupo no suele aceptar la idea de matarlo, pues como la ejecución supone un contacto, la mancha que quiere alejar podría transmitírsele. Entonces se expulsa al criminal[803].

En este mismo sentido, Ernout y Meillet hacen referencia a la noción *sacer morbus*, con la que era designada la epilepsia, y *sacer ignis*, con el que fue denominado el ergotismo de tipo gangrenoso, que Caillois también tiene a la vista cuando sostiene que *sacer* "evoca todas las potencias sobrenaturales de las que es preferible por cualquier motivo mantenerse alejado"[804]. La condición de maldito y sagrado, por tanto, que es lo que da su carácter ambivalente a lo sagrado, depende de un *elemento energético* particular, una *virtud* o *mana*, dirá Caillois, que se encuentra asociada a la idea de un contagio. Es precisamente esta virtud,

[801] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 31.
[802] Ibidem, 47.
[803] Idem, 47.
[804] Ibidem, 31.

> la que, en estado de reposo, suscita los sentimientos ambivalentes […] Se la teme y se la quisiera utilizar. Repele y fascina a la vez. Es prohibida y peligrosa: esto basta para que se desee aproximarse a ella y poseerla, al mismo tiempo que se la contempla a respetuosa distancia[805].

Lo que nos interesa destacar aquí es que Caillois centró su comprensión de lo sagrado específicamente en su carácter *contagioso*, es decir en el riesgo asociado a un *elemento energético*. Como hemos desarrollado anteriormente, las nociones de energía y fuerza orientaron las reflexiones del *Collège de sociologie* en torno a la noción de lo sagrado como conceptos funcionales dentro de una lógica que se manifiesta como tensión pura. Esto es válido también para el pensamiento batailleano que, en este sentido, no puede ser entendido fuera de una serie de relaciones e influencias que comprenden los resultados de la física, la sociología, la etnografía, la psicología y la economía, por nombrar sólo algunas. En este contexto, considerando la crisis de Occidente asociada a la retirada de la experiencia religiosa del marco cultural europeo, es al menos posible imaginar que la energía haya podido ser pensada como una vía de acceso a la experiencia de lo sagrado y de lo colectivo, al punto que sea posible establecer que no es la noción de tabú la que desorienta a toda una generación de pensadores, sino más bien el desarrollo de la noción de energía, de su carácter dinámico y contradictorio. Aun cuando los márgenes de esta investigación nos impidan profundizar en este asunto, es posible afirmar, al menos, que el trabajo de Agamben no habría tenido esto a la vista porque su interés partió de una apoximación biopolítica a lo sagrado, y no energética.

Dentro del pensamiento batailleano asociado a la experiencia de lo sagrado, lo que se revela detrás del interés por la energía es el problema de la acción, es decir de la fuerza. Aun cuando en Agamben el problema de la energía no sea desarrollado, al menos no en la crítica que desarrolla a Bataille a propósito de la ambigüedad de lo sagrado, lo que se encuentra en el centro de su crítica es precisamente *la fuerza del soberano* a partir de la cual es producida la *vida desnuda*. Una fuerza unidireccional que se despliega a partir de una dialéctica de la apropiación, de una imposición que no es sino *negación-negatriz*. A ella Agamben opondrá la noción de *inoperatividad* y de *profanación*. Como señala Carlo Salzani, lo que Agamben buscar volver inoperativo "is an activity directed towards a goal, in order to open it to a new use. This does not abolish the old activity, but rather exposes

[805] Ibidem, 32.

and exhibits it"[806]. A partir de esto, el propósito de Agamben a través de la profanación sería llevar a cabo una restauración, de tal manera que "what was sacred is restored to a special use, different from the utilitarian form"[807]. Desde aquí se desprende lo que el filósofo italiano entiende por *gesto*, que ofrece como una alternativa a la acción voluntaria llevada a cabo por el sujeto (sobre todo estos puntos volveremos en la última parte de este capítulo).

[806] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 107.
[807] Ibidem, 108.

CUARTA PARTE
Crítica a la acción

I. Virilidad política

1

En 1938, Bataille publica "El aprendiz de brujo" en la *Nouvelle Revue Française*[808]. A partir de una crítica a lo que considera el *mundo disuelto*, resultado del desarrollo del servilismo funcional al que ha sido reducida la existencia del ser humano, Bataille se detiene en la figura del *ser amado*, al que considera como la "única potencia que conserva la virtud de restablecer el calor de la vida"[809]. Para nuestro autor, si el mundo no fuera recorrido por los movimientos convulsivos de los seres que se buscan unos a otros, no tendría más que el aspecto de una burla lanzada a aquellos que en él nacen. El calor que el ser amado entrega a la vida se podría entender como aquel rejuvenecimiento descrito por Caillois en la experiencia de lo sagrado, es decir como un encuentro en donde es posible reencontrar las fuerzas perdidas en el tiempo del trabajo. Que el ser amado sea el último derrotero del restablecimiento del *calor de la vida* quiere decir, para Bataille, que "[l]o perdido, lo trágico, la 'deslumbrante maravilla' que un ser posee en el fondo de sí mismo ya sólo puede ser encontrado en una cama" [810], lo que hizo de las habitaciones "islotes donde las figuras de la vida se recomponen"[811].

Como hemos señalado anteriormente, dentro del pensamiento batailleano la figura del *ser amado* no se identifica sólo a la experiencia de los amantes, sino también a la del caudillo. En este último caso, el líder unificó los elementos dispersos dentro de una comunidad a través del desencadenamiento del doble lazo afectivo, uno que lo unía al conjunto de individuos y otro, que reforzaba el primero, que unía a los individuos entre ellos. Lo propio del ser amado, como así también de todas las formas de mediadores o *nudos sagrados*, es que el restablecimiento del *calor de la vida* sólo tiene lugar a partir de una

[808] En concreto, en el número 298 publicado en julio de 1938. En el mismo número de la revista se publican, además, los artículos "Introduction à Pour un Collège de Sociologie" y "Le vent d'hiver", de Roger Caillois, y el ya citado "Le sacré dans la vie quotidienne", de Michel Leiris. Se trata de la primera publicación realizada en conjunto por los miembros del *Collège de sociologie*, luego de la "Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociolgie", publicada en los números 3-4 de la revista *Acéphale* en julio de 1937.
[809] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 241.
[810] Ibidem, 242.
[811] Idem.

deformación del mundo. Para Bataille, la irrupción del ser amado tiene como resultado el desencadenamiento de una violencia que recorre la pirámide entera y que sólo así posibilita toda forma de comunicación. Lo que nuestro autor destaca de esta experiencia es que la posibilidad de negar la separación depende de la suerte. Más específicamente, del *encuentro azaroso* con el ser amado. Esto quiere decir que aquella negación, "[n]o es efectiva más que frente al otro, suponiendo en el otro una suerte igual[812].

Aunque lo que le interesa a Bataille no es sólo el encuentro, sino la reacción del sujeto. Cuando nuestro autor afirma que es *evidente que el destino en sí mismo está allí*[813], en el *ser amado*, lo que quiere decir es que lo que está ahí es nuestra pérdida inexorable, la muerte prometida, encarnada. En ese encuentro, lo que espera Bataille del sujeto es una reacción que esté a la altura de lo peor, en la cual es puesta a prueba nada menos que su *virilidad*.

Si bien lo viril alude directamente a un conjunto de características propias del *hombre adulto*, sobre todo a lo relativo a su *vigor sexual* y, por tanto, a lo que se puede entender como *energía masculina*[814], Bataille entiende la virilidad dentro de un marco más amplio. Concretamente, en relación a una fuerza asociada a un tipo particular de acción que se espera o se exige frente a aquello que *despierta la esperanza o el espanto*. Para nuestro autor,

> [l]a virilidad no es otra cosa que la expresión de este principio: cuando un hombre ya *no tiene la fuerza de responder* a la imagen de la desnudez deseable, reconoce la pérdida de su integridad viril. Y así como la virilidad se vincula a la atracción de un cuerpo desnudo, la existencia plena se vincula a cualquier imagen que despierte esperanza o espanto[815].

La virilidad es la manifestación de una cantidad de energía presente en estado potencial dentro del sujeto, pero que precisa del encuentro con la *imagen del destino* para ser liberada. Tal como veíamos a propósito del caudillo, el desencadenamiento de la energía depende de un nudo sagrado que cambie la polaridad del sentimiento de horror en fascinación, en pura tensión. Visto de esta manera, la virilidad no refiere a un acto

[812] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 96.
[813] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 242.
[814] Cf. "Virilité", *Larousse*, 2023, https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/virilit%C3%A9/82134
[815] Ibidem, 241. Las cursivas son nuestras.

completamente voluntario, sino que se trataría del resultado de un encuentro azaroso análogo a lo que hemos visto a propósito de la liberación de energía en el caso del *árbol humano*. Aún cuando en este caso la interacción con el Sol esté dada por la carga de energía concentrada en cada una de las partes, el desencadenamiento ocurre por una atracción mutua de la energía. Para Bataille, la liberación energética no puede ser llevada a cabo en condiciones aisladas, independientes. Dependen necesariamente de una contraparte (real o imaginaria, como veremos más adelante), de una *relación* que abra un espacio en donde el desencadenamiento tendrá lugar.

Sin embargo, lo que es interesante es que, en la medida que la *virilidad* es aquello que Bataille *espera* del hombre, la acción viril dentro de su pensamiento se presenta también como un *deber*. El ser humano, sostiene nuestro autor, "lleva consigo un gran número de necesidades que debe satisfacer para evitar el infortunio"[816], dentro de las cuales se encuentran no sólo aquellas que hacen posible su subsistencia, tales como el alimento y el cobijo, sino también las que traen consigo *las imágenes del destino*. Si el mundo del trabajo representa el *mayor de los males que afectan a los seres humanos*, es decir la "reducción de su existencia al estado de órgano servil"[817], lo que aquellas imágenes ofrecen es una vía por donde arrancar de la *prisión* en que consiste la existencia fragmentada. Lo que lamenta Bataille de la existencia moderna es precisamente el hecho que ella se despliega dentro de "un mundo donde la necesidad de ser hombre está ausente, [y] ya no hay lugar más que para el rostro sin atractivo del hombre útil"[818]. Si *el trabajo y el miedo de morir son solidarios*, como veíamos anteriormente, el problema asociado a la virilidad está directamente relacionado con aquel miedo, puesto que "el hombre que tiene miedo del destino humano y que no puede soportar el encadenamiento de la avidez, los crímenes y las miserias, tampoco puede ser viril"[819].

2

En los albores de la Segunda Guerra Mundial, las reflexiones en torno a la virilidad en el seno del *Collège de Sociologie* tuvieron una importancia capital, puesto que las condiciones de la vida moderna no sólo habían disueltos los lazos que daban vida a la existencia colectiva, sino que habían situado a los hombres en un estado de impotencia

[816] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 232-233.
[817] Ibidem, 233.
[818] Ibidem, 234
[819] Idem.

que los predisponía de mala manera para hacer frente a todo aquello que la guerra traería consigo. Es en este sentido que Caillois afirma, en "El viento de invierno",

> [a]lzados contra un mundo que no les satisface, los refractarios experimentan en común la misma necesidad de acción y sufren la misma incapacidad de actuar. Perciben que hay que unirse para ser fuertes, pero temen, primero, que este medio sea más oneroso que la debilidad que le abruma y, después, que la unión les haga consentir en más sacrificios que los renunciamientos que les imponía su impotencia[820].

En su artículo "Bataille in the Street. The search for virility on the 1930s", Susan Suleiman sostiene que durante el periodo que se mantuvo activo el *Collège*, el problema de la virilidad dentro del pensamiento batailleano se desarrolló a partir de la relación entre política y sexualidad. Esto quiere decir que lo que aquella noción puso a la luz, específicamente, no fue sólo un problema asociado a los hechos que tenían lugar en Europa en ese momento, sino también un asunto personal, siendo la novela *El azul del cielo* el espacio en donde Bataille habría plasmado de manera más clara este conflicto. Para la autora,

> [t]he narrator of *Le bleu du ciel*, despite the plethora promised by his name, is suffering from a generalized impotence; it is as if the crisis he is undergoing, at once political and sexual, had ironically transformed him into 'Trop-peu-mann', not enough of a man. Sexually, he is in crisis because, having met the 'most beautiful and exciting woman' of his life, he finds himself impotent despite efforts that exhaust him[821].

Todo esto en el contexto de una crisis que atravesaba toda Europa, marcada por la expansión del movimiento nazi en Alemania y la insurrección de los trabajadores en Barcelona, eventos que son descritos en *El azul del cielo*. Retomando lo dicho anteriormente, la *falta de virilidad* del narrador se manifiesta en su impotencia frente al *ser amado* y frente a la *guerra*. Es decir, en la incapacidad de adoptar una posición de compromiso político, en su incapacidad de *reacción*. Como señala Suleiman, "[a]lthough

[820] Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, 100.
[821] Susan Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", en *Bataille, Writing the Sacred*, ed. Carolyn Bailey (Londres: Routledge, 1995), pp. 61-79.

Troppmann is evidently a Marxist and was involved in various political projects before his illness in Paris, once he is in Barcelona he is unable to muster anything but a touristic interest in the revolutionary action around him"[822]. Por esta razón, la autora afirma que la situación del Narrador no sería otra que la del propio Bataille, lo que haría de *El azul del cielo* una manifestación de lo que Michel Surya consideró un *cuestionamiento sarcástico* de aquello que nuestro autor en ese momento representaba. En un fragmento que Suleiman cita en su artículo, Surya sostiene que

> si se hubiera publicado, el libro habría provocado un escándalo: era inconcebible un despojo más violento, un desmentido más sarcástico de aquello por lo que era conocido Bataille en París, es decir, un militante de ultraizquierda convencido de la urgente necesidad de reunir, contra el auge progresivo del fascismo, a todas las fuerzas intelectuales disponibles[823].

En su artículo, Suleiman establece una distinción entre dos maneras de entender la *virilidad* dentro del pensamiento batailleano, como *palabra* y como *concepto*. En tanto que *palabra*, a la cual nuestro autor recurriría constantemente durante este periodo, lo primero que la autora destaca es que la virilidad no estaría asociada a una posición política específica, en la medida que

> many other political writers of the 1930s were fixated on it, regardless of their ideological allegiance. From Malraux's celebration of 'virile fraternity' to Drieu La Rochelle's glorification of 'the great white virile God', virility figured as an absolute value to writers of the Left as of the Right[824].

Lo que Suleiman sostiene respecto al uso que Bataille hace de la palabra virilidad es que ésta "locked him into values and into a sexual politics that can only be called conformist, in his time and ours. Rhetorically, 'virility' carries with it too much old baggage"[825]. De acuerdo a esto, es en la medida que Bataille es influenciado por esta tara sexista que la *palabra virilidad* se encontrará siempre asociada al *vigor masculino*, entendido como una *fuerza activa*. Así, la virilidad "is thus a moral, political and sexual virtue: to be virile is to be active, energetic and courageous in matters private and public, and to be potent

[822] Ibidem, 30.
[823] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 257-258.
[824] Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", 61-79.
[825] Ibidem, 43-44.

sexually"[826]. Por oposición, la impotencia [powerlessness] es entendida como una cualidad de lo femenino, de tal manera que "femininity is opposed to the manly virtues of courage, energy, effectiveness"[827]. Es desde esta perspectiva que la autora afirma que el *proyecto político* de Bataille desarrollado en *Contre-Attaque*, entendido como la manifestación de una *virilidad política*, no sería más que "a virile Popular Front, a Popular Front with (to put it crudely but aptly) balls"[828].

Por el otro lado, en tanto que *concepto*, Suleiman reconoce dos momentos dentro del pensamiento batailleano, el primero ligado al desarrollo de una acción claramente política, mientras que el segundo estaría concentrado en la experiencia íntima. El primer momento de la virilidad es lo que la autora llama *an outward, action-oriented definition of virility*. Esta proyección *hacia fuera* se traduce en la acción política que definió lo hecho por Bataille sobre todo en *Contre-Attaque* (1935-1936), a partir de su rechazo a la democracia parlamentaria que no ofrecía nada más que *the horror of human impotence*[829], y Acéphale (1936-1939), cuyo propósito habría consistido, según la expresión de Surya, en *oponer la fuerza a la fuerza del fascismo* (volveremos sobre esto). Suleiman destaca que es precisamente en los primeros años de este primer momento que, en "La estructura psicológica del fascismo", Bataille "admitted not only his own attraction to its [Fascism] power, but analysed, in extremely persuasive terms, the psychological appeal of Fascism as a mass movement"[830]. Aún cuando el artículo no estuvo asociado a un programa de acción concreto, como sucede en el caso de *Contre-Attaque*, fue a partir de estos años de compromiso político y a partir de aquella *fascinación* que nuestro autor tomará consciencia de la necesidad de la revolución proletaria de aprender "to 'exalt' men and move them in and into the street as the Fascists did, but in order to achieve different aims"[831].

El segundo momento del *concepto* de virilidad llega con "the defeat of the Republicans in Spain (foreseeable by the spring of 1938) and the Nazi Occupation of France"[832], es decir en junio de 1940, para acabar finalmente con la publicación de *La experiencia interior*, en 1943. Durante este periodo, sostiene Suleiman, dicho concepto pasa de ser *an*

[826] Ibidem, 35.
[827] Idem.
[828] Idem.
[829] Ibidem, 40.
[830] Idem.
[831] Idem.
[832] Idem.

outward, action-oriented definition hacia otra centrada en una experiencia *íntima.* Para la autora, este *inward turn*, como lo denomina, se volverá más pronunciado a medida que "the outward events around him became more violent"[833]. Esto quiere decir que, si el propósito de Bataille fue en un primer momento oponer *la fuerza a la fuerza*, a medida que la violencia de la guerra se intensificó, la violencia que quiso desencadenar se volvió progresivamente hacia el espacio íntimo.

3

En *Santité de Bataille*, Michel Surya se refiere a la presencia de *la extraña palabra virilidad*, la cual daría a pensar, por un lado, que a fines de la década de 1930 Bataille habría recurrido al *léxico fascista* para dar cuenta de las características de la acción que debía, precisamente, oponerse al fascismo. Una acción que debía manifestar *la misma violencia*, aun cuando sean de signos "estrictamente opuestos"[834]. Lo que sostiene Surya, concretamente, es que "la violencia por excelencia que es el fascismo justifica por adelantado la violencia putativa, la violencia por exceso de Acéphale"[835].

Por el otro lado, agrega Surya, la noción de *virilidad* daría a pesar, además, que Bataille

> se haya al final equivocado, o que haya sido imprudente, al pensar que la solución, de cara al fascismo, haya sido *en ese punto* retomar sus representaciones y su lenguaje, *incluso para despojarlo de ellos*. Hay que reconocerlo: Acéphale habría consistido largo tiempo en oponer la fuerza a la fuerza, la potencia a la potencia [puissance]; y de lamentarlo[836].

Para Surya, en la medida que para Bataille "[e]l principio mismo de la cabeza es reducción a la unidad, reducción del mundo a Dios" [837], estructuralmente el fascismo y el cristianismo, como así también el comunismo, no diferían. Es por ello que el autor hablará de una *monocéphalité fasciste, communiste et chrétinee*[838], siendo la primera la *figura*

[833] Ibidem, 41. Al pie, la autora agrega, "Bataille was living in Paris throughout 1941; he wrote *Madame Edwarda* in September-October. In late September, three Communist deputies were executed, as were a number of hostages in reprisal against the Resistance. The infamous 'Jewish exhibition', *Le Juif et la France*, organized by a Nazi-sponsored Institute with the support of the Vichy Government, opened in late September. On 3 October, six Paris synagogues were dynamited". Ibidem, 45, nota 23.
[834] Surya, *Sainteté de Bataille*, 66.
[835] Idem.
[836] Ibidem, 80.
[837] Citado en Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 283.
[838] Surya, *Sainteté de Bataille*, 68.

terminal de la política. Lo central aquí es que la figura de la cabeza, en cada uno de estos casos, permite la conformación del colectivo en términos de una galvanización sagrada. En el caso del fascismo, esto era reforzado por el vínculo del mito de *la sangre y la tierra* (*Blut und Boden*), que unía a sus miembros en función de su origen étnico y la tierra a la cual pertenecían. Teniendo en consideración este *doble lazo* afectivo que lo unía y la fuerza que esa energía le entregaba, Bataille fue claro al señalar que el fascismo no era *político*[839], sino "la salida de toda política" [840], y que la fuerza que se le debía oponer tampoco podía serlo.

Por esta razón, afirma Surya, lo que intentó llevar a cabo Bataille durante este periodo "se habría tratado, en la premura, de inspirarse de los medios del fascismo para volver contra él la atracción que obviamente ejercía y privarlo de los contagios que proyectaba"[841]. Este fue, explica el autor, "el desesperado esfuerzo de Bataille [que] consistió en encarar esa necesidad restituyéndole un sagrado"[842] –lo que enfatiza aún más la pertinencia de la crítica de Leiris al *Collège* respecto al carácter limitado de la identificación entre la experiencia colectiva y lo sagrado–. En este sentido, Surya sostuvo que "la respuesta que exigía el nazismo ya no pertenecía a la "razón", puesto que "la razón no podría parar el desencadenamiento de pasión ciega" [843] que el fascismo propagaba. Como señalábamos anteriormente, a propósito de la base irracional sobre la cual se apoya el mundo de la razón, Bataille sostiene que a la violencia irracional sólo se le puede oponer una violencia igualmente irracional.

4

La particularidad del fascismo, para Bataille, es que se trataba tanto de una "reunión de los poderes de diferentes orígenes" y "una reunión simbólica de clases", como de una "reunión plasmada de los elementos *heterogéneos* con los elementos *homogéneos*, de la soberanía propiamente dicha como Estado" [844]. De acuerdo a lo que señala Jürgen Habermas, en el fascismo, tal como es entendido por Bataille,

> se funden de forma totalmente nueva elementos homogéneos y heterogéneos – aquellas propiedades que como la disponibilidad al rendimiento, la disciplina, el

[839] Ibidem, 70-71.
[840] Ibidem, 66.
[841] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 346.
[842] Idem.
[843] Ibidem, 348.
[844] Ibidem, 171.

> amor al orden, pertenecen a los requisitos funcionales de la sociedad homogénea, por un lado, y, por otro, el éxtasis de las masas y la autoridad del caudillo, en las que se revela un destello de verdadera soberanía. El Estado fascista posibilita la unidad total de elementos heterogéneos y homogéneos, es la *soberanía estatizada*[845].

Entendido como una *soberanía estatizada*, o como una *soberanía inauténtica***,** según la expresión de Antonio Campillo, en la medida que la transgresión "se alía a su contrario (el prestigio, el poder y la riqueza) para perdurar en el tiempo"[846], el Fascismo tenía la contradicción dentro de sí mismo. Esto porque comprendía tanto el encadenamiento como el desencadenamiento de la energía, lo que finalmente decantó en la forma de un Estado que "se plantea con una brutalidad indescriptible, con una brutalidad policiaca, como una especie de desafío a cualquier esperanza"[847], según la expresión de Habermas. En la misma línea, Surya sostuvo que el fascismo, para Bataille, consistió en una combinación *de arcaísmo y modernidad, de barbarie y técnica, de obscurantismo y ciencia*. Una mezcla *de hacha y cámara de gas*, como lo denominó Hans Mayer[848], quien señaló que *sólo* Bataille habría visto que el fascismo no se trataba sólo de un regreso a la barbarie, pues en su violento despliegue los medios de aniquilación no sólo comprendían la brutalidad de la "ejecución con el hacha", sino también "el perfeccionamiento de la cámara de gas"[849].

Al igual que Habermas, lo que destaca Surya en este proceso es que, pese a que Bataille conduce sus reflexiones en torno al fascismo por la vía de lo heterogéneo, en un determinado momento llevaría a cabo una suerte de *retorno* hacia lo homogéneo. Y esto en circunstancias que "todo está ahí: está la fuerza, la violencia, el carácter de trauma o de "choque"; la acción […] ; las ceremonias y el grandilocuencia, el alborozo, el éxtasis y la violencia"[850]. Para Surya, este retorno se efectuaría a través de la figura misma del caudillo, tal como es descrito en "La estructura psicológica del fascismo", el cual funcionaría como una suerte de *pliegue* a partir del cual "la polarización de la energía

[845] Citado en Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 263-263. La cursiva es nuestra.
[846] Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, 30.
[847] Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 74.
[848] Michel Surya, "Postface à La Structure psychologique du fascisme, de Georges Bataille", *Lignes*, vol. 30 (2009): 153-166.
[849] Citado en Surya, *Georges Bataille, la muerte obra,* 347.
[850] Surya, "Postface à La Structure psychologique du fascisme, de Georges Bataille", 153-166.

ardiente y fascinada hacia el jefe fascista pliega extrañamente lo heterogéneo hacia la unidad del mundo homogéneo"[851].

Surya considera aquel proceso como la puesta en marcha de una *alter-heterogeneización* que tendría un doble propósito. Por un lado, la *rehomogenización* de los elementos heterogéneos disociados a partir de la cual la figura del líder se identifica progresivamente con los *elementos imperativos* del mundo moderno. Es decir, con el Estado, la policía y el ejército, que son aquellos "capaces de aniquilar o de reducir a una regla a las diferentes fuerzas desordenadas"[852]. Por el otro lado, la *radical y definitiva heterogenización de lo heterogéneo*, la cual permite reivindicar al fascismo en tanto que existencia heterogénea *pura*, en oposición a las existencias heterogéneas *impuras*, compuestas por los *parias*[853]. Esta distinción responde a lo que Bataille entiende como los dos grandes conjuntos de elementos heterogéneos, las "formas elevadas e imperativas (superiores)", dentro de la cual el *caudillo* es visto como la encarnación de lo heterológico *puro*, y las "formas miserables (inferiores)"[854], que denominará también las formas *puras* e *impuras* de lo sagrado[855].

Dentro de esta oposición, el caudillo es el ser amado y temido, tal como el *padre primitivo* descrito por Freud, mientras que el *paria* se trata de un elemento heterogéneo que, como tal, sólo provoca el rechazo, no atracción. De acuerdo a lo que veíamos anteriormente a propósito de la *dialéctica de lo sagrado* de Caillois, la distinción llevada a cabo por el fascismo es análoga a la realizada por el cristianismo cuando anula la ambigüedad de lo sagrado al rechazar sus elementos *izquierdos*. Visto desde otra perspectiva, dentro de la distinción realizada por el nazismo, el *paria* se encuentra más cerca de aquello que Agamben denomina la *vida desnuda*, es decir aquella existencia que es producida a partir de la imposición de una fuerza unidireccional en el terreno de la biopolítica y que se encuentra completamente expuesta a la muerte. El *paria*, señala Surya, es identificado como el elemento *disociado racial*, donde se congregan "todas las formas de "inferioridad", tal como el nacional-socialismo las representa: el no-ario, *a fortiori* el judío y el gitano, el discapacitado, el loco, el homosexual, etc., los cuales deben desaparecer, y desaparecieron"[856]. En la misma línea, Agamben sostiene que

[851] Ibidem, 160.
[852] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 141.
[853] Surya, "Postface à La Structure psychologique du fascisme, de Georges Bataille", 153-166.
[854] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 152.
[855] Bataille, *Obras escogidas*, 253.
[856] Surya, "Postface à La Structure psychologique du fascisme, de Georges Bataille", 153-166.

> [e]l judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de homo sacer, en el sentido de vida que, se puede matar y es insacrificable. Darle muerte, por ello, no constituye como veremos ni una ejecución capital ni un sacrificio, sino sólo la ejecución de una simple 'posibilidad de recibir la muerte' que es inherente a la condición del judío como tal. La verdad tan difícil de aceptar para las propias víctimas, pero que así y todo debemos tener el coraje de no cubrir con velos sacrificiales, es que los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un gigantesco y delirante holocausto, sino literalmente, como había anunciado Hitler, 'como piojos', es decir, como vida desnuda. La dimensión en la que tuvo lugar el exterminio no es ni la religión ni el derecho, sino la biopolítica[857].

Para Surya, la disociación racial que llevó a cabo el nazismo no sólo se presentó como la disociación *definitiva*, sino sobre todo como "la figura misma, o por excelencia, de la disociación de hecho, o de *naturaleza*" [858]. Esta disociación supone una ruptura parcial dentro de un movimiento de continuidad natural, dentro del cual el nazismo se habría desmarcado como un sistema heterogéneo aislado dentro del contexto político europeo. De esta manera, su presencia no sólo estaba justificada, como veíamos anteriormente, por las condiciones objetivas que habían hecho posible su emergencia, sino también por una característica asociada al carácter también heterogéneo de sus líderes, es decir por razones de carácter energético. Como señala Anthony Stephens,

> la adoración de la Otredad que enfatiza el concepto [de Bataille] de lo sagrado inevitablemente lleva a un reconocimiento de la atracción que el fascismo histórico ejerce a través del *mana* de sus líderes. La categoría de lo heterogéneo, tal como Bataille la define, contiene mucho más de "naturaleza" que de "histórico", que su aplicación reiterada para la manifestación del poder fascista producen claramente una mitificación[859].

El problema asociado a una comprensión del fascismo en términos energéticos –es decir, a partir de una aproximación heterológica–, es que al formar parte de un movimiento general de energía su presencia podría ser naturalizada. Dicho de otro modo, su

[857] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 176.
[858] Idem. La cursiva es nuestra.
[859] Citado en Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, 174-175.

despliegue no sería sino la manifestación de una violencia cósmica, natural, que Bataille quiso restituir, a su vez, a partir de su rechazo de la razón y de la condición atomizada del sujeto moderno.

Sin embargo, lo que Bataille ya había comprendido en la época de "La estructura psicológica del fascismo", como sostiene Denis Hollier, es que

> [t]he fascist political structure brings to light the unconscious basis of all political systems to the extent that they are based on representation (which has monocephalic tendencies). The heterogeneous, as here constituted by power, has no other function than to guarantee the homogeneity of the entity it commands[860].

La pretendida naturaleza solar del caudillo nazi, por tanto, no era más que un remedo del movimiento cósmico, en tanto que su propósito fue reducir dicho flujo a la forma de un *Estado* que buscó preservarse y expandirse siguiendo el movimiento íntimo terrestre y no solar, que no es sino pura avidez, necesidad. Con esto a la vista, Bataille afirmará en *Acéphale* que, en el fascismo, "la autoridad se ha visto reducida a basarse en una pretendida revolución, homenaje hipócrita y forzado a la única autoridad imponente, la del cambio catastrófico[861].

En "El aprendiz de brujo", Bataille se refiere a la figura del *hombre de acción*, que representa precisamente este perfil de la virilidad orientado hacia la acción política que puso en práctica el fascismo. Para nuestro autor, un hombre "sigue siendo viril al procurar transformar la realidad de acuerdo con lo que piensa: cada fuerza reclama en él que el mundo fallido en el que ha aparecido se someta al capricho del sueño"[862]. Este sueño se asocia, aunque no únicamente, a la forma de un proyecto político, el cual debería imponerse a una realidad que es rechazada. Sin embargo, el problema que la acción viril trae aquí consigo es que, a partir del momento en que el sueño se transforma en un proyecto, en un trabajo, lo que el *hombre de la acción* consigue, finalmente, no es "más que transformar su sueño a la medida de la más pobre realidad"[863]. En este sentido, si la acción es la única capaz de "transformar el mundo, es decir, volverlo similar al sueño"[864],

[860] Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille,* 125.
[861] Bataille, "Propositions", 154.
[862] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 238.
[863] Ibidem, 239.
[864] Ibidem, 238.

como señala Bataille, el problema es que *la voluntad de acción eficaz*, que operaría a la base de cualquier forma de proyecto, sólo se limitaría a *los sueños tristes*. Tristes en la medida que la acción sólo le dejará al *hombre de acción* el beneficio de haber actuado"[865] y no de haber conseguido volver ese sueño realidad. Es acaso ante esta frustración respecto a las consecuencias de una acción volcada *hacia afuera* que las consideraciones de Bataille en torno a la acción viril adoptaron un giro *hacia adentro*, lo que hizo de la experiencia un asunto, finalmente, *íntimo*.

II. Virilidad íntima

1

Aun cuando la palabra *virilidad* haya seguido siendo utilizada en el *Collège de Sociologie*, Seleiman sostiene que dentro del colectivo "virility has become less a matter of action than of 'total existence', the opposite of 'acting, depicting, or measuring'" [866]. Paradojalmente, este cambio de perspectiva en la concepción de la virilidad, desde la *acción* a una *existencia total*, se dio bajo la forma de un *giro hacia adentro* (*inward turn*), que desvió el foco desde la política a la experiencia íntima, de la figura del caudillo a la del amante, del espacio público a la habitación. Como señala Suleiman, la idea de *acción* había dejado atrás su orientación esencialmente política de la época de *Contre-Attaque* para adoptar, "an activism founded in ritual and myth, unfolding between the 'sacred space' and the bedroom"[867]. Pero este cambio no fue inmediato.

En la *Déclaration du Collège de Sociologie sur la crisis internationale,* publicado en la revista *La Nouvelle Revue française* el 1 de noviembre de 1938 y firmado por Bataille, Caillois y Leiris, el colectivo afirmó, efectivamente, que *no era un organismo político*[868]. Aun cuando el documento se hacía cargo de la contingencia internacional, específicamente de la crisis provocada por el Acuerdo de Munich, firmado el 30 de septiembre del mismo año, el centro de la atención estaba en la falta de reacción frente a dicha crisis, es decir en la falta de *virilidad*.

[865] Ibidem, 239.
[866] Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", 61-79.
[867] Ibidem, 39.
[868] Hollier, *Le collège de sociologie 1937-1939*, 361.

> Le Collège de Sociologie regarde l'absence générale de réaction vive devant la guerre comme un signe de *dévirilisation* de l'homme. Il n'hésite pas à en voir la cause dans le relâchement des liens actuels de la société, dans leur quasi-inexistence, en raison du développement de l'individualisme bourgeois. Il en dénonce sans sympathie l'effet : des hommes si seuls, *si privés de destin* qu'ils se trouvent absolument démunis devant la possibilité de la mort, des hommes qui, n'ayant pas de raisons profondes de lutter, se trouvent nécessairement lâches devant la lutte, n'importe quelle lutte, des sortes de moutons conscients et résignés à l'abattoir[869].

La *crisis internacional* no estaba asociada tanto a la anexión de territorios por parte de la Alemania nazi, como a la incapacidad de la comunidad internacional, específicamente de Europa, para *responder* a lo que a todas luces aquel acuerdo anunciaba: la expansión del fascismo y el inicio de la guerra. Por esta razón, en su declaración el *Collège* sostuvo que, si bien se definían "essentiellement comme un organisme de recherches et d'études […] il s'était réservé, à sa fondation, l'éventualité d'être autre chose, s'il le pouvait : d'être un *foyer d'énergie*"[870]. Teniendo en consideración el vínculo íntimo entre la experiencia colectiva y lo sagrado, es decir con el *mundo de energías*, ser un *foco* o el *hogar* de la energía, entendido el hogar como el lugar del fuego, significaba ser un *mediador*, un *nudo* que permitiera restablecer un *vínculo vital* entre los hombres a partir del cual la *angustia* pudiera ser transformada en virilidad. Esto quiere decir que aquello para lo cual el colectivo habría sido *también* concebido era para ser el medio que invierta la *polaridad* de las fuerzas equívocas propias de la *imagen del destino* que encarnaba el nazismo. Dicho de otro modo, su función, era también la transformación del contenido depresivo en objeto de exaltación, la transformación de la depresión en tensión.

Con esto a la vista, frente a la *crisis internacional* el *Collège de Sociologie*

> convie ceux à qui l'angoisse a révélé comme unique issue la création d'un lien vital entre les hommes, à se joindre à lui, en dehors de toute autre détermination que la prise de conscience de l'absolu mensonge des formes politiques actuelles et la nécessité de reconstituer par le principe un mode d'existence collective[871].

[869] Ibidem, 362.
[870] Idem. Las cursivas son nuestras.
[871] Idem.

La tarea del colectivo consistía, por tanto, en hacer posible una toma de consciencia de la necesidad de dejar la vía de la política y de deshacer los caminos que habrían llevado a Occidente al desarrollo del *mundo burgués*, poblados por *des hommes si seuls, si privés de destin qu'ils se trouvent absolument démunis devant la possibilité de la mort*. De esta manera, el cambio de polaridad, de la *angustia en tensión*, era posible sólo en la medida que el *Collège* se presentaba como un espacio para lo heterogéneo devenido sagrado, como una suerte de templo en donde se revelaba el misterio, ilustrado por la idea del *foyer d'énergie*, pero sin por ello convertirse en una religión ni menos una organización monocéfala. Lejos de cualquier dogma, lo que el colectivo quiso aportar no fue otra cosa que energía, fuerza.

> La VIRILIDAD que no se inclina ante nada es *la FE que aportamos* a aquellos que tienen demasiada firmeza lúcida para encontrar una grandeza, una fuerza y una alegría resplandeciente en el *destino ineluctablemente trágico del hombre*[872].

Sin embargo, Michel Surya establece que, contrario a los intereses de los miembros del *Collège*, a través de esta *fe* el grupo, y por tanto Bataille, habría dado muestra *d'un pauvre reste d'idealisme* incrustado en su posición antifascista[873]. Este idealismo habría estado ligado a un *error de medida* de nuestro autor, quien habría supuesto, dentro de la tragedia que vaticinaban, una grandeza y una alegría alejada de toda realidad. Como señala Surya, "[l]a destinée de tous sera en effet bientôt *inéluctablement* tragique, mais bien peu nombreux ceux qui témoigneront alors de la grandeur et personne de la joie éclatante auxquelles il en était appelé"[874]. En la misma línea de lo establecido por Suleiman, Surya señala que serán precisamente los eventos que trajo consigo la guerra los que serán determinantes en el alejamiento de Bataille de la política. La ruptura irrevocable con toda política estaría justificada, sostiene, por *la violencia del fascismo*[875]. Es la *monstruosidad* del fascismo la que obliga a no creer más en la política, remarca Surya, y lo que habría originado, como señala Suleiman, el giro *hacia adentro* de su concepción de la virilidad.

En este sentido, diremos con Surya, Bataille finalmente *lamentó* haber opuesto al fascismo *la fuerza a la fuerza, la potencia a la potencia*. Es precisamente en este periodo de apropiación de los elementos del fascismo que autores como Jean Michel Heimonet

[872] Citado en Surya, *Sainteté de Bataille*, 81. Las cursivas son nuestras.
[873] Idem.
[874] Idem.
[875] Ibidem, 65.

rechazaron al *Collège* el haber visto en el fascismo una fuerza que permitía restablecer en la modernidad una experiencia primitiva de lo sagrado, entendiéndolo como el principal factor de cohesión social. Esto en circunstancias que "este sagrado, integrador y puramente religioso no había sido observable, según Durkheim, más que en las sociedades etnológicas y no consideraba en lo absoluto resucitarlas en el mundo industrial"[876]. Heimonet retoma aquí la crítica realizada por Leiris al colectivo, pero lo lee como el síntoma de un proceso de politización, mientras que Leiris destacó en su misiva a Bataille una tergiversación del método y de los conceptos de la sociología francesa. Para Heimonet, es a partir de este intento de reactivación de lo sagrado arcaico que el *Collège* comenzó a *politizarse discretamente*[877]. En la misma línea, Jean François Fourny afirmó que "la pretendida gratuidad intelectual y literaria de aquel colectivo habría efectivamente servido de "máscara" a lo político", al punto que sus opciones políticas "no son muy diferentes de aquellas de la extrema-derecha francesa de la época"[878].

Habiendo tomado distancia de estos acontecimientos, Roger Caillois reconocerá en 1970 que la guerra les "había mostrado lo vano [inanité] de la tentativa del Collège de Sociologie. Esas fuerzas negras que habíamos soñado desencadenar se habían liberado por sí solas, sus consecuencias no fueron aquellas que nosotros habíamos previsto[879]. Doce años antes, el propio Bataille se refirió a aquel periodo en términos similares, señalando, en tercera persona, "la tendencia profascista de algunos amigos de Bataille, de Bataille mismo en menor grado"[880]. Sin embargo, añadirá que desde su experiencia en la revista *Contre-Attaque* (1935-1936) "Bataille piensa […] que esta fascinación lleva a lo peor" [881]. A este respecto, Caillois, al referirse al programa del *Collège de sociologie* afirmó que "el proyecto real era recrear lo sagrado en una sociedad que tendía a rechazarlo. Teníamos consciencia de jugar a los aprendices de brujos. Nosotros estábamos decididos a desencadenar movimientos peligrosos" [882]. En una forma de confesión que agrupa lo sucesido durante este periodo, en la entrevista concedida a André

[876] Heimonet, "Le Collège et son double : Jules Monnerot et le Collège de Sociologie Interrompu", 231-240.
[877] Idem.
[878] Fourny, "Roger Caillois au Collège de sociologie : la politique et ses masques", 533-539.
[879] Ibidem, 539.
[880] Bataille, *Œuvres complètes, Tome VII*, 461. La traducción es nuestra.
[881] Ídem.
[882] Citado en Fourny, "Roger Caillois au Collège de sociologie : la politique et ses masques", 533-539. Las traducción es nuestra.

Gillois en 1951, Bataille afirma haber tenido "veleidades del lado de la política", pero que esas veleidades se le habían revelado "muy rápidamente casi ridículas" [883].

El rechazo de lo político no difiere de lo que tuvo lugar en el seno del grupo *Acéphale*, "inseparable from the Collège of Sociologie", como señala Marina Galletti. Para la autora, dentro de aquel grupo el recurso de lo heterogéneo implicaba no sólo un alejamiento de las formas racionales sino también el desafío de retornar "to man's anthopological and cosmological roots"[884]. Retorno a las raíces antropológicas bajo la forma de una revaloración de lo sagrado primitivo, de la transgresión de los límites que regulan y reducen la existencia a la forma de un medio para un fin determinado. Retorno a las raíces *cósmicas* bajo la forma de una reapropiación del gesto Solar de gasto a pérdida, es decir la adecuación de la existencia al flujo de energía cósmica innoble.

2

Como señalábamos anteriormente, a partir del *giro hacia adentro* al que se refiere Suleiman, la virilidad se despliega en el espacio que se extiende *entre* lo sagrado y la habitación. Esto quiere decir que, paradójicamente, la existencia total se volvería accesible en el espacio más íntimo, alejado de todo escenario político. En "El aprendiz de brujo", Bataille afirmará, a este respecto, que

> [e]l mundo de los amantes no es menos *verdadero* que el de la política. Absorbe incluso la totalidad de la existencia, algo que la política no puede hacer. Y sus caracteres no son los del mundo fragmentario y vacío de la acción práctica, sino los que pertenecen a la *vida humana* antes de que fuera servilmente reducida: el mundo de los amantes se construye, como la vida, a partir de un *conjunto de azares que da la respuesta esperada a una voluntad de ser ávida y potente*[885].

Para Bataille, el ser amado, en tanto que *imagen del destino*, forma parte de una serie de elementos heterogéneos que provocan, como hemos visto, reacciones ambivalentes en el sujeto. Tal como sucede con aquellos elementos que Leiris consideró bajo el rótulo de lo *sagrado cotidiano*, la ambigüedad del ser amado no radica sólo en el tipo de *reacción* que provoca (esperanza o espanto), sino también en su posición en el mundo. Pese a ser un

[883] Bataille, *Una libertad soberana,* 101.
[884] Galletti, "Heterology or 'The Science of the Excluded Part': An Introduction", 3–27.
[885] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939,* 245.

ser heterogéneo, el ser amado se sitúa, como todo individuo, en aquello que Bataille denomina las idas y venidas de la vida cotidiana (*comer, dormir…*). Se trata de un ser sin más, *común y corriente*, pero que difiere del resto en la medida que posee una fuerza que *trastoca* la realidad volviendo difusos los márgenes entre lo cotidiano y lo soñado. Por esta razón, pese a tratarse de un ser que transita por lo cotidiano, su encuentro "pertenece al mundo trastocado del sueño"[886]. Esto es lo que hemos desarrollado, precisamente, en el primer capítulo de este trabajo a propósito de *Historia del ojo*, en donde el desencadenamiento de las pasiones de los amantes no sólo determina una experiencia subjetiva, aunque compartida, sino también una *deformación* del mundo que adopta la forma de un espacio onírico en donde la tensión, la pérdida de la orientación, la confusión de los límites entre la realidad y el sueño, como así también la pérdida de energía constante, hacen de ese *mundo* una pesadilla. En este sentido, al *sueño triste* propio del *hombre de acción* que no consigue hacer realidad su sueño a través de la acción, Bataille opone la *acción feliz* de los amantes, que tiene lugar en un mundo que es completamente *deformado*. Para nuestro autor,

> [l]a acción feliz [L'action heureuse] es la "hermana del sueño [rêve]" sobre la misma cama donde el secreto de la vida le es revelado al conocimiento. Y el conocimiento es el descubrimiento extasiado del destino humano, ese espacio preservado donde la ciencia –al igual que el arte o la acción práctica– ha perdido la posibilidad de dar un sentido fragmentario a la existencia[887].

Esta *acción*, que en Bataille se asocia a la *virilidad*, se encuentra ligada al *azar*, a *la chance*, es decir a "lo que incide, lo que cae (en su origen, buena o mala suerte). Es el albur, la *caída* de un dado"[888], dirá en 1945 en *Sur Nietzsche*. Lo que destaca Bataille con esto es que las condiciones del *encuentro* entre los amantes no pueden ser resultado de la acción de una voluntad, sino que depende de aquello que "el azar caprichoso proponga"[889]. En este caso, Bataille destaca que el gasto se lleva a cabo dentro de un juego, y "un buen juego no tiene valor sino cuando las cartas se han mezclado, cortado y no están dispuestas por un arreglo anterior, lo que constituiría la *trampa*. La misma decisión del jugador debe ser *azarosa*, al ignorar el juego de los demás participantes"[890].

[886] Ibidem, 244.
[887] Idem.
[888] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 93.
[889] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 247.
[890] Ibidem, 246.

Se podría hablar de un *encuentro fallido* cuando la actitud de apertura de una de las partes no es correspondida. Sin embargo, cuando ese encuentro es efectivo, afirma Bataille, "la suerte se mezcla con la sensación de *visto antes* [déjà vu]"[891]. "Sólo una vez conquistada, o perdida, *la imagen fugitiva del destino* deja de ser una figura aleatoria para convertirse en la realidad que detiene la suerte"[892]. De manera similar al nudo que desencadena una cantidad de energía que pone en juego todos los elementos que congrega, el ser amado se presenta como un ser ambiguo, que parece exterior a nuestra propia existencia a la vez que se nos revela como aquello a lo cual siempre hemos pertenecido.

3

Para Suleiman, a partir del momento en que "Bataille's thinking about politics and action turned increasingly inward", fue necesario que nuestro autor encontrara "a solution, albeit a paradoxical one, to the 'outward' questions of politics and action that had preoccupied him throughout the 1930s"[893]. La solución, sostiene la autora, fue la *experiencia interior*, que Bataille describe como "un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre"[894], es decir en los mismos términos en que de lo que hemos presentado como el deseo de *ir lo más lejos posible*. Lo paradójico de esta solución es que, como el propio Bataille afirma, "la experiencia interior es lo contrario de la acción"[895]. Esto quiere decir que, en la medida que la acción "está toda ella, por completo, en la dependencia del proyecto"[896], la *experiencia interior* sería propiamente una *no acción*. Es decir, negación de la acción entendida como un medio para un fin determinado.

De esta manera, a partir de este *giro hacia adentro* la pregunta respecto a lo que el *hombre debe hacer* ya no se resolvía, para Bataille, a través de un proyecto político, sino a través de un enfrentamiento del sujeto contra sí mismo. En este sentido, señala Suleiman, "the inner experience is not visible action, but *déchirement*, an inner sundering"[897]. Esto quiere decir que la virilidad seguirá conservando su aspecto activo, pero bajo la forma de una acción que es negación de toda forma de acción, lo que quiere decir que la *experiencia* consiste en "to exit by means of a project from the realm of the project"[898].

---

[891] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 96.
[892] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*, 245.
[893] Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", 61-79.
[894] Idem.
[895] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 54.
[896] Idem.
[897] Idem.
[898] La frase es de Bataille. Citado en Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", 61-79.

Sacada fuera del reino del proyecto, Bataille se pregunta si la experiencia interior debería parecerle *vacía* o *imposible*, considerando que carecía de *razón de ser*[899]. Justificarla no sería más que reducirla a una forma servil, a un medio, mantenerla precisamente dentro de un reino al que supuestamente no pertenecía. Pero la cuestión era también que, si el proyecto político-religioso de Acéphale exigía una acción volcada hacia afuera que enfrentara lo peor cara a cara, la experiencia interior representaba una acción que debía poner al sujeto de la experiencia frente a un peligro semejante, pero a la vez debía borrarse en tanto que justificación de esa misma acción. Esto es lo que Bataille afirmará siguiendo a Maurice Blanchot, quien sostuvo que "la experiencia misma es la autoridad (pero la autoridad *se expía*)"[900]. La expiación es precisamente lo que permitía romper la relación de causa y efecto, a la vez que hacía posible evitar que la acción misma decante en una forma de sistema, de bien, de sentido. Es decir, es sólo la expiación la que la vuelve, finalmente, una *operación soberana*. Para Bataille,

> [l]a operación soberana, *que obtiene su autoridad sólo de sí misma, expía al mismo tiempo esta autoridad*. Si no la expiase, tendría algún rasgo de utilitarismo, buscaría el imperio, la duración. Pero la autenticidad se los niega: no es más que impotencia, ausencia de duración, destrucción llena de odio (o alegre) de sí misma, insatisfacción.[901]

Suleiman desarrolla la paradoja de *la acción fuera del reino del proyecto* en que consiste la experiencia interior haciendo alusión a la distinción establecida por Bataille entre *poesía* y el *afeminamiento poético*. Este último caracterizado como *ausencia de decisión*, en donde nuestro autor reconoce "la dejadez poética, la actitud pasiva, el asco por la reacción viril"[902]. En este caso, "el poeta es mujer, la invención, las palabras, le violan"[903]. Lo que Bataille destaca, aquí, es que, "[p]ara ir hasta el límite del hombre, es necesario en un cierto punto no ya soportar, sino forzar la suerte"[904]. Es decir, no se trata sólo de aceptar aquello que la suerte trae consigo, lo que supondría un cierto estado de inercia que se adecúa al movimiento aceptándolo, sino de salir del ámbito del control asociado a la eficacia de las acciones racionales –de ahí su interés por el *juego*. Así pues, mientras

[899] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 17.
[900] Ibidem, 17.
[901] Ibidem, 200. Sobre la expiación volveremos en el siguiente capítulo.
[902] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 49.
[903] Idem.
[904] Ibidem, 48.

una actitud poética se encuentra cercana a la acción viril que es capaz de *forzar la suerte*, el *afeminamiento poético* no podría más que *soportar la suerte*.

Ambos momentos fueron reconocidos por Bataille en Arthur Rimbaud, quien habría *renunciado a la poesía por la acción*[905] al momento de *intentar fortuna* y optar por una vida como traficante de armas en África[906]. En este sentido, afirma Suleiman, para Bataille el poeta habría optado por *la elusión femenina*, siguiendo un camino diferente al que sugieren los propósitos de nuestro autor, quien,

> on the contrary, is trying to elaborate a mode of experience and a kind of action ('going to the extreme') that will not necessarily reject poetry, only *the 'feminine' aspects of poetry*. Opposed to 'feminine evasiveness' is the virile man who seeks the extreme, the 'experience of the possible'—and also seeks to find a language to express that experience[907].

Pero si Rimbaud, *uno de los poetas más violentos*[908], desistió del viaje haciendo de su vida una empresa interesada en hacer fortuna, para Bataille la poesía se mantuvo como un camino abierto. Esto en la medida que ella es capaz de llevarnos "al mismo punto que todas las formas de erotismo: a la indistinción, a la confusión de los objetos distintos. Nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte y, por medio de la muerte, a la continuidad" [909]. Para Suleiman, Bataille valoró la poesía desde una perspectiva masculina, como un medio para forzar la suerte, de tal manera que lo que definiría al *héroe de la experiencia interior* es que él "*actively engages himself* in 'la déchirure'. He is dominant and virile (Bataille will later say, 'sovereign') because he actively chooses his sundering"[910]. Por esta razón, lo que haría del esfuerzo batailleano un acto *viril* no sería más que el ejercicio mismo de *escritura*, que es precisamente uno de los aspectos que adoptó la virilidad dentro de su pensamiento a partir de este *inward turn*. Pero es precisamente aquí en donde Suleiman se detiene para afirmar,

[905] Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", 61-79.
[906] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 49.
[907] Ibidem, 41-42. Las cursivas son nuestras.
[908] Bataille, *El erotismo*, 30. La *elusión femenina* haría referencia a Rimbaud en tanto que persona, no como poeta. La crítica de Bataille no está enfocada a su poesía, sino a la decisión tomada al momento de comenzar a *hacer fortuna*.
[909] Idem.
[910] Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", 61-79.

> Where Rimbaud stumbled, abandoning poetry for virile action (or what he considered as such), Bataille has pursued the quest, practicing virile action in the inner experience and in its writing. Between gun-running in Abyssinia and the inner experience, which is the more virile?[911]

Suleiman busca rescatar la *experiencia interior* de lo que podríamos entender como su apropiación *masculina*. Por esta apropiación la autora acusará a Bataille por su "for his obsession with virility —the word as much as the concept"[912], lo que habría sido no sólo la manifestación de una obsesión personal, sino también de una época.

III. Inoperatividad y mediación

1

Dentro del pensamiento batailleano Michel Surya establece una distinción entre dos grandes momentos que podrían ser considerados como análogos a los propuestos por Suleiman, pero que no estarían definidos en función de la noción de virilidad, sino en la de *negatividad*. Para Surya, durante los años de *Contre-Attaque* y *Acéphale*, la ofensiva de Bataille se desplegaría en términos hegelianos, es decir a partir de una acción negadora que era puesta al servicio de una acción política. Sin embargo, durante el transcurso de *Acéphale*, que coincide con el desarrollo de las actividades del *Collège de Sociologie*, Bataille habría entrado en lo que Surya entiende como un *proceso de deshegelenización* que desembocará, finalmente, en una *anti-política radical activa*[913]. Dicho de otro modo, si nuestro autor entró en un proceso de *politización*, o de *hegelianización*, como lo denomina Surya, "il en 'sort' (il se déshégalianise) en sortant de Contre-Attaque pour entrer dans Acéphale"[914].

Lo que nos interesa de todo esto es que tanto la idea de *inward turn* asociada al concepto de virilidad, desarrollada por Suleiman, como el proceso de deshegelenización al que hace referencia Surya, son respuestas al problema de la acción. Específicamente a su condición servil en tanto que medio de un fin determinado. La cuestión es cómo es posible

[911] Idem.
[912] Suleiman, "Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s", 61-79.
[913] Surya, *Sainteté de Bataille*, 68.
[914] Ibidem, 67-68.

pretender la soberanía si la acción, que es necesaria para dicho propósito, es esencialmente *servil*. A este respecto, Surya señala,

> Bataille dirá más tarde y a menudo cuánto el principio mismo de la acción, no pudiendo no tener objetivo, se opone en todo a lo que él piensa, que está hecho para que el principio mismo del objetivo que sea desaparezca, desaparición que conlleva con ella de hecho el principio mismo de toda acción.[915]

En una carta enviada a Bataille en enero de 1939, Jean Rollin, quien formó parte de *Acéphale*, explica sus reservas respecto a los principios que debían ser subyacentes a la actividad de la sociedad secreta precisamente en estos términos. En su misiva, Rollin destaca claramente la contradicción dentro de la cual caía el grupo al intentar constituir una *fuerza* que debía oponerse al fascismo, señalando que, "[s]i l'on veut constituer une force, ce qui ramène à l'action pratique, on ne peut pas, à moins de reconnaître qu'on veut aussi se tromper, affirmer qu'elle peut se développer en partant d'une *opposition* tragique"[916]. Para Rollin, el sentido de lo trágico estaba ligado a una consciencia "de la limite opposée dans tout réalisation à la puissance humaine", lo que quiere decir que "la mort, la disparition sont incluses dans chacune d'elles"[917]. Con esto a la vista, si la *puissance humaine* intentaba *ir lo más lejos posible*, lo único esperable como resultado sería una revuelta y la muerte. Es decir, todo lo contrario, a una voluntad de conservación. El problema estriba en que, a partir del momento en que la *puissance humaine*, como afirma Rollin, se transforma en un recurso de la acción práctica, cuyo fundamento mismo es la utilidad, las mismas fuerzas que intervienen en ella quedarían atrapadas en *el principio de la necesidad servil*. De esta manera, si lo que *Acéphale* buscaba era *oponer* la fuerza al fascismo, el resultado no podía ser otro que una nueva *imposición*[918] a la existencia. En este sentido, en clave nietzscheana, Rollin afirma, "[l]a volonté de puissance affirmée tragiquement est une volonté de perte, affirmée pratiquement, un domination, la création d'un pouvoir" [919].

El desencadenamiento de fuerzas, para Rollin, si no lleva a una experiencia trágica no puede sino decantar en una forma de dominación. Es por ello que frente a la pregunta por

---

[915] Ibidem, 82.
[916] Georges Bataille, *L'Apprenti sorcier : textes, correspondances et documents (1932-1939)* (Paris: Éditions de la Différence, 1999), 523.
[917] Idem.
[918] Idem.
[919] Ibidem, 524.

la acción que se debía oponer al fascismo, como así también a toda forma de imposición que limite la existencia humana, Rollin expondrá claramente que "[i]l s'agit de savoir *exactement* quelle action il faut entreprendre, et plus exactement encore s'il s'agit d'entreprendre une action ou non"[920]. Para Surya, el problema que plantea la pregunta por la acción es que ella justamente *obligaba a elegir*[921], obligación que dentro del pensamiento batailleano no se reduce sólo a la situación de *Acéphale*, como señala el autor, sino que se encuentra relacionada al *deber* asociado a la *acción viril*, entendida como la reacción que se espera frente a cualquier *imagen del destino*, sea la desnudez o la guerra. Pero también, y de una manera más general, a aquello que Stoekl denominó la teoría económica y filosófica moderna a la cual Bataille perteneció, según la cual la valoración de los recursos naturales estaba dada en términos de lo que se podía hacer con ellos, es decir en términos de acción, de *human labor*.

Bataille *dará la espalda a la acción*[922], como señala Surya, pero esto de una manera relativa, precisamente porque incluso en su forma íntima el deber sigue estando presente. Esto quiere decir que el problema de la acción no estaba centrado sólo en su carácter servil, sino también en el *deber* de actuar. Si el problema de la acción para Rollin obligaba a elegir entre *actuar o no hacerlo*, para Bataille la obligación era elegir *qué tipo de acción* debía ser emprendida. En este sentido, si en Bataille existió una *obsesión por la virilidad*, como señala Suleiman, ésta se trató siempre de una obsesión por la *acción*, que primero adoptó la forma de una acción política y luego de una *no acción* íntima.

2

Agamben vio en la pregunta por la acción una cuestión central dentro del pensamiento batailleano, el cual remitía, finalmente, a la soberanía. Para el filósofo italiano, Bataille fue un *pensador de la soberanía*, pues "en la negatividad sin empleo y en el *desoeuvrement* pensó una dimensión límite en la que la 'potencia de no' ya no parece subsumible a la estructura del bando soberano[923]. Expuesto en otros términos, lo que el autor destaca es que a partir de una concepción particular de la acción, Bataille habría sido capaz de pensar la soberanía fuera de la lógica en que es producida la *vida desnuda*, fuera de la imposición de la fuerza que define el terreno de la biopolítica.

[920] Ibidem, 522.
[921] Surya, *Sainteté de Bataille*, 82
[922] Ibidem, 83.
[923] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 82.

Las nociones de *negatividad sin empleo* y *desoeuvrement*, traducido como *ocio*, *inactividad*, remiten a la polémica entre Bataille y Alexandre Kojève a propósito del estatus de la negatividad a partir del fin de la historia. Para Natalia Lorio, si bien dentro del pensamiento batailleano las enseñanzas de Kojève tuvieron un lugar preponderante, entre ambos autores existió una *complejidad insalvable*, fundamentalmente porque "en la discusión en torno a la historia y el rol de la acción en tanto que negatividad, Bataille tomará una posición contra la acción como forma de la negatividad (y cumplimiento de la historia)"[924], mientras que Kojève pensaba la negatividad a partir de la acción, el trabajo y la lucha, a través de las cuales

> la negatividad deriva en el acabamiento de la historia, mientras que [ésta] es cuestionada por Bataille, quien polemiza acerca del sentido de la acción, proponiendo una negatividad impotente respecto de la acción, que remite a las dimensiones del arte o lo sagrado[925].

Entendiendo que la acción antropogénica se da bajo la forma de una doble negación, el fin de la historia se establece, señala Lorio, a partir del momento en que "desaparece la diferencia y la oposición entre el Amo y el Esclavo"[926]. Puesto que la historia es una lucha sangrienta por el reconocimiento, que es lo que da su sentido a la acción dentro de esa historia, el fin de la historia no es más que la "extinción de la acción, donde el hombre perdura con vida como animal que ya no niega lo dado"[927]. Este retorno al estado animal se entiende en el sentido que la negación, o *acción antropogénica*, deja de existir en tanto que el fin buscado a través de ella ha sido conseguido. Como señala Edgardo Castro, a quien Lorio cita,

> el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de *acuerdo* con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho, es decir la Acción negatriz de lo dado y el Error, o en general el Sujeto *opuesto* al Objeto. En realidad, el fin del Tiempo humano o de la Historia, vale decir el aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho o del individuo libre e histórico, significa simplemente la cesación de la Acción en el sentido estricto del

[924] Natalia Lorio, "Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber", *Cuadernos del Sur – Filosofía*, no. 43-44 (2014-1015): 167-190.
[925] Idem.
[926] Idem.
[927] Idem.

término. Lo cual significa en la práctica: desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas[928].

En una carta dirigida a Kojève a fines de 1937, Bataille refiere a la idea de una *negatividad sin empleo* para referirse específicamente a su propia experiencia. Conducido a pensar que *ya no tenía nada que hacer*, lo que se presentará a nuestro autor como un problema es "saber si la negatividad de quien 'no tiene nada más que hacer' desaparece o subsiste en el estado de 'negatividad sin empleo'"[929]. En este sentido, *en un mundo donde ya no hay nada que hacer*, sostiene nuestro autor, lo que quedaría por hacer es "dar a la parte de existencia liberada del hacer su satisfacción: se trata evidentemente de utilización de los ocios"[930]. Es por esta razón, afirma Lorio, que aquello que Bataille opone a la negatividad hegeliano-kojeveana es una *negatividad atravesada por el potlatch*, entendida como la ceremonia donde "el intercambio no se da en pos de la producción y la adquisición (o sea, no se da bajo el sentido de la acción), sino que se da atravesado por la pérdida y el gasto. En el potlacht no es la negatividad de la acción la que se reconoce, sino su anulación"[931].

Al respecto, Agamben afirma,

> al sabio hegeliano y consciente de sí mismo y al *voyou desoeuvré* (definido despreciativamente *como homo quenellensis* [hombre quenelense]), Bataille le contrapone la figura de una soberanía consumada integralmente en el instante ('la seule innocence possible: celle de l'instant'), que coincide con 'las formas en las que el hombre se dona a sí mismo: [...] la risa, el erotismo, el combate, el lujo'[932].

En su texto "Hegel", Bataille desarrolla la noción de *satisfacción*, entendiéndola como el momento en que la acción alcanza finalmente el fin buscado. Dentro del programa hegeliano, esto es lo que tendrá lugar, finalmente, a partir del momento en que el "proyecto de saber, que existía, ha alcanzado sus fines, está realizado"[933]. Es decir, en el momento en que Hegel mismo deviene un Sabio, "al cual un Saber absoluto le confiere

[928] Citado en Idem.
[929] Georges Bataille, *Escritos sobre Hegel* (Madrid: Arena libros, 2005), 84.
[930] Ibidem, 86.
[931] Lorio, "Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber", 167-190.
[932] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 101.
[933] Bataille, *Escritos sobre Hegel,* 89.

la satisfacción definitiva"[934]. La satisfacción es, por tanto, la que hace posible el fin de la historia, la que pone fin al recorrido del Hombre y lo que permite el cierre del sistema. Sin embargo, lejos de aceptar dicho cierre, Bataille reconocerá una *contradicción final* que afecta al círculo entero. Para nuestro autor, *el saber absoluto, circular, es no-saber definitivo*, puesto que, "[s]uponiendo que en efecto yo lo alcanzaré, sé que no sabría ahora nada más de lo que sé"[935].

Para Bataille,

> La *Fenomenología del Espíritu* reúne dos elementos esenciales que cierran un círculo: es el acabamiento por grados de la conciencia de sí (del *ipse* humano), y el convertirse en todo (convertirse en Dios) de ese *ipse* que acaba el saber (destruyendo por este camino la particularidad en él, acabando por tanto la negación de sí mismo, convirtiéndose en el saber absoluto). Pero si de esta forma, como por contagio y por remedo, realizo en mí el movimiento circular de Hegel, defino, más allá de los límites alcanzados, no ya algo desconocido, sino algo incognoscible. Incognoscible no por el hecho de la insuficiencia de la razón, sino por su naturaleza[936].

Imaginándose en el límite del Saber Absoluto, lo que Bataille divisa más allá de esos límites es el campo abierto de lo incognoscible. Nuestro autor puede hablar de un *afuera* del sistema en la medida que aquellos elementos ahí dispersos no pueden ser incorporados dentro del sistema por su propia naturaleza, por su condición de elementos heterogéneos. Pera Bataille, "[e]n el sistema, poesía, risa, éxtasis, no son nada, Hegel se desembaraza de ellos de prisa: no conoce otro fin que el saber. Su inmensa fatiga se une, a mi modo de ver, al horror del punto ciego"[937]. En *Sobre Nietzsche*, Bataille se referirá a esta *extremada fatiga*[938], una "fatiga corporal –nerviosa–"[939] que necesariamente lleva a comulgar con una moral del ocaso. Es decir, con un estado de debilidad, como una falta de virilidad, se podría decir, frente a ese horror. Para Bataille, lo que Hegel habría dejado fuera de su sistema habrían sido aquellos elementos que permiten *el rejuvenecimiento*, según la expresión de Caillois, es decir las experiencias de gasto de energías que, paradójicamente,

[934] Ibidem, 19.
[935] Ibidem, 89.
[936] Ibidem, 89-90.
[937] Ibidem, 92.
[938] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 143
[939] Ibidem, 183.

permiten una superación de la fatiga asociada al trabajo. Explosiones que impiden que el círculo se cierre.

3

Al abordar la polémica entre Kojève y Bataille, Agamben presenta una nueva perspectiva para comprender la noción de *desoeuvrement*, es decir "de la inoperosidad como figura de la plenitud del hombre al final de la historia"[940]. Al respecto, sostiene que ella "no puede ser la simple ausencia de obra ni tampoco (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad"[941]. Esto quiere decir, por un lado, que la *inoperosidad* no puede ser entendida en los términos de Kojève, es decir, como *pura práxis animal*, ni tampoco, por el otro lado, ser reducida a una experiencia que liga la experiencia de lo sagrado y lo negativo, que es precisamente lo que Nancy critica a Bataille a propósito de su *obsesión* por el sacrificio.

Frente a ambas perspectivas, Agamben sostiene que

> [e]l único modo coherente de entender la inoperosidad sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia que *no se agota* (tal como la acción individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum* [tránsito de la potencia al acto][942].

Agamben desarrolla la idea de *potencia de no* o *inoperosidad* a partir de la respuesta dada por Aristóteles en *Metafísica* a los miembros de la escuela megárica, quienes sostenían "that all potentialities are always actualised and that the only potentialities that exist are those that pass into act"[943]. Lo que señala Agamben es que, para el Estagirita, "[t]oda potencia de ser o de hacer algo es siempre […] al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer, pues de otro modo la potencia se transcendería siempre en el acto y se confundiría con él"[944]. Es por esta razón, continúa Agamben, que "el arquitecto *conserva su potencia* de construir aun cuando no la actualice"[945]. En este sentido, como sostiene

[940] Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda,* 83.
[941] Ibidem, 102.
[942] Idem. Las cursivas son nuestras.
[943] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 160.
[944] Juan Manuel Benítez (ed.), *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo* (Valencia: Pre-Textos, 2011), 98.
[945] Idem.

Kevin Attell, la potencialidad "must pose some resistance to or independence from actualization, and this resistance or independence is the potentiality *not* to pass over into act"[946]. Es por esta razón que, para Agamben,

> '[i]mpotencia' no significa aquí sólo ausencia de potencia, no poder hacer, sino también y sobre todo "poder no hacer", poder no ejercer la propia potencia. Y es precisamente esa ambivalencia específica de toda potencia, que siempre es *potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer, la que define ante todo la potencia humana*. Es decir, el hombre es el viviente que, existiendo en el modo de la potencia, puede tanto una cosa como su contrario, ya sea hacer como no hacer. Esto lo expone, más que a cualquier otro viviente, al riesgo del error, pero a la vez le permite acumular y dominar libremente sus propias capacidades, transformarlas en "facultades[947].

La *impotencia* no se identifica, por tanto, con una *devirilización*, es decir aquello que Suleiman denomina el *afeminamiento* de la acción, pero sí con una forma de pasividad. Como señala Alex Murray, la impotencia en Agamben consiste en una *pasividad fundamental*, entendida no como "a condition of weakness that is forced on to the subject"[948], es decir, no como sucede en la *pérdida de la virilidad* del hombre que se encuentra frente a una mujer desnuda y *no puede hacer* nada, a la que refiere Bataille. De acuerdo a Murray, lo que llevaría a cabo Agamben con "the fundamental passivity of being by suspending, [is] rendering inoperative the movement from potentiality to actuality"[949]. En este sentido, se trata una *pasividad activa*, si cabe la expression, a través de la cual es posible romper con la *exigencia de la acción*, lo que en cierto grado se traduce en la toma de control por parte del ser humano de sus propias potencialidades.

Agamben sostiene que la desactivación de las relaciones permite que aquello que se encontraba sometido a dichas imposiciones aparezca en su forma *libre e intacta*. En la medida que la *potencia humana* se define como una afirmación en *la potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer,* lo que la noción de impotencia pone a la vista son las relaciones que definen la posición, la utilidad y el sentido de los seres en el mundo. Lo que nos interesa de todo esto es que se precisamente en función de esas relaciones que es

[946] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary,* 160.
[947] Agamben, *Desnudez*, 64. Las cursivas son nuestras.
[948] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary*, 148.
[949] Idem.

posible *exigir* que esos seres se comporten o sean comprendidos de una manera determinada. Es por esta razón que Agamben atribuye a estas relaciones un *rango ontológico*, puesto que la relación es aquello

> que constituye sus elementos presuponiéndolos, al mismo tiempo, como no-relacionados. La relación de este modo deja de ser una categoría entre las demás y adquiere un rango ontológico especial. Tanto en el dispositivo aristotélico potencia/acto, esencia/existencia como en la teología trinitaria, la relación es inherente al ser según una ambigüedad constitutiva: el ser precede a la relación y existe por fuera de ella, pero está siempre ya constituido a través de la relación e incluido en esta como su presupuesto"[950].

Frente a un mundo que ha sido constituido a partir de la imposición de la fuerza soberana que sitúa a la *vida desnuda* en una posición de completa exposición a la muerte, lo que le interesa a Agamben es precisamente deshacer el vínculo así impuesto. Es por esta razón que la inoperosidad se encuentra asociada a una *potencia puramente destituyente*, cuyo propósito sería "interrogar y cuestionar el estatuto mismo de la relación, manteniéndose abiertos a la posibilidad de que la relación ontológica no sea, en verdad, una relación"[951]. En ambos casos, tanto en la *inoperosidad* como en la *potencia destituyente*, de lo que se trata es de "desactivar y volver inoperante algo –un poder, una función, una operación humana– sin simplemente destruirlo, sino liberando las potencialidades que en eso permanecían inactuadas para de esa manera permitirle un uso distinto" [952].

En este sentido, Agamben hablará de *profanación*. En la medida que lo *sagrado* es producido por una relación de bando, la profanación consistirá precisamente en la desarticulación de la relación que se establece a partir de la imposición de esa fuerza. Como señala Carlo Salzani, "what was sacred is restored to a special use, different from the utilitarian form"[953]. Para Agamben, la profanación no está relacionada sólo con la esfera religiosa, sino que comprende también, por ejemplo, el juego de los niños en el momento en que "transforman en juguete aun aquello que pertenece a la esfera de la economía, de la guerra, del derecho y de las actividades que estamos acostumbrados a

[950] Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, 481.
[951] Ibidem, 483.
[952] Ibidem, 486.
[953] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary*, 108.

considerar como serias"[954]. Lo que el niño hace en este caso, afirma el autor, no se trata del *restablecimiento* de "un uso natural, que preexistía a su separación en la esfera religiosa, económica o jurídica"[955], ni simplemente de *abolir y eliminar* los usos naturalizados, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, *jugar con ellas*[956]. Al referirse al término *informe*, como hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, Bataille afirma que el propósito de un diccionario (crítico) *no es suministrar el sentido sino los usos de las palabras*, siendo la palabra *informe* el término que permite descalificar toda definición y toda forma, la que le da su dinámica a la *iconographie déchirante ou déchirée* de Bataille, tal como la entiende Didi-Huberman. Lo que designa, afirma Bataille, *carece de derecho propio en cualquier sentido*. En este mismo sentido, Agamben sostiene que lo que hace el niño mientras juega es entregar a la humanidad *una nueva dimensión del uso*[957].

Para Agamben, lo que queda después de la interrupción de las relaciones es puro *contacto*. Esto quiere decir, en su sentido más general, que entre las partes que dejan de estar relacionadas *ya no hay nada.* El autor entenderá la noción de contacto a partir de una definición dada por Aristóteles en *Acerca del alma*, según la cual el *tacto* es aquello que "percibe no 'a través de un medio', sino 'junto al medio'"[958]. Se trata, por tanto, de una abolición de la mediación. Para el filósofo italiano,

> [a]llí donde una relación es destituida e interrumpida, sus elementos estarán en este sentido en contacto, porque es exhibida entre ellos la ausencia de toda relación […] se muestran en contacto sin relación alguna; pero, por eso mismo, lo que había sido dividido de sí y capturado en la excepción –la vida, la anomia, la potencia anárquica– aparece ahora en su forma libre e intacta.[959]

Desde esta perspectiva, lo que Agamben critica a la política occidental es precisamente ser *constitutivamente representativa*, lo que quiere decir que "siempre debe reformular el contacto en la forma de una relación"[960]. Todo esto en circunstancias que el *contacto* no

[954] Giorgio Agamben, *Profanaciones* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005), 100.
[955] Ibidem, 111.
[956] Ibidem, 113.
[957] Ibidem, 101. Esto no deja de remitirnos a la escena de las chimeneas, a las que hemos hecho referencia en el primer capítulo de este trabajo.
[958] Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, 245.
[959] Ibidem, 486.
[960] Ibidem, 423.

es más que un *vacío de representación*, que consiste "en la desactivación y en la inoperosidad de toda representación[961]. Como señala Jessica Whyte,

> [f]rom the isolation of a specific "work of man", which Aristotle sees as a particular form of life (life according to *logos*), he [Agamben] derives the end of politics. Politics thus enables man to *actualise* the rational capacity Aristotle had isolated as definitive of human life, and to live according to what is proper to him; the *polis* is the place in which the metaphysical determination of man as a living being with *logos* is actualised […] Both politics and metaphysics, he suggests, are founded on the exclusion of that life that men share with other living beings, and on a separation between life and politics that is the essential presupposition of sovereignty[962].

Es por ello que Agamben afirma que el *concepto de vida* sólo podrá ser verdaderamente pensado una vez que "sea desactivada la máquina bio-política que la ha capturado siempre ya en su interior mediante una serie de divisiones y de articulaciones"[963]. En este escenario, que el *contacto* sea un vacío de representación quiere decir que no hay ninguna determinación del contacto, ningún sentido que lo explique o lo justifique, como tampoco un sentido original que la desactivación de las relaciones pretenda reivindicar. En la medida que la humanidad no se *actualiza* de una vez y para siempre en un estado determinado, las máximas que establecen lo que *el ser humano debe hacer* y lo que *es*, que justifican lo que se puede hacer con su existencia, son desactivadas. La desarticulación de las relaciones permite, por tanto, que la *vida* se reapropie de sus potencialidades (*potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer*), se desligue de las relaciones que lo mantenían atada al poder soberano (en tanto que *vida desnuda*) y que deje de estar subsumida a la realización de una *obra,* es decir de un *acto* o *fin determinado* en donde la potencia se actualice de manera completa.

Aplicada al caso batailleano, la *inoperosidad* no sólo anularía *la exigencia de actuar*, asociado a la idea de virilidad que *debe* responder frente a la imagen del destino, sino también la relación establecida entre esta misma virilidad y la idea de masculinidad. Frente a la *imagen del destino*, afirma Bataille, "no podemos apartarnos sin apartarnos de

[961] Ibidem, 424-425.
[962] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary*, 157.
[963] Agamben, G, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2* (Op. Cit.), p. 364.

nosotros mismos. Por no acercarnos a dicha cima, o no esforzarnos por trepar al menos sus laderas, vivimos como sombras amedrentadas –y ante quien temblamos es ante nosotros mismos"[964]. Es por ello que, para superar el estado miserable en que nos deja el horror a la muerte, Bataille exige mantenerse a la altura de la muerte, *exige* ir lo más lejos posible. Pero la exigencia supone una definición, una idea preconcebida respecto al ser sobre el cual cae la exigencia como así también respecto a la acción que se espera de él. Bataille, en este sentido, habría formado parte de aquello que Agamben llama el gran problema de la tradición ética Occidental, que consiste en "soslayar el problema de la potencia reduciéndolo a los términos de voluntad y de la necesidad: su tema dominante no es lo que se *puede*, sino lo que se *quiere* o lo que se *debe*"[965].

IV. Sujeto, obra y mediador

1

En *La comunidad inoperante*, Jean-Luc Nancy sostiene que dentro del pensamiento batailleano, "la comunidad fue ante todo y para terminar la de los amantes"[966]. Para Nancy, la experiencia de los amantes estaba marcada por una *resonancia tardía* "del motivo de una sociedad de la fiesta, del gasto, del sacrificio y de la gloria"[967], lo que estaría justificado por el *inmenso fracaso de lo político religioso*[968] que habría llevado a Bataille a pensar "el amor a guisa de refugio o de sustituto para la comunidad perdida"[969]. En su última forma, la comunidad dejaría de ser entendida propiamente como una actividad colectiva, puesto que quedaría reducida al espacio de la *habitación*, diremos con Suleiman. En este sentido, la pretendida soberanía de los amantes no sería más que un *éxtasis aislado*, señala Nancy, "sin influencia –en todo caso sin influencia señalable, enunciable– sobre la comunidad en la cual sin embargo debían estar tejidas, arrealizadas o inscritas, so pena de perder, en el fondo, su propio valor soberano"[970].

[964] Ídem.
[965] José Manuel Benítez Ariza (ed. lit.), *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente* de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, 111.
[966] Nancy, *La comunidad inoperante,* 47.
[967] Ibidem, 48.
[968] Idem.
[969] Idem.
[970] Ibidem, 48.

Para Nancy, el problema que se encuentra asociado a las reflexiones de Bataille en torno a la comunidad fue el haber sido reguladas "por el tema de la soberanía de un *sujeto*"[971]. Aun cuando Bataille haya establecido que *lo sagrado* "no es en el fondo más que el desencadenamiento de las pasiones"[972] –lo que supone la pérdida de control del ser de la experiencia, es decir su puesta en juego sin garantías–, Nancy reconoce la persistencia de una dialéctica que sería la misma que operaría en la obsesión por el sacrificio, a la que ya hemos aludido. En este sentido, aun cuando el sujeto no se entienda como el sujeto del trabajo, sino como aquel que ha sido alcanzado por la fuerza de choque del *amante* –es decir como el ser que es sometido a un estado de crisis frente la imagen del destino–, la figura de los amantes, para Nancy, no es más que una *relación entre un sujeto y un objeto*[973]. Y agrega, inmediatamente, "y el sujeto es siempre, por lo demás, el hombre, y el objeto la muerte, por un desvío sin duda muy clásico de la diferencia sexual"[974]. Efectivamente, en *El erotismo* Bataille identificará el sacrificio al *acto de amor*, señalando que "[e]l amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador que agarrota al hombre o al animal inmolado. La mujer, en manos de quien la acomete, está desposeída de su ser"[975]. Es por ello que la comunidad de los amantes será, finalmente, "la reserva última (o relevo último) del Sujeto"[976].

Esta persistencia del sujeto en la experiencia de los amantes, tal como sucede con el fascismo, se presenta como la realización de una *obra*. Es decir, como la manifestación de una voluntad que intenta consolidarse por medio de un ejercicio de apropiación. A través de una negatividad que se encierra dentro de sus límites, ya sea como una *obra mortal*[977] o una *obra de amor*, si cabe la expresión. Todo esto en circunstancias que, para Nancy, la comunidad no se realiza como obra, sino que sólo tiene lugar en la *inoperancia*, es decir "[m]ás acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso"[978]. Es por ello que Nancy hablará de una *comunidad inoperante*, en el sentido que "[n]o se trata de hacer, ni de producir, ni de

[971] Ibidem, 34.
[972] Citado en Ibidem, 43.
[973] Ibidem, 36.
[974] Idem.
[975] Bataille, *El erotismo*, 95.
[976] Nancy, *La comunidad inoperante*, 43.
[977] Ibidem, 50.
[978] Ibidem, 42.

instalar una comunidad; tampoco se trata de venerar o de temer un poder sagrado en ella. Se trata de inacabar su reparto"[979].

Para Nancy, lo que tiene lugar en la comunidad inoperante es el *desencadenamiento de las pasiones*, pero sólo si esto es entendiendo como el desencadenamiento de *la pasión de la comunidad*, lo que supondría que la relación entre sujeto y objeto, sacrificador y sacrificado dejaría de operar. Lo que tiene lugar en este desencadenamiento es el encuentro entre lo que Nancy denomina *seres singulares,* cuya pasión es liberada sólo a partir de una *exposición*, y no una *imposición* frente al otro, pues lo que está en juego no es ni "el deseo hegeliano del reconocimiento, ni la operación consiguiente del dominio" [980] . Para el autor, "solamente la exposición al otro desencadena mis pasiones"[981], y es precisamente esta exposición la que da cuenta del *reparto* al que alude el autor, entendido como *división, distribución y hacer común*[982]. Lejos de la forma impositiva de la *doble excepción* descrita por Agamben, la misma *identidad* de los amantes se dará bajo la forma del reparto, puesto que,

> [e]l semejante no es el parecido. No *me* encuentro, ni *me* reconozco en el otro: padezco la, o su, alteridad, y la, su, alteración, que 'en mí mismo' pone mi singularidad fuera de mí, y que la finaliza infinitamente. La comunidad es el régimen ontológico singular en el cual el otro y el mismo son el semejante: vale decir, el reparto de la identidad[983].

Lo que nos interesa de todo esto es que la comunidad de los amantes de Bataille, tal como Nancy la describe, operaría bajo aquello que Agamben denomina la *lógica de la transgresión*, es decir a partir de una lógica que supone necesariamente la figura del *mediador*. Como hemos visto anteriormente, el *ser amado*, para Bataille, permite no sólo un desencadenamiento de la energía afectiva, sino que también se presenta, específicamente en el caso del fascismo, como una *cabeza* que articula la masa que congrega. En este sentido, el mediador deviene figura de poder y cabeza de Estado. En el caso de *los amantes*, la figura de la *cabeza* desaparece, o al menos esa es la intensión, en la medida que el desencadenamiento de las pasiones arrastra a los amantes a un momento

[979] Ibidem, 46.
[980] Ibidem, 45.
[981] Ibidem, 43.
[982] Philip Armstrong y Jason Smith, "Politics and beyond: an interview with Jean-Luc Nancy", *Diacritics*, vol. 43, no. 4 (2015): 90-108.
[983] Nancy, *La comunidad inoperante*, 44.

de pérdida. Sin embargo, a partir de las distinciones entre mujer y hombre, víctima y sacrificador, lo que establece Bataille es una precaria jerarquía parcial, aun cuando "la verdad del sacrificio a fin de cuentas exigía la muerte del sacrificador"[984]. Lo que la desaparición de ambos hacía posible, finalmente, era su anulación en tanto que acción, pero en los mismos términos en que se llevaba a cabo una apropiación dialéctica del sacrificio. Se trata de una apropiación que luego es desechada, y con ella el propio sujeto. Una *negatividad radical atravesada por el potlatch*, según la expresión de Lorio. Bataille intentó ir *lo más lejos posible*, pero ello no impidió que su pensamiento cargara con *too much old baggage*, como lo denomina Suleiman, lo que comprende no sólo distinciones de género, sino también la persistencia de las figuras del sujeto y de la acción, de las que no pudo desprenderse del todo.

2

La figura del *mediador* dentro del pensamiento bataileano es compleja, puesto que es precisamente en función de ella que se establecen distinciones en la experiencia de los amantes (sacrificador/sacrificado), pero también en toda forma de transgresión (violencia animal/violencia humana). Como veíamos anteriormente, ésta es sólo posible en la medida que es conservada la interdicción, sin la cual la violencia pierde su carácter humano. Pero en la medida que el sacrificado es *la imagen del destino*, es el mediador el que *exige una acción*. Es su presencia la que pone a prueba la virilidad del sujeto y es a partir de él, por tanto, que su *dignidad humana* es puesta a prueba. Vistas las cosas desde el prisma de la *inoperatividad*, tal como la entiende Agamben, la desactivación de las relaciones supondría una desactivación de la *mediación*, en la medida que el contacto significa, precisamente, que entre las partes *no hay nada*. Si para Bataille la violencia *inmediata* es identificada con la violencia animal, por tanto, no humana, pero también como la violencia del loco o el criminal, para Agamben la pérdida de la mediación permitirá la aparición de lo humano sin naturaleza, sin una esencia y, por tanto, sin ser considerado como una obra. Es decir, como *un modo de existencia genérica* cuya potencia no se agota en el tránsito de la potencia al acto. Es en este sentido que la función de la *inoperosidad*, para Agamben, es la de ser un *operador metafísico de la antropogénesis*, en el sentido que *libera*

[984] Ibidem, 28.

> al viviente hombre de todo destino biológico o social y de toda tarea predeterminada, lo vuelven disponible para esa particular ausencia de obra que estamos habituados a llamar 'política' y 'arte'. Política y arte no son tareas ni simplemente 'obras': nombran, más bien, la dimensión en la cual las operaciones lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales, biológicas y sociales son desactivadas y contempladas como tales para liberar la inoperosidad que en ellas ha permanecido aprisionada[985].

En *El erotismo*, en un intento de desprenderse del lastre de la acción libre de un sujeto, Bataille sostuvo, "[n]o se trata de libertad. *En tal momento y hasta ese punto, esto es posible*: éste es el sentido de la transgresión"[986]. A partir de ello ésta será identificada como una *danza con la violencia* que se compone de un movimiento de rechazo y otro de acercamiento *fascinado* hacia ella. Desde la perspectiva de la economía general, esta danza se entiende a partir del "[a]cumular y gastar [que] son las dos fases de las que se compone esta actividad. Si partimos de este punto de vista, la religión compone un movimiento de danza en el que un paso atrás prepara el nuevo salto adelante"[987].

Lo que nos interesa de todo esto es que, para Bataille, el ser humano participa en la danza porque "la danza misma le obliga a danzar"[988]. De acuerdo a lo que hemos desarrollado a lo largo de esta investigación, la danza no se reduce dentro del pensamiento batailleano a lo humano. En la misma línea de lo establecido por Caillois, la danza batailleana se presenta, más bien, como "[u]na acción contagiosa […] que implicaba en ella, no solamente a otros hombres, sino a la naturaleza[989]. La violencia humana participa de una violencia impersonal, cósmica, entendido lo cósmico no como una figura retórica, sino como aquel flujo de energía solar que hace del ser humano un *Homo Solaris*. En este sentido, al igual que en Nietzsche, quien a través de Boscovich adhiere a un dinamismo antagónico que antecede la emergencia de la vida, en Bataille operaría un gesto similar de *desentropomorfización* que será fundamental en su búsqueda de la soberanía. La transgresión, en todas sus formas, sería la manifestación de una energía dual, humana y natural, que desde una perspectiva energética no se reduciría a ser un *éxtasis aislado*, sino que daría cuenta, para Bataille, de un *acuerdo más profundo* con la naturaleza.

---

[985] Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, 495.
[986] Bataille, *El erotismo*, 69.
[987] Bataille, *El erotismo*, 73.
[988] Ibidem, 122.
[989] Idem.

Es precisamente en términos de un movimiento de energía que sobrepasa al sujeto –convertido éste en conductor de corriente–, que la transgresión no nos pertenece completamente. La mediación es lo insoslayable en tanto que somos lenguaje, consciencia, pero es la energía, que es negación del lenguaje, la que se manifiesta en la acción. Nuestras posibilidades se limitan a elegir la forma en que queremos llevar a cabo esa pérdida, sin embargo, esta decisión parece ser más viable en el campo de la cultura que en el de las pasiones. Principalmente porque aquí estamos más cerca del animal, de la muerte de la persona. Dentro de este desencadenamiento de fuerzas, el mediador, sacrificador y sacrificado, forman parte de un juego de fuerzas que anima la realidad. Al igual que Nietzsche, Bataille vio en el desencadenamiento de las pasiones un juego de tensiones que precedía lo político, en donde la dominación de una parte sobre la otra busca siempre desaparecer. Agamben, Nancy y Suleiman criticaron esta naturalización de la violencia batailleana, la cual sólo podía existir –como sucede con toda forma de violencia– contra un límite, es decir contra el *mediador* que daba acceso a la pretendida soberanía. Bataille no quiso el control de la experiencia, no quiso conducirla, por ello la entendió como una danza, como un encuentro azaroso.

Para nuestro autor,

> [e]s esencial para el hombre rechazar la violencia del impulso natural; pero ese rechazo no significa ruptura, antes al contrario, anuncia un acuerdo más profundo. Este acuerdo reserva para un segundo término el sentimiento que fundamentaba el desacuerdo. Y este sentimiento se mantiene tan bien, que el movimiento que arrastra el acuerdo siempre es vertiginoso. La náusea, y luego la superación de la náusea que sigue al vértigo: éstas son las fases de la danza paradójica ordenada por las actitudes religiosas[990].

3

En *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Agamben establece una distinción entre tres tipos de acciones: *hacer*, que corresponde a las acciones entendidas como medios que realizamos con vistas a un fin; *praxis*, que son aquellas acciones que son un fin sin medios, en tanto que son un fin en sí mismas; y *gesto*, que corresponde a las acciones en donde se "rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta

[990] Ibidem, 73.

unos medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines"[991]. En este último caso, el filósofo italiano cita precisamente el caso de *la danza*, la cual

> [n]o consiste en otra cosa que en soportar y exhibir el carácter de medios de los movimientos corporales. *El gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal*. Hace aparecer el-ser-en-un-medio del hombre y, de esta forma, le abre la dimensión ética[992].

Esta dimensión ética se abre precisamente en la medida que el gesto se despliega fuera de cualquier predeterminación de la existencia y sin proyectarse a ningún *telos*. Como señala Agamben en *La comunidad que viene*, todo discurso sobre la ética debe partir del *hecho* que "el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico[993]. De acuerdo a esto, el *medio* que Agamben tiene a la vista no es el mismo al que Bataille refiere al hablar de *mediación*, pues mientras para el primero puede ser entendido como aquello que expone sus propias potencialidades, para el segundo es el medio imprescindible *para* la experiencia de transgresión. Agamben quitó el *mediador* de la experiencia porque lo entendió como subsumido dentro de una lógica de poder que era preciso desarticular, mientras que Bataille se quedó frente a él encandilado.

[991] Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política* (Valencia: Pre-Textos, 2001), 54.
[992] Idem.
[993] Jean-Luc Nancy, *La comunidad que viene* (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000), 31.

CAPÍTULO CINCO
El mundo como pesadilla

Introducción

En este útlimo capítulo nuestro propósito es volver a lo establecido en los capítulos anteriores y mostrar la continuidad del pensamiento batailleano desde la perspectiva de la energía, sobre todo en relación a la configuración del *mundo* y al rol de las *imágenes del destino* dentro de su pensamiento.

En la primera parte, titulada *El mundo roto*, partiendo del hecho que el mundo dentro del pensamiento batailleano depende de un modo particular de relacionarse con la energía, volvemos la importancia de la dramatización y del uso de las *imágenes del destino*. Bataille considera la primera como una vía para *salir de nosotros mismos* y, por tanto, para desencadenar una cantidad de energía que tiene la fuerza arrastrar no sólo al sujeto de la experiencia sino también al mundo organizado y ordenando dentro del cual aquellas imágenes irrumpen.

En la segunda y tercera parte, nos referimos a las consideraciones de Bataille respecto a la administración de la energía con que dispone el ser humano. Para nuestro autor, sólo podemos hacer uso de una parte de esa energía puesto que nos limitamos en función de los demás, por respeto a los otros. Sin embargo, es en la literatura en donde esa cantidad de energía disponible es liberada y el respeto por el otro desaparece como una preocupación. Esto, fundamentalmente, porque lo que es ahí desencadenado es una violencia impersonal que busca perderse, manifestación de una energía innoble que es simbolizada con la figura de la bestia. Bataille valora la literatura precisamente porque ofrece un espacio de desencadenamiento sin reserva que nos muestra una posibilidad humana. En este sentido, aun cuando se trate de una proyección artificial de la imaginación, la ficción no supone un salto fuera de la realidad, puesto que nos enfrenta a aquello que también somos.

En la cuarta parte, titulada *El acuerdo con la energía*, veremos las paradojas que se presentan en el intento de Bataille por conciliar violencia y conciencia. Para ello, nos centramos en el caso de Sade, esta vez desde lo que nuestro autor denominó el esfuerzo por *hacer hablar* a la violencia. Seguimos aquí la lectura que realiza Maurice Blanchot en torno a la obra de Sade, sobre todo en función de su *teoría de la energía* y en su intento por alcanzar la soberanía e *ir lo más lejos posible*.

PRIMERA PARTE
El mundo roto

I. El drama

1

Como veíamos en el capítulo anterior, el *mundo humano* es el resultado de dos maneras opuestas de hacer uso de la energía. Mientras lo profano se estructura a partir de la organización racional de los recursos, lo sagrado es la manifestación de la irrupción de la violencia que conduce a un gasto irracional de los resultados del trabajo. Por esta razón, para Bataille, el mundo humano es la manifestación de una tensión dinámica, una oposición de fuerzas que se confunde dentro de un flujo más amplio que nuestro autor no dejó de contemplar como una fiesta cósmica.

Dentro de este movimiento de energías opuestas, Roger Caillois reconoce un *mecanismo de contradicción*[1] que identificó en la fiesta primitiva, en el cual se alternan los momentos de *regulación* y de *infracción*, a los cuales nos hemos referido anteriormente. Para el autor, el tiempo de la fiesta primitiva consistía, por un lado, en el momento de "la eliminación de los despojos producidos por el funcionamiento de toda economía, de las manchas inherentes al ejercicio de todo poder"[2]. Todo esto por medio de un *retorno* en el que "se vuelve al Caos creador, a la *rudis indigestaque moles* [masa informe y enmarañada], de la que nació y renacerá el universo organizado"[3]. A este primer retorno sigue un segundo, que tiene lugar "concluida la restauración, [pues] la fuerza de los excesos necesarios a la regeneración debe ceder el sitio al espíritu de mesura y docilidad, a ese temor que es el principio de la sabiduría, a todo lo que mantiene y conserva"[4].

Aquel doble retorno es el que constituye el movimiento pendular en el cual se mueve la existencia humana. Al igual que Caillois, Bataille ve este vaivén como parte de un flujo que nos trasciende y que al mismo tiempo nos constituye. Una contradicción entre un deseo de soberanía y otro de conservación. Una alianza con el movimiento íntimo solar que es también una traición –o un desengaño–, en la medida que nos desliza hacia la

[1] Caillois, *El hombre y lo sagrado,* 142
[2] Idem.
[3] Idem.
[4] Ibidem, 143.

pérdida. En *El erotismo*, nuestro autor señala, "[l]a naturaleza misma es violencia y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos *una violencia que ya no es la natural*, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón"[5].

Sin embargo, pese a la fuerza de este impulso solar innoble, Bataille tuvo que reconocer, al mismo tiempo, el despliegue omniabarcante de la razón y su fatal consecuencia, la reducción del ser humano a la forma de un ser esencialmente subordinado. Esto a través de lo que llamó la puesta en marcha de la *racionalidad económica de la empresa capitalista* y de la *racionalidad política del Estado democrático*[6]*,* a la que ya hemos aludido en el capítulo anterior. Como señala Antonio Campillo, ambas formas de desplieguen remiten "a una misma matriz lógica, a un mismo modelo de relación social: el del contrato jurídico libremente establecido entre dos o más individuos autónomos, perfectamente identificados y numerados"[7].

De acuerdo a lo que hemos expuesto anteriormente, Nick Land habría identificado aquella matriz específicamente en el capitalismo –el *motor de la modernidad*–, a partir del cual fue establecida una *secuencia principal* fuera de la cual no hay nada y en donde lo único que queda por hacer es *acelerar* el proceso. Para Land, como también para Bataille, el despliegue omniabarcante de la razón suponía que esta aceleración sólo podía realizarse desde *dentro*. Como si se tratara de un hundir el mismo barco en el que se viaja. En este sentido, más allá de las diferencias entre la dirección que dentro del pensamiento batailleano tomó el desencadenamiento de la violencia –*hacia afuera* (acción política) o *hacia adentro* (acción íntima), según la distinción de Suleiman–, la búsqueda de la soberanía, para Bataille, siempre supuso la puesta en juego del sujeto, en la medida que la fuerza era dirigida *hacia adentro*, *contra sí mismo*.

En su libro *Sobre Nietzsche. La voluntad de suerte*, publicado en 1945, Bataille recurrió a la figura del *hombre completo* –aquel que *no está subordinado a nada*– con el propósito de superar las limitaciones asociadas a la acción volcada *hacia afuera*. Haciéndose cargo de las palabras de Jean Rollin, dirigidas a él en su misiva relativa a la posición de *Acéphale* frente al fascismo, Bataille sostiene que, "[u]n hombre de acción, no puede ser

[5] Bataille, *El erotismo*, 44.
[6] Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, 31.
[7] Idem.

un hombre completo"[8]. Y agrega, "[n]o puedo serlo por mi voluntad: ¡mi voluntad es forzosamente la de desembocar en algo! Pero si la desdicha (o la suerte) quieren que yo afloje la presa, entonces sabré que *soy* el hombre completo, *que no está subordinado a nada*"[9]. En este sentido, para ser *el hombre completo*, afirma Bataille, el ser humano debía "no aceptar nada de lo que es, sino tender al más allá de lo que es. Este ser que soy es rebelión del ser, es el *deseo* indefinido"[10]. En la medida que este rechazo estaba asociado a lo que entendió como dignidad humana, *no aceptar nada de lo que es*, *ir lo más lejos posible*, se presentó como una máxima.

2

Para Bataille, la *experiencia interior* es lo opuesto a la acción. Ésta se encuentra asociada al proyecto, a un modo de existencia servil que desliza al sujeto que la ejecuta a *una forma de ser en el tiempo* en que su existencia es *aplazada*. El *pensamiento discursivo* opera aquí como un complemento, puesto que, al estar comprometido en la acción, el ser se entrega necesariamente a una *reflexión de los proyectos*. De acuerdo a nuestro autor, "hablar, pensar […] es escamotear la existencia: no es morir, sino estar muerto. Es marchar por el mundo apagado y pálido, por el que nos arrastramos habitualmente: ahí todo está suspendido, la vida está aplazada"[11]. Acción, proyecto, temporalidad y discurso se complementan, por tanto, en esta forma de ser aplazada, esencialmente opuesta a la figura del *hombre completo*.

La *experiencia interior*, en cambio, se encuentra asociada a "los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada"[12], de tal manera que el ser no es aplazado sino *emplazado* en el instante presente. A diferencia de la acción, se trata de una experiencia sensible que trasciende los límites del control de la razón, pues consiste en una *puesta en cuestión* radical. Una puesta a prueba "en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir"[13]. En este sentido, la experiencia consiste en una *refutación* del saber, cercana a lo que señalábamos a propósito del Saber Absoluto alcanzado por Hegel. Si dicho saber sólo es posible bajo la expulsión de los elementos heterogéneos del sistema, lo que hace de éste un conjunto organizado y armónico, lo que

[8] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 27.
[9] Ibidem, 224.
[10] Idem.
[11] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 55.
[12] Ibidem, 13.
[13] Ibidem, 14.

Bataille intenta llevar a cabo es exponer al sujeto a estos elementos huidizos para ahí exigirle que actúe.

Lo que Bataille intenta activar por medio de esta incorporación son los *vagos movimientos interiores* que, en la región de las palabras, del discurso, se ignoran[14]. Dichos movimientos, afirma, "no dependen de ningún objeto y no tienen intención, estados que, a semejanza de otros ligados a la pureza del cielo, al perfume de una habitación, no son motivados por nada definible"[15]. Para Bataille, la razón y el lenguaje que organizan *el mundo en que vivimos* no pueden hacerse cargo de aquellos elementos ni de los estados que provocan. No pueden sino *escamotearlos a la atención*, lo que en su sentido más radical tiene por consecuencia ocultarnos el *fondo de violencia* sobre el cual se desarrolla nuestra existencia. En este sentido, las palabras "no sirven más que para huir"[16]. La *experiencia interior*, por tanto, se llevará a cabo por medio del lenguaje, pero sólo en la medida que se busca refutarlo. Lo que no puede ser reducido se evoca a partir de un *gesto*. La crisis en que consiste la experiencia interior opera desde dentro del lenguaje para romper las semejanzas, los límites que separan y relacionan, con el fin de unir lo que el pensamiento discursivo debe separar[17].

Para Bataille, la *experiencia interior* "responde a la necesidad […] de poner todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible"[18]. Esta necesidad representa la *exigencia de la acción* íntima en tanto que el deseo propiamente humano no es sino el deseo de ir más allá de todo lo posible. Esta exigencia, como ya anunciábamos, va asociada necesariamente a un rechazo de toda forma de reposo, característica principal del mundo batailleano que se construye sobre la base de una apropiación del movimiento contradictorio de la energía. Dicho en términos hegelianos, que no exista reposo quiere decir que no existe *satisfacción* del deseo, pues, "[l]a satisfacción *descansa* en el hecho de que un proyecto de saber, que existía, ha alcanzado sus fines, está realizado"[19]. El *mundo humano*, en cambio, tal como Bataille lo vislumbra, es pura tensión, inacabamiento, un círculo mal hecho, que jamás se cierra.

[14] Ibidem, 24.
[15] Idem.
[16] Ibidem, 23.
[17] Ibidem, 19.
[18] Ibidem, 13.
[19] Bataille, *Escritos sobre Hegel*, 89.

3

Aun cuando Bataille sostuvo que la experiencia interior no era algo alcanzable por medio de la puesta en obra de una voluntad, en *La experiencia interior* describió un método que le habría permitido acercarse a dicha experiencia. Como sostiene Jean-Luc Nancy –en la misma línea de lo expuesto a propósito de la persistencia de una dialéctica dentro del pensamiento batailleano–, "Bataille finit toujours par comprendre la mystique comme un manière de parvenir à un résultat, et d'y parvenir par la grâce (et/ou le calcul) d'une méthode"[20]. Lo que nos interesa de este método es que, a través de él, nuestro autor quiso *ir más allá de los límites*. Esto porque de lo que se trataba, como veíamos con Suleiman, no era *soportar la suerte*, sino *forzarla*.

En concreto, el método consistía en llevar a cabo una *dramatización de la existencia*. Como veíamos en el primer capítulo, para Bataille, "no se alcanzan estados de éxtasis o de arrobamiento más que *dramatizando* la existencia en general"[21], y son precisamente estos estados los que hacen posible una huida de la prisión en la que la existencia fragmentada se encuentra. Si no supiésemos dramatizar, no sabríamos salir de nosotros mismos, afirma Bataille. "Viviríamos aislados y aplastados"[22].

La dramatización, al igual que la experiencia interior, se opone a la acción. Si a través de ésta se conforma el mundo profano *en que vivimos*, en donde el miedo a la muerte es cómplice del trabajo, la dramatización se dirige en dirección opuesta y conforma otro *mundo*. De acuerdo a Bataille,

> [e]n la voluntad de suprimir el dolor somos conducidos a la acción, en lugar de limitarnos a dramatizar. La acción ejercida para suprimir el dolor va, finalmente, en sentido contrario de la posibilidad de dramatizar en su nombre: no tendemos ya al punto extremo de lo posible, remediamos el mal (sin gran efecto), pero lo posible entretanto no tiene ya sentido, vivimos de proyectos, *formando un mundo bastante unido*[23].

Si la acción se proyecta a partir de la acción de un sujeto, todo su despliegue se organiza en función de un punto de partida establecido y de un fin determinado, aun cuando éste

[20] Jean-Luc Nancy, "La pensée derobée", *Lignes*, vol. 1, no. 1 (2000): 88-106.
[21] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 20.
[22] Idem.
[23] Ibidem, 21. Las cursivas son nuestras.

no sea alcanzado. Esta proyección es lineal y responde a la causalidad instrumental que *cierra el círculo* de los sistemas. En este sentido, toda forma de organización aislada se convierte en un *pequeño mundo*, un *mundo unido*. Una esfera en donde el despliegue ha alcanzado su fin y toda potencia ha desaparecido en su puesta en acto. Como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, esa esfera, para Bataille, es sólo temporal, una pausa dentro de un movimiento cuya fuerza acaba, finalmente, por romperla. La dramatización cumpliría ese rol, pues no ofrecía una representación del modo en que podemos *soportar lo que toca en suerte*, sino que nos acercaría a lo peor para encararlo a partir de la *evocación* de estados de éxtasis o de arrobamiento. En este sentido, la dramatización es una forma de aceleración.

El propósito de la dramatización, para Bataille, es *obligar a sentir* por medio de un ejercicio imaginario en donde son dadas las condiciones que podríamos llamar objetivas (espacio, personajes, circunstancias). De lo que se trata es de un ejercicio de *imaginería*, es decir aquello que en el terreno de la psicología es entendido como "cognitive generation of sensory input from the five senses, individually or collectively, which is recalled from experience or self-generated in a nonexperienced form"[24]. En el terreno del arte, la noción de imaginería refiere al tallado o pintado de temas religiosos, como es el caso de las representaciones en madera de Cristo o las escenas de la pasión. Ambas acepciones son válidas en el método batailleano, en la medida que nuestro autor recurrirá constantemente a la evocación de recuerdos y fotografías, ensoñaciones, sueños y pesadillas, que le permitirán deslizarse a un estado alterado, de crisis. Esto en la medida que aquellas imágenes tienen la particularidad de estar cargadas con una fuerza de choque. Ya sea a través de imágenes internas o externas, reales o imaginadas, lo central, para Bataille, es siempre una *puesta en escena* que se construye a partir de una serie de conceptos, objetos y relaciones dentro de un escenario, en donde se busca *una experiencia no discursiva*[25]. Tal como ocurre con el arte dramático, la dramatización a la que alude nuestro autor "utiliza la sensación, no discursiva, esforzándose en conmover"[26], lo que supone un deslizamiento del ser que vive la experiencia fuera del proyecto y de la acción, en tanto que es emplazado al instante mismo en que es *conmovido*.

[24] "Imagery", American Psychological Association, consultado el 27 de junio, 2023, https://dictionary.apa.org/imagery
[25] Bataille, G, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 126.
[26] Ibidem, 23.

Estas *imágenes conmovedoras*[27] permiten la *comunicación* de los movimientos interiores entre el sujeto que observa y el objeto de la mirada. Bataille describe la experiencia en los siguientes términos,

> estos movimientos que yo captaba en su fluir de arroyo o de río, podía partir para condensarlos en un punto donde la intensidad aumentada hiciese pasar, de la simple fuga de agua a la precipitación evocadora de una caída, de un brillo de luz o de rayo. Esta precipitación podía producirse justamente cuando yo proyectaba ante mi el río de existencia que fluía de mí[28].

En su límite, a lo que la experiencia interior conduce es a la *fusión* del objeto y el sujeto. Dentro de esta relación, la caracterización tradicional de cada una de las partes pierde su forma, de tal manera que el objeto claro y distinto deviene *lo desconocido* y el sujeto del saber *no saber*. Siguiendo la imagen del movimiento de las aguas, Bataille afirma que el ser que se entrega a la experiencia no es, finalmente, "el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto"[29], un conector de corriente en donde el mismo lenguaje falla. Por medio de la dramatización se lleva a cabo el deslizamiento desde "una contemplación que refería el objeto a mí mismo (como sucede habitualmente cuando gozamos de un paisaje) a la visión de ese objeto en el que me pierdo otras veces, que llamo lo desconocido y que no es distinto de la nada en ningún aspecto que el discurso pueda enunciar"[30]. La vulnerabilidad del sujeto y la ineficacia del lenguaje, la limitación de cada uno de ellos, es también la del mundo. Para Bataille, "lo desconocido que en definitiva la vida revela, *que el mundo es*, en todo momento se encarna en algún objeto nuevo. En cada uno de ellos es precisamente la parte de lo desconocido lo que les da el poder de seducir"[31]. Aquel objeto, como el *punctum*, es lo que distorsiona, finalmente, el cuadro completo en que consiste la *imagen del mundo*.

4

Barthes sostiene que el *punctum* dentro de la fotografía puede abrir un *campo ciego* cuya *presencia dinámica* permite establecer una diferencia entre la fotografía pornográfica y

[27] Ibidem, 128.
[28] Idem.
[29] Ibidem, 19.
[30] Ibidem, 122.
[31] Ibidem, 147.

la erótica. Mientras la primera, afirma el autor, hace del sexo *un objeto inmóvil*, un fetiche, la segunda,

> por el contrario (ésta es su condición propia), no hace del sexo un objeto central; puede perfectamente no mostrarlo; *arrastra al espectador fuera de su marco, y es así como anima la foto y ella me anima a mí*. El *punctum* es entonces una especie de sutil más-allá-del-campo, como si la imagen lanzase el deseo más allá de lo que ella misma muestra[32].

El *punctum* emerge a partir del encuentro entre la imagen y el observador por medio de una doble animación que desliza al espectador fuera de su condición de asistente, de mero observador. De una manera análoga, la dramatización batailleana depende del contacto con imágenes *conmovedoras* que animamos y nos animan, lo que se lleva a cabo a través de un doble proceso de deformación. Una crisis compartida que se manifiesta tanto en la la experiencia interior como en el desorden celeste, tal como hemos visto a propósito de *Historia del ojo*. Entre lo íntimo y lo cósmico existe, para Bataille, una continuidad, una comunicación que no es posible a través de una relación de *interés* (cultural, por ejemplo), como ocurre en el caso del *studium*, sino sólo desde la violencia, desde la irrupción de los elementos que *punzan* a quien los contempla, puesto que es sólo a través de la violencia que la energía se comunica. En este sentido, la violencia que es desencadenada en la dramatización es la llave que hacer posible la experiencia.

Como señala Bataille,

> la dramatización tiene necesariamente una llave, bajo forma de elemento incontestado (decisorio), de valor sin el que no puede existir drama, sino sólo indiferencia. Así, desde el momento en que el drama nos alcanza y al menos si es sentido como afectando en nosotros al hombre en general, *alcanzamos la autoridad, lo que causa el drama*. (Del mismo modo, si existe en nosotros una autoridad, un valor, hay un drama, pues, si es tal, que hay que tomarlo en serio, totalmente)[33].

[32] Barthes, *La cámara lúcida*, 99. Las primeras cursivas son nuestras.
[33] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 20. Las cursivas son nuestras.

La autoridad que es preciso *tomar en serio* operaría dentro de la experiencia como un nuevo *mediador*, en tanto que representa la fuerza que es temida pero que al mismo tiempo atrae. Como veíamos en el capítulo anterior, para Bataille, las prohibiciones no son sólo la respuesta a un deseo prohibido, pues también pueden despertar el deseo. El límite, la prohibición, es lo que mantiene nuestra existencia dentro de márgenes relativamente seguros, sin embargo, es al mismo tiempo la vía que comunica *el mundo en que vivimos* con *el mundo en que morimos*. Aterra por el desencadenamiento que implica, pero nos atrae en la medida que esa apertura nos expone a nuestro anhelo más humano, *ir más allá de todo límite.* Visto de esta manera, la *experiencia interior* es transgresión. No hace referencia a un mediador objetivo, sino sólo al *interdicto universal* del que es objeto la violencia y que la autoridad representa.

Para Bataille, la dramatización se presenta como una vía de escape dentro de un mundo definido por el desarrollo omniabarcante de la razón, el cual ha dado como resultado un *resecamiento de la vida*[34]. Aun cuando el desarrollo de la inteligencia haya llevado a cabo la destrucción de la autoridad que otrora hacía posible la experiencia de lo sagrado[35] –es decir, aquel *rejuvenecimiento de la comunidad* al que alude Caillois–, ello no significó que la dramatización en tanto que vía de escape hubiese desaparecido[36]. Es por esta razón que Bataille afirma que, "[s]i la experiencia interior tuvo otros fines que ella misma, en los que se colocaba el valor y la autoridad. Dios en el Islam o la Iglesia cristiana…"[37], a partir de la *muerte de Dios* "[l]a experiencia interior es en sí misma la autoridad"[38]. Bataille no puede prescindir de una autoridad contra la cual revelarse. Es decir, de un mediador de la experiencia íntima. De un elemento cargado energéticamente, ambiguo, a través del cual la polaridad negativa se vuelva positiva y permita un desencadenamiento de energía, una puesta en tensión. Para Bataille, sólo si existe en nosotros una autoridad, un valor, hay drama[39]. Y esa autoridad es precisamente lo que la *imagen del destino* encarna.

[34] Ibidem, 18.
[35] Idem.
[36] Ibidem, 20.
[37] Ibidem, 17.
[38] Ibidem, 18.
[39] Ibidem, 20.

5

Como veíamos en el capítulo anterior, habría sido gracias a Maurice Blanchot que Bataille llegó a concebir la experiencia íntima como una autoridad que se expía a sí misma. En *La experiencia interior*, nuestro autor señala,

> Conversación con Blanchot. Le digo: la experiencia interior no tiene ni fin ni autoridad que la justifiquen. Si hago saltar, estallar, la preocupación por un fin y una autoridad, por lo menos subsiste un vacío. Blanchot me recuerda que fin y autoridad son exigencias del pensamiento discursivo; yo insisto, describiendo la experiencia bajo la forma dada en último lugar, preguntándole cómo cree él eso posible sin autoridad ni nada. Me dice que la experiencia misma es la autoridad. Añade respecto a esta autoridad que *debe ser* expiada[40].

Para Bataille, la autoridad es necesaria porque el horror al que expone la experiencia íntima permite reconocer los propios límites y la dirección en la cual la *fuerza* de la transgresión se debe dirigir. Sin ese sentimiento, sin esa prohibición que despierta el deseo, no habría más que *indiferencia*. Un interés que no conmueve, que no moviliza. Por ello, la experiencia "sólo alcanza el pleno sentido en el momento de la expiación (momento de angustia, de sudor, de duda)"[41], siendo este *sentido* pura pérdida, es decir rechazo de sentido. La expiación es un *deber*, una exigencia pues, sin ella, la experiencia tendría algún rasgo de utilitarismo, buscaría el imperio, la duración[42]. Todo el movimiento desencadenado no haría más que acabar dentro de una forma de bien, en circunstancias que Bataille *no acaba en nada*[43]. Lo que se abre con la expiación es la angustia, el vértigo. El momento en que no hay apoyo ni un vacío hipostasiado. *Expiar*

---

[40] Ibidem, 62. Las cursivas son nuestras. De acuerdo a lo que señala Michael Holland, y antes de él Michel Surya, la sentencia *la experiencia interior es en sí misma la autoridad*, que Bataille atribuye a Blanchot, no habría sido establecida por este autor. Para Surya, el primero sólo habría atribuido *generosamente* al segundo la sentencia, en circunstancias que era él mismo el único responsable. "¿No había definido, se pregunta Surya, en 1939, dos años antes de conocer a Blanchot, su mística en términos singularmente cercanos: '[…] *el propio amor de la vida y del destino quiere que cometa primero en él mismo el crimen de* autoridad *que* expiará?" La cita corresponde al texto "La folie de Nietzsche" y fue publicado en la revista Acéphale en 1939. Holland, por su parte, sostiene que la frase no debería ser atribuida a Blanchot, ni menos a Bataille, sino a Nietzsche. Para el autor, en *Así habló Zaratustra*, Parte II, en la sección titulada "Of Self-Overcoming", puede leerse "yes, even when [the living creature] commands himself [*sich selber befiehlt*]: then also must he make amends [*büssen*] for his commanding. He must become judge, avenger and victim of his own law". Michael Holland, "Bataille, Blanchot and the 'Last Man'", *Paragraph*, vol. 27, no. 1 (2004): 50-63. En la traducción al castellado de Andrés Sánchez Pascual se lee: "Aún más, también cuando se manda a sí mismo [el ser vivo] tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley". Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 175.

[41] Idem.

[42] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 200.

[43] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 221.

la autoridad no es más que entregarse al movimiento, a las relaciones de tensión que desgarran la existencia. Expiar es ir lo más lejos posible.

Bataille rompe con la causalidad porque rechaza el fin, el cierre del sistema, pero también porque rechaza el descanso. No acabar, en este sentido, se encuentro asociado a la máxima de *ir lo más lejos posible*. No acabar es no detenerse, mantener la tensión. Con esto a la vista, Jean-Michel Heimonet establece una distinción entre la dialéctica hegeliana y lo que llama la *dialéctica negativa batailleana*. En este caso, señala Heimonet, el conflicto de los opuestos

> is no longer centrifugal but centripetal; it goes not from the subject toward the external world but from the ego toward the interiorized world. Working at the level of language, this spiritual conflict is a conflict for its own sake; circumscribed within the limits of consciousness and representation, it plays the role of a catalyst intended to disturb, and hence to solicit discourse and throw it back into the enigmatic labyrinths of an endless self-sustaining questioning[44].

En un sentido similar a lo propuesto por Suleiman, Heimonet sostiene que el pensamiento batailleano supondría un *giro* desde la *dialéctica hegeliana*, que se proyecta hacia afuera en la duración del tiempo y que concluye con el cierre del sistema, hacia la *dialéctica negativa batailleana*, proyectada hacia adentro, centrada en la experiencia del instante que no concluye en nada, puesto que *no acaba.* Para Heimonet, es precisamente por la naturaleza de esta experiencia que el conflicto de los opuestos en Bataille se lleva a cabo al nivel del lenguaje y no en el de las acciones, que es precisamente lo que Suleiman describe a propósito del *inward turn*.

6

En su texto de 1939, titulado "Le sacré", Bataille sostiene que la búsqueda de lo sagrado, asociada a la experiencia interior, se presenta como una experiencia del instante. No se trata, por tanto, de la búsqueda de nada *sustancial*, puesto que lo sagrado "s'agissait d'un élément caractérisé par *l'impossibilité* qu'il dure"[45]. Es la imposibilidad de detener el tiempo lo que define la impotencia del ser humano, pues "si *je posais* quoi que ce fût dans *l'instant*, je le subordonnerais à la position comme l'ouvrier un coup de lime à l'objet

[44] Heimonet y Yang, "Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism", 59-73.
[45] Bataille, *Œuvres complètes, Tome I,* 560. Las cursivas son nuestras.

fini”[46]. Por esta razón, agrega, lo único que daría cuenta *con un poco de exactitud* de aquello que se puede encontrar en dicha búsqueda es la expresión *instante privilegiado*, lo que nosotros entendemos como el tiempo de encuentro.

En 1947, en el artículo “Postulat inicial”, Bataille señala que la *dificultad* que se establece al momento de utilizar el lenguaje para dar cuenta del instante es principalmente que “on met en jeu un système entièrement contradictoire à sa nature”[47]. Es por esta razón que Bataille recurrirá a la dramatización, pues ésta no se detiene en el discurso conformado con conceptos que suponen límites concretos para aquello que denotan. Para Bataille, en la medida en que “vivimos sin repulsa bajo la ley del lenguaje”[48], los *vagos movimientos interiores* que hacen posible *ir más allá* de los límites permanecen en nosotros como si no existieran. Por ello la experiencia interior, entendida como un instante *privilegiado*, no depende de nada concreto que el lenguaje o la representación, en general, puedan ofrecer.

Teniendo esto en consideración, Bataille habla de *evocación* de los instantes, en el sentido de traer algo a la memoria o a la imaginación, pero que se relaciona también con el llamado o la *invocación* de espíritus o muertos. Lo central aquí es la raíz compartida entre ambas palabras, *evocare*, es decir *llamar*. Para nuestro autor,

> [l]a volonté de fixer de tels instants, qui appartient, il est vrai, à la peinture ou à l'écriture n'est que le moyen de les faire *réapparaître*, car le tableau ou le texte poétique *évoquent* mais ne *substantialisent* pas ce qui était une fois apparu. Il en résulte un mélange de malheur et d'exaltation, de dégoût et d'insolence : rien n'apparaît plus misérable et plus mort que la chose fixe, rien n'est plus désirable que ce qui va aussitôt disparaître[49].

La dramatización llevada a cabo bajo la forma de una *puesta en escena* tiene como propósito conducir la atención hacia aquellos *vagos movimientos internos* que el lenguaje no puede fijar. Para Bataille, una vez ahí, la cuestión es “detener la conciencia sobre uno de ellos y, haciendo callar en nosotros el discurso, detenernos en la sorpresa que nos

[46] Bataille, *Œuvres complètes, tome XI,* 231.
[47] Ibidem, 232.
[48] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 24.
[49] Bataille, *Œuvres complètes, Tome I*, 560.

proporciona”[50]. En ese momento se manifiesta el instante privilegiado que nuestro autor identifica con lo sagrado. Al igual que una *espada*, afirma Bataille, el instante *corta las raíces del futuro y del pasado.* Se trata de una *espada peligrosa*, en la medida que no distingue “entre le cou de son maître et celui d’une autre”[51]. En este sentido, *el instante* muestra su “caractère profondément ambigu, dangereux mortel du sacré est reflété dans cette représentation violente”[52]. En la medida que la experiencia *debe ser expiada*, Bataille dirigirá la espada hacia el ser de la experiencia y al mundo mismo desde el cual parte, arrastrando consigo toda representación, todo discurso. La espada, como el *punctum*, atraviesan el marco completo, el mundo y el ser que lo habita.

II. Discurso circular

1

En “Un nouveau mystique”, publicado en 1943 en la revista *Cahiers du Sud*, Jean-Paul Sartre expone una serie de críticas a lo planteado por Bataille en *La experiencia interior*, una de ellas dirigida a su *método*. Lo que Sartre sostiene es que, a pesar de tratarse de una invitación a una pérdida radical, dicho método no sería más que un *petit excercice* sin mayor trascendencia, sin un resultado concreto en el mundo.

> Voilà donc cette invitation à nous perdre, sans calcul, sans contre partir, sans salut. Est-elle sincère ? Nous parlions tout à l’heure de retournement. M. Bataille, à ce qu’il semble, a masqué le sien, mais il ne l’a pas supprimé pour autant. […] Et alors l’angoisse devient délire, joie suppliciant : cela ne vaut-il pas risquer le voyage ? D’autant qu’on en revient. Car enfin M. Bataille écrit, il occupe un poste à la Bibliothèque Nationale, il lit, il fait l’amour, il mange. Comme il le dit dans une formule dont il ne saurait me reprocher de rire : « Je me crucifie à mes heures ». Pourquoi pas ? Et nous nous sommes si bien *gagnés* à ce petit exercice que M. Bataille le nomme « le chemin que l’homme a fait à la recherche de soi-même, de sa gloire »[53].

[50] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 24.
[51] Bataille, *Œuvres complètes, Tome I*, 560.
[52] Idem.
[53] Jean-Paul Sartre, *Situations I* (Paris: Gallimard, 1947), 163.

De lo que se trataría es de una incongruencia que el propio Bataille encarnaría. Lo que Sartre ataca es el hecho que esa pérdida sin cálculo, es decir la violencia desencadenada por la espada del instante, sería puesta en duda por la propia vida cotidiana de nuestro autor. La auto crucifixión queda reducida a un pequeño ejercicio que, como tal, no genera un cambio radical en su vida, al menos no aparentemente. En este sentido, para Sartre, las dudas respecto a la sinceridad de Bataille son justificadas. Todo se reduciría a una cuestión de retórica, de estilo, a una exageración. La vida pública de Bataille, su *trabajo*, no serían más que el punto de *retorno* al que una experiencia ineficiente lo habría conducido. Es por esta razón que Sartre hará referencia en su texto al *mito de Sísifo* a propósito de *La experiencia interior*, puesto que, para el filósofo, Bataille estaría enfocado a una *tentativa imposible*[54]. Sartre se pregunta,

> D'une pareille entreprise, que demeure-t-il? D'abord une expérience indéniable. Je ne doute pas que notre auteur ne connaisse certains états ineffables d'angoisse et de joie suppliciante. Je remarque seulement qu'il échoue lorsqu'il veut nous donner la méthode qui nous permettrait de les obtenir à notre tour […] quand bien même il mettrait une méthode rigoureuse à notre disposition pour obtenir à volonté ces ravissements, nous serions fondés à lui demander : et puis après ?[55]

En *Respuesta a Jean-Paul Sartre (Defensa de 'La experiencia interior')*, publicado el mismo año en la misma revista *Cahiers du Sud*, Bataille sostiene, "Sartre describe muy acertadamente mis movimientos de espíritu […] subrayando *su necesidad desde fuera*, mejor de lo que yo habría podido hacerlo *desde dentro* (yo estaba conmovido)"[56]. Lo primero que nuestro autor sostiene es la diferencia entre aquello que podríamos llamar el lugar de enunciación de cada uno. Bataille sostiene que su posición puede ser descrita como la de quien observa un paisaje desde un tren rápido desde el cual se ve la continua *disolución del paisaje en el movimiento,* "su renacimiento bajo otras formas que aceleraban una rapidez desastrosa"[57]. La experiencia arrastra a Bataille hacia un estado de *vértigo* que es producido por el movimiento, por la disolución del paisaje, por la falta de algo estable, siendo el movimiento la única constante.

[54] Ibidem, 173.
[55] Idem
[56] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 218.
[57] Idem.

En el caso de Sartre, "a quien no enloquece ni embriaga ningún movimiento"[58], la posición es diferente. Estando *fuera* de la experiencia, el filósofo no vería más que vacío e inutilidad en el método batailleano, puesto que si las experiencias a las que Bataille invita no deben remitir a otra cosa que a sí mismas, "si no deben insertarse en la trama de nuevas empresas, contribuir a formar una humanidad nueva que se superará hacia nuevas metas, no valen más que el placer de beber un vaso de alcohol, o de calentarse al sol sobre una playa"[59]. Para Bataille, en la medida que Sartre se encuentra fuera de la experiencia, sólo puede hablar de ella sin estar *cogido por el movimiento*. Como confiesa nuestro autor,

> [m]i caída vertiginosa y la *diferencia* que introduce en el espíritu pueden no ser captadas por quien no las experimenta en sí mismo: entonces se puede, como lo hace Sartre, reprocharme sucesivamente ¡acabar en Dios y acabar en el vacío! Tales reproches contradictorios apoyan mi afirmación: *no acabo nunca*[60].

Donde la interpretación de Sartre falla es en el intento de reducir el movimiento a una fórmula que permita aprehender intelectualmente la experiencia desde *fuera*, evitando el riesgo de contagio del movimiento. Es precisamente porque Bataille *no acaba nunca* que la experiencia interior está lejos de ser concluida, lo que supone un rechazo abierto a cualquier forma de clausura. La expresión de Bataille *no acabo nunca*, da cuenta de la imposibilidad de cerrar la experiencia dentro de los márgenes de un saber. Pero también dentro de la figura de Dios. En *La experiencia interior*, sostiene, "[l]o que, en el fondo, priva al hombre de toda posibilidad de hablar de Dios es que, en el pensamiento humano, Dios se hace necesariamente conforme al hombre, en tanto que el hombre está fatigado, hambriento de sueño y de paz"[61]. Dios nos ofrece un descanso, un fin de la tensión, pero Bataille lo rechaza.

Por otra parte, la expresión *no acabar nunca* se encuentra también asociada a una forma de impotencia. O más precisamente, a lo que puede darse bajo la forma de una *disfunción sexual* denominada *eyaculación retardada*, que tiene lugar cuando la eyaculación toma más tiempo de lo considerado *normal*, o directamente como *aneyaculación* o *eyaculación ausente*, que puede ser causada por la incapacidad de alcanzar el orgasmo (anorgasmia). En ambos casos, *acabar* es el fin del coito, del movimiento. Si durante los años de guerra

[58] Idem.
[59] Citado en Idem.
[60] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 221.
[61] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 111.

la sexualidad y la política coincidieron en la acción que se proyectaba *hacia afuera*, con el final del conflicto la sexualidad y la experiencia íntima se confundieron en la acción íntima del erotismo. Volcada *hacia adentro*, el placer asociado a la experiencia se asocia en Bataille a una forma de impotencia, de disfunción, en tanto que aquello que se quiere alcanzar *no puede alcanzarse*. Esto quiere decir que no se trata de una *impotencia* en el sentido de Agamben, del *poder no hacer*, sino de una impotencia desesperante, frustrante, en la medida que va acompañada de una *exigencia* de actuar. Lo que Bataille exige es nada menos que lo imposible, puesto que "la posesión de ese objeto que nos quema es imposible. Una de dos: o bien el deseo nos consumirá, o bien su objeto dejará de quemarnos"[62].

2

Destacando que el problema para Sartre pasaba por la falta de un resultado, de un beneficio obtenido a través del método de Bataille, Heimonet sostiene que el pragmatismo del filósofo manifestaría un deseo de *querer poder*[63]. Para el autor,

> [t]his synonymy [nonknowledge and nonpower], the harsh fact that thought neutralizes action, totally escaped Sartre. He did not understand that the wrenching opposition between the self-sanctifying desire of the subject and the self-sacrificial reality of its practice represented the specific ethical dimension of *Inner Experience*[64].

De acuerdo a Heimonet, uno de los problemas de base que marca la lectura y la incomprensión de Jean-Paul Sartre respecto a *La experiencia interior* guarda relación con la función que el lenguaje cumplía dentro del pensamiento de cada uno. Para Heimonet, Sartre *siempre fue un escritor clásico*, lo que quiere decir que para él "language is not a problem but a simple instrument, accessible and compliant, for the transmission of a message"[65]. Bataille, por su parte, tuvo como propósito "[to] casts doubt onto the reassuring conception of language as instrument"[66], lo que se evidencia no sólo en *La experiencia interior*, sino también en *Documents*, por ejemplo. El problema que esto

[62] Bataille, *El erotismo*, 147.
[63] Heimonet y Yang, "Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism", 59-73.
[64] Idem.
[65] Idem.
[66] Idem.

acarrea desde la perspectiva de Sartre es que la utilidad misma del lenguaje es puesta en duda, sobre todo desde una perspectiva política, del compromiso político.

A este respecto, Heimonet señala que uno de los conceptos batailleanos que Sartre omite en su lectura de *La experiencia interior* es el de *heterología*, el cual, como hemos visto, se encuentra íntimamente ligada a la experiencia de lo sagrado. Aun cuando Bataille no desarrolla esta noción en su libro, Heimonet sostiene que es precisamente a través de esta noción que es posible entender no sólo el propósito de nuestro autor, sino también la manera en que el lenguaje opera dentro de su pensamiento. Esto en la medida que la *heterología* "procedes according to the negative method that is specific to the mystics"[67], lo que significa que sólo es posible referirse a la realidad de una *manera indirecta*. Es decir, sólo a través de una evocación.

La *puesta en cuestión* del lenguaje se presentó a Sartre como algo *gratuito e inaceptable*. Desde el punto de vista de la acción comprometida, lo que Bataille habría llevado a cabo desde una perspectiva tanto política como filosófica habría sido *sustituir la dialéctica por una tragedia*. Para el filósofo,

> Il [Bataille] considère, comme Hegel, qu'il a lu, que la réalité est conflit. Mais pour lui comme pour Kierkegaard, pour Nietzsche, pour Jaspers, il y a des conflits sans solution ; de la trinité hégélienne, il supprime le moment de la synthèse et, à la vision dialectique du monde, il substitue une vision tragique, ou, pour parler son langage, dramatique[68].

Es por esta razón que Sartre considera el método asociado a la experiencia interior como inútil [uselessness], un *sacrificio inútil y doloroso de sí mismo*[69], una *experiencia inutilizable*[70]. De acuerdo a Heimonet, para Sartre, Bataille "refuses to participate in the practical and empirical side of human life; resolutely interior, it does not produce a political plan capable of changing the world. In other words, it lacks didacticism as much as it lacks efficacy"[71]. De esta manera, la *experiencia interior* se reduciría a la inútil exposición interna, egocéntrica. Si para Sartre el lenguaje era entendido como una acción

[67] Idem.
[68] Sartre, *Situations I*, 144.
[69] Ibidem, 161.
[70] Ibidem, 174.
[71] Heimonet y Yang, "Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism", 59-73.

volcada hacia fuera, Bataille habría dejado atrás ese propósito político a partir de un *giro hacia adentro de la acción*, fundamentalmente porque su interés ya no era el cambio de la realidad, como bien señala Suleiman, sino *el hombre completo*. En este sentido, afirma Bataille,

> Sartre tiene razón en recordar a mi respecto el *mito de Sísifo*, pero mi propósito, según creo, es aquí el hombre completo. Lo que puede esperarse de nosotros es el ir lo más lejos posible, no el desembocar en algo. Lo que sigue siendo humanamente criticable es, por el contrario, una empresa que no tiene sentido más que referida al momento en que acabará. ¿Puedo ir más lejos? No alcanzaré la coordinación de todos mis esfuerzos: voy aún más lejos. Corro un riesgo: ¡los lectores, libres de no aventurarse tras de mí, usan a menudo de esta libertad! Los críticos tienen razón en advertir el peligro. Pero llamo a mi vez la atención sobre un peligro aún mayor: el de los métodos que, inadecuados para cuanto no sea el *desenlace* del conocimiento, otorgan a quienes limitan la existencia *fragmentada*, mutilada, relativa a un *todo* que no es accesible[72].

Para Bataille, sólo ha dos opciones, *el hombre completo* o *la existencia fragmentada*. De un lado, la experiencia interior, del otro, la acción, el proyecto político, la historia. Por ello Heimonet sostiene que el gesto batailleano en contra de la acción era una *salida de la Historia*. En el periodo que siguió al fin de la Segunda Guerra Mundial, una vez que Stalin ocupó el lugar de Hitler *in the race to horror*, señala el autor, Bataille habría sostenido que "the only profoundly human attitude no longer consisted in *making* History but in '*revolting against it*"[73]. De esta manera, por tanto, la revuelta de Bataille en contra de la historia significaría "to oppose and to substitute reflection for action, to question the real instead of plunging into it illusion that one is in control of it"[74].

Para Heimonet, Sartre y Bataille representan dos sistemas éticos de discurso diferentes. En el primer caso, se trata de un *discurso linear*, que representa "the vehicle of a project, of a philosophical thesis or of a political choice that can only be realized in the historical process"[75]. En el segundo caso, se trata de un *discurso circular*, "in which the expenditure and the exhaustion of meaning act as a limitation on desires *that have become powerless*

[72] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 223.
[73] Heimonet y Yang, "Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism", 59-73.
[74] Idem.
[75] Idem.

to achieve their ends, unable to plant themselves within their own solid representations in the expectation that History will somehow fulfill them"[76]. En este sentido, Heimonet identifica dentro del pensamiento batailleano un agotamiento que es precisamente el que le impide caer en una forma de sentido. En su respuesta a Sartre, Bataille sostiene que "la sensación que un pensamiento tiene de ser él mismo friable, sobre todo la certidumbre de alcanzar sus fines justamente por el fracaso, me quita el descanso, me priva del relajamiento favorable a la ordenación rigurosa"[77].

Esto es precisamente lo que Georges Ambrosino llama *la experiencia de Bataille*. En una de sus notas para *La parte maldita* (verano de 1945), el físico indica que "L'expérience de G*[eorges]* B*[ataille]* se distingue du panthéisme car elle est à base d'inconnu, d'instabilité, de désespoir. *Aucun calme n'est donné en elle"*[78]. El movimiento es la base sobre la cual se sostiene el pensamiento batailleano, y dicho movimiento es un juego de fuerzas permanente, esencialmente violento. Para Bataille, "la vida siempre moviliza, a no ser en caso de impotencia, un exceso de energía que debe consumir"[79]. Lo que en su sentido más radical quiere decir que la energía siempre fuerza a *ir lo más lejos posible, más allá de todos los límites*. Es por ello que Monnerot afirmará que "Bataille es realmente un hombre contradictorio, *no es combatiente sino conflicto*"[80].

En la misma línea de lo expuesto por Leiris en *La literatura considerada como una tauromaquia*, se podría decir que Bataille no optó por una literatura *comprometida*, sino por *una literatura con la que intentaba comprometerse por entero*, cuya función fue "ponernos en contacto con lo más íntimo que hay en el fondo de nosotros"[81]. Para Leiris, de lo que se trataba era de "poner el corazón al desnudo, escribir ese libro sobre uno mismo en el que el afán de sinceridad fuera llevado a tal punto que, bajo las frases del autor, 'el papel se arrugaría y flamearía con cada toque de la pluma de fuego'"[82]. En este sentido, la literatura fue objeto de un doble sacrificio, tanto del lenguaje como del escritor captado en todo su vértigo. Como señala Heimonet, aquello que la *experiencia interior* pone de manifiesto es el desgarramiento sobre el cual se encuentra suspendida la existencia humana, entre la satisfacción de un deseo de *ir más lo más lejos posible* y a la

[76] Idem.
[77] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 222.
[78] Ambrosino y Bataille, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, 305.
[79] Bataille, *El erotismo*, 100.
[80] Citado en Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 339-340.
[81] Michel Leiris, *El espejo de la tauromaquia* (México D. F.: Editorial Aldus, 1998), 15.
[82] Leiris, "De la literatura considerada como una tauromaquia", 20-26.

vez conservarse y aprehender la experiencia. Este desgarramiento es el que enseña, agrega el autor, que la tragedia humana que se expresa a través de la literatura consiste, para Bataille, en estar divididos entre *deseo y deber*, entre *poner en acción y poner en cuestión*, "two poles between which one has to oscillate indefinitely without ever resolving to jump into history"[83].

3

La *negatividad sin empleo* que es puesta en obra por medio de la dramatización muestra que, para Bataille, el lenguaje es el *medio* de la experiencia. Para Bataille, "el enunciado no es nada más que un medio"[84], pero entendido en los mismos términos en que el cuerpo humano fue visto como un medio para el sacrificio primitivo. "En el sacrificio, no solamente hay desnudamiento, sino que además se da muerte a la víctima […] La víctima muere, y entonces los asistentes participan de un elemento que esa muerte les revela"[85]. La dramatización revela los límites de la acción, la desarticulación de la cadena causal a través del vértigo que evoca. El silencio asociado a esta experiencia, al que volveremos más adelante, es el resultado del holocausto mismo del lenguaje que no es sino el auto sacrificio del "so-called subject that existed before language"[86]. Para Bataille, *nada resiste a la refutación* del saber. En la medida que el lenguaje sólo puede avanzar en este dominio a través de un discurso indirecto –diciendo lo que *no es* la experiencia–, Bataille sostiene que, "a falta de una revelación positiva presente en mí en extremo, no puedo darle ni razón de ser ni fin. Permanezco en el intolerable no saber, que no tiene otra salida que el éxtasis mismo"[87]. De esta manera, no hay *apropiación* de la experiencia, no hay reducción del instante dentro de la forma temporal del discurso, no existe una posición de poder que se desprenda a partir de aquella posesión. No existe Saber Absoluto ni el establecimiento de una figura que, como el Sabio, detente ese saber. Para Bataille,

> [n]o lo somos todo, incluso no tenemos más que dos certezas en este mundo, ésa y la de morir. Si tenemos conciencia de no serlo todo como la tenemos de ser mortal, no pasa nada. Pero si carecemos de *narcóticos* se revela un vacío irrespirable. Quise serlo todo. Si desfalleciendo en ese vacío, pero reuniendo valor, me digo: 'Me avergüenzo de haber querido serlo, pues, ahora lo veo, eso

[83] Heimonet y Yang, "Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism", 59-73.
[84] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 23.
[85] Bataille, *El erotismo*, 27.
[86] Idem.
[87] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 22.

> era *dormir'*, a partir de entonces comienza una experiencia singular. El espíritu se mueve en un mundo extraño en el que coexisten la angustia y el éxtasis[88].

Los narcóticos permiten que el ser humano se mantenga dormido. La experiencia singular en que consiste la *experiencia interior* permite un deslizamiento precisamente desde ese mundo de los sueños al *mundo extraño* en el cual despertamos. Este despertar corresponde, diremos, al despertar en la *realidad*, pero considerando que *lo real*, para Bataille, se encuentra asociado a la *fuerza de choque*, a la violencia que desencadenan los elementos heterogéneos opuestos al sueño, al descanso dado por los narcóticos. Es por esta razón que la relación que Bataille mantiene con el mundo que la experiencia íntima configura no se aviene con la idea del insomnio, es decir con la *incapacidad de dormir*, puesto que el *sueño* es negado como un retroceso, como una muestra de cansancio. Si el insomne quiere, pero no puede dormir, lo que le interesa a Bataille es mantenerse despierto a toda costa. No desea dormir, sino mantenerse despierto en un mundo turbio.

[88] Ibidem, 10. Las cursivas son nuestras.

SEGUNDA PARTE
El mundo como pesadilla

I. Escritura de la intensidad

1

Crecí muy solo y desde que tengo memoria sentí angustia frente a todo lo sexual. Estas palabras, pronunciadas por el Narrador de *Historia del ojo*, corresponden a lo que Michel Surya considera como la frase inaugural de la obra de Georges Bataille. Surya no ignora, por supuesto, la existencia de *Notre-Dame de Rheims*, publicado en 1918. Sin embargo, se pregunta, "¿Es justo contar *Notre-Dame de Rheims* entre los libros escritos por Bataille? Tal vez no. Su interés es únicamente anecdótico, en absoluto literario"[89]. Aunque más adelante agrega, "[d]icho libro no es por ello menos significativo: no tanto por la fe que revela sino por lo que ésta intenta silenciar"[90].

Denis Hollier considera *Notre-Dame de Rheims* como una *meditación,* "sous la forme et selon l'esprit le plus religieux de ce terme"[91], sobre la Catedral de Nuestra Señora de Reims, destruida durante la Primera Guerra Mundial. Efectivamente, Bataille no sólo se refiere a dicho templo como un símbolo de esperanza para la comunidad que congrega ("Et vous bâtirez l'Église divine dans votre cœur afin que brille toujours en vous la lumière qui méne à Dieu"[92]), sino también para sí mismo. Como recuerda Surya, la catedral se encuentra emplazada precisamente en el lugar en donde nuestro autor se convirtió al cristianismo en 1914. "En tiempo de llamas y cenizas, [Bataille] habría querido hacer que retumbara la esperanza y estallara la luz"[93]. El mismo que años más tarde negaría toda forma de reposo en una apología absoluta de la noche. Será precisamente por esta razón que Bataille no sólo no volvería a mencionar la existencia de este texto –al que Hollier considera como un documento *incongruente* con respecto al resto de su obra–, sino que toda su producción posterior (entiéndase, *a partir* de *Historia*

[89] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 39.
[90] Idem.
[91] Denis Hollier, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille* (Paris: Gallimard, 1974), 51.
[92] Ibidem, 46.
[93] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 39.

del ojo) habría sido escrita "pour ruiner cette cathédrale; pour la réduire au silence, il écrira contre ce texte"[94].

Sin hacer referencia a *Notre-Dame de Rheims*, pero en un sentido cercano a lo expuesto por Hollier, Jean Durançon sostiene que en *Historia del ojo* Bataille pone en evidencia, *por primera vez* dentro de su obra, la *necesidad* que lo habría llevado a escribir. El autor entiende esta necesidad como "une certain pulsion, brutale, irrépressible, sous le signe de quoi se place aussitôt l'œuvre"[95]. Esta pulsión brutal habría dado su continuidad a más de cuatro décadas de producción literaria, en términos análogos a lo que expresamos anteriormente respecto a la idea de un sistema batailleano en donde la tensión es mantenida, en donde el choque de fuerzas contradictorias jamás desembocada en nada, en donde toda forma de reposo es rechazada.

Para Surya, así como existe un punto de partida de la obra de Bataille, existe también un punto de término. Un final de recorrido. Éste se encontraría en *Charlotte d'Ingerville*, una novela corta inconclusa, escrita probablemente entre 1954 y 1955[96], que fue concebida como una continuación de la también inconclusa *Mi madre*. En *Charlotte d'Ingerville*, Bataille retoma el relato de aquella novela a partir del momento en que Pierre encuentra a Charlotte, antigua *maîtresse* de su madre, muerta meses antes. Es al final de esta novela que Pierre anunciará aquello que Surya considera como "la vérité ultime du mouvement malade auquel cette œuvre entière ouvre et voue, depuis la phrase qui 'inaugure"[97]: *nous avons été trop loin*.

Para Surya, aquellas frases no deberían ser consideradas como hitos que apertura y clausura del *corpus batailleano*. Y esto por dos razones. La primera porque, como veíamos anteriormente a partir de la lectura de Iwano, dentro del pensamiento de Bataille no existe ni origen ni centro, tampoco puntos de llegada. Todo se confunde dentro de un movimiento más amplio, dentro del cual los puntos de referencia se confunden. Segundo porque la frase *nous avons été trop loin* se trataría, sostiene Surya, de un *leit motiv* dentro del pensamiento batailleano. Un motivo recurrente que no es otro que aquello que hemos entendido como la *exigencia* de la acción. Es por esta razón que la *última* frase no es ni la última ni mucho menos el punto de cierre. En las palabras de Surya, no sería *la suite*

[94] Hollier, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, 32.
[95] Durançon, *Georges Bataille*, 200.
[96] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 523.
[97] Surya, *Sainteté de Bataille,* 156.

de rien. Se trataría, más bien, de una *vérité renversée*, puesto que "ce livre [*Charlotte d'Ingerville*] redit, et pour la dernière fois (il n'y aura plus d'autre récit ensuite), ce que tous les autres disaient déjà avant. À savoir: on n'a jamais été que trop loin"[98]. Visto desde esta perspectiva, como sostiene Durançon, *no es indiferente* que la obra de Bataille haya comenzado por *la ficción*[99], puesto que es en ella en donde se reconoce la *pulsión brutal* que da su *cohesión interna* al pensamiento batailleano.

2

Para Durançon, es por aquella *pulsión brutal* que fuerza a Bataille a ir *lo más lejos posible* que su literatura "no commence réellement, no commence effectivement à exister qu'à partir de ce point où ce qui est se heurte à ce qui n'est pas"[100]. De acuerdo a lo que hemos desarrollado hasta ahora, lo que define el erotismo batailleano es que desliza al sujeto de la experiencia hacia el instante en donde toda referencia cardinal y toda posibilidad de control, incluyendo la voluntad de detener el movimiento, se vuelven insostenibles. Bataille entiende este deslizamiento como un *desencadenamiento* de energía, lo que Durançon desarrolla como la puesta en marcha de una *violencia ciega* y *muda* que "s'empare du 'sujet' de l'expérience"[101]. Es precisamente por esta razón que en el pensamiento batailleano la violencia no es la expresión de una voluntad, o más precisamente, no es sino un intento de negar una voluntad que se filtra siempre en la acción. Desde este punto de vista, la constante referencia a la animalidad es necesaria, para Bataille, puesto que permite el ingreso de la *fuerza impersonal* que anima la naturaleza y que nos alcanza en tanto que *animales*. Es por ello que, cuando Durançon sostiene que en el erotismo "le sujet n'est plus à ce moment qu'un moyen de l'expérience, un moyen *au service de l'expérience*"[102], lo que nosotros entendemos es que el sujeto de la experiencia, según la expresión de Monnerot, no es más que un *conductor de corriente*.

Para Gilles Mayné, es precisamente por aquella pérdida de control asociada al sujeto de la experiencia que la literatura de Bataille es *erótica* y no *pornográfica*. Esto no sólo porque el autor "n'utilise pratiquement jamais le terme de pornographie, comme si ce

[98] Georges Bataille, *Charlotte d'Ingerville, suivi de Sainte* (Paris: Éditions Lignes, 2006), 64. En *Mi madre* se puede leer, "[s]entí, en mi malestar, la dureza de la carta de mi madre. 'Hemos ido demasiado lejos', decía ella, 'tan lejos' que ahora ya no puedo hablarte como una madre". Georges Bataille, *Mi madre* (Barcelona: Tusquets, 1980), 128.
[99] Durançon, *Georges Bataille*, 199.
[100] Ibidem, 68.
[101] Ibidem, 89.
[102] Ibidem, 79.

dernier ne faisait tout simplement pas partie de son lexique"[103], sino fundamentalmente porque la pornografía pone en práctica aquello que Mayné denomina el *despertar calculador del deseo sexual*. El erotismo, en cambio, supone la puesta en juego del sujeto a partir de su exposición al azar. Se trata, como veíamos con Barthes, de una *animación mutua* de la imagen y del sujeto. Para Bataille, el erotismo supone una búsqueda subjetiva, una relación íntima que queda excluida dentro de los cálculos asociados a la industria del porno. Para Mayné, la *reducción pornográfica* comprende, entre otras cosas, la reducción de

> l'acte d'amour à son caractère animal. Non pas qu'il n'y ait des côtés animaux dans l'acte d'amour en ce qu'il peut avoir de plus frénétique, de plus passionné […] Mais, comme on le sait bien, les animaux n'ont pas de tabous et c'est bien là le problème : dans la pornographie, jamais ou presque les acteurs ne donnent l'impression de rencontrer aucun problème à transgresser le tabou[104].

Mayné sostiene que, aun cuando pueda existir una transgresión del tabú, lo que la pornografía muestra no es sino una *transgresión calculada*[105], *mecánica, directa y desenvuelta* (*désinvolte*), mientras que "[e]l paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser"[106]. Esta disolución se lleva a cabo no sólo en términos materiales (el *desgaste* del cuerpo, el *derroche* de recursos), sino también morales y sociales (la *culpa* asociada a la experiencia de la transgresión y aquella suerte de *suicidio social* ligado al riesgo de participar de actividades moralmente condenadas). Es por esta razón que el erotismo, como señala Durançon, "c'est d'abord la mise en jeu du donné, sa décomposition, son anéantissement passager"[107].

Es por aquella posibilidad de *descomposición* o de *destrucción pasajera* que la literatura, para Bataille, constituye un *peligro*. En la entrevista de 1957 con Pierre Dumayet, a la que ya hemos hecho referencia anteriormente, nuestro autor sostiene que la literatura representa *un peligro grande y muy serio* puesto que, a través de ella, "nos damos cuenta de las perspectivas humanas restituidas bajo su luz más transparente, porque la literatura no nos deja vivir sin hacernos notar las cosas humanas en la perspectiva más violenta[108].

[103] Gilles Mayné, *Pornographie, violence obscène, érotisme* (Paris: Descartes & Cie, 2001), 14.
[104] Ibidem, 17.
[105] Idem.
[106] Bataille, *El erotismo*, 22.
[107] Durançon, *Georges Bataille*, 74.
[108] Bataille, *Una libertad soberana***,** 141.

Lo interesante de todo esto es que la literatura nos muestra *las cosas humanas* a través de casos aislados, de historias particulares. En este sentido, para Bataille la literatura es a la vez la experiencia más íntima como la más universal. Su ejercicio es fundamentalmente solitario, tanto en su producción (escritura) como en su consumo (lectura), pero tiene la capacidad de provocar una crisis que podría alcanzar una escala cósmica. Esto en la medida que aquello que provoca la crisis alcanza rápidamente la cúspide de la pirámide, corta la cabeza de Dios y desfigura el mundo en que vivimos.

De acuerdo a esto, la literatura no se trata sólo de una alternativa, de una posibilidad que podría quedar desatendida. Bataille *exige* exponerse a ella, puesto que "sólo se es hombre cuando se enfrenta el peligro"[109] que ella representa. Ser hombre aquí, más allá de las referencias al *binarismo de género* destacado por autores como Suleiman, no consiste en no tener miedo, sino en tenerlo y ser capaz de superarlo. Entendido esto como un desafío para todo ser humano. En la medida que "la literatura […] nos permite ver lo peor y hacerle frente, saber superarlo" [110], aquella exigencia, para Bataille, se encuentra *justificada*. Su función no se reduce sólo a exponernos a lo peor, pues también nos entrega una fuerza para superarlo, como un *foyer d'énergie*. La literatura cumpliría la función de un nudo sagrado, finalmente, pues tendría el poder de transformar *el contenido depresivo en objeto de exaltación*, *la transformación de la depresión en tensión*. Es sólo desde esta perspectiva que adquiere sentido que algo *aparentemente* tan inofensivo como una novela sea capaz de ponernos "*dans l'obligation de faire face* à la mort"[111].

En este sentido, en el Prefacio a *Madame Edwarda* se puede leer,

> Si tu as peur de tout, lis ce livre, mais d'abord, écoute-moi : si tu ris, c'est que tu as peur. Un livre, il te semble, est chose inerte. C'est possible. Et pourtant, si, comme il arrive, tu ne sais pas lire ? devrais-tu redouter… Es-tu seul ? as-tu froid ? sais-tu jusqu'à quel point l'homme est « toi-même » ? Imbécile ? Et nu ?[112]

Como veíamos a propósito de la *teoría de medios* Belting, la *imagen* es resultado de un *encuentro* que se produce *entre* dos partes y que sólo ocurre dentro de ese espacio íntimo, inaccesible para cualquier observador externo. Sin embargo, lo que Bataille agregaría a

[109] Idem.
[110] Idem.
[111] Durançon, *Georges Bataille*, 68.
[112] Georges Bataille, *Romans et Récits* (Paris: Gallimard, 2004), 325.

la teoría de Belting es que, de alguna manera, frente a una novela como *Madame Edwarda*, el individuo que lee no es sino *el propio ser humano*, como si su lectura solitaria, íntima, fuese, a la vez, *la misma* que realizaría cualquier otro individuo. *¿Sabes hasta qué punto el hombre es «tú mismo»?*

3

Las imágenes que conforman la literatura bataillena, las escenas que ahí son descritas, los sueños que ahí son evocados, pueden provocar una crisis en el lector sólo en la medida que poseen una *fuerza de choque*. Este tipo de imágenes punzantes son las que conforman, como veremos más adelante, lo que Durançon llama el *imaginario* o *el espacio de lo imposible*[113]. En *L'Histoire de l'érotisme*, Bataille entiende la *imagen del destino* como una *imagen elaborada* que cumple la función de establecer un quiebre dentro del movimiento de energía cósmico. Rompe la inercia de la violencia impersonal asociada a la experiencia animal y se impone como un elemento que cumple el rol de *mediador*. Para nuestro autor,

> [l]'attrait de la féminité pour les hommes — celui de la masculinité pour les femmes — représentent dans l'érotisme une forme essentielle de la sexualité animale, mais en la modifiant profondément. Ce qui excite directement l'organisme des animaux, d'une manière analogue à l'action motrice de la lumière, *atteint les hommes à travers des figures symboliques*. Ce n'est plus une sécrétion dont l'odeur en provoque une autre, mais *une image élaborée*, significative en somme de l'essence de la féminité[114].

La *imagen elaborada* es un mediador que opera de manera *análoga* a la luz o a la secreción de olor asociados al celo animal. La imagen participa de la misma fuerza animal, pero sin quedar reducida a la naturaleza. Por el contrario, la *imagen del destino* se ubicaría en la parte *más alejada* de la naturaleza dentro de la pirámide batailleana, pero considerada no como sistema complejo sino como elemento cohesionador. Por ello la literatura puede ser considerada como un *nudo sagrado*, pues ofrece al lector *imágenes del destino* que sean capaces de deslizar a quien las *encuentra* hacia el punto en que se enfrenta con lo peor. Esto quiere decir que sólo a partir de aquellas imágenes podemos ir *lo más lejos posible*.

---

[113] Durançon, *Georges Bataille*, 67.
[114] Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme* (Paris: Gallimard, 2017), 145. Las cursivas son nuestras.

Cabe precisar que la *imagen del destino* no se reduce sólo a la literatura. Como veíamos anteriormente, para Bataille, aquellas *imágenes elaboradas* pueden encontrarse en la poesía, la pintura, los sueños, la fotografía, la pintura rupestre. De acuerdo, es posible afirmar que la imagen dentro del pensamiento batailleano no se encuentra reducida a una *medium* específico, puesto que lo central es precisamente *el encuentro* con el objeto que permite que esa imagen adquiera forma. Lo que estas imágenes tienen en común es el hecho de estar conformadas por una *escena* a partir de la cual es posible montar el *drama* que nos permite salir de nosotros mismos (volveremos sobre esto)

4

Para Durançon, el *drama de la separación*[115], *del hecho de estar separado de aquello que no puedo nombrar*, exige necesariamente llevar el lenguaje a su extremo. Esto es lo que Bataille intentó a través de diferentes derroteros, ya sea bajo la forma de *poesía*, de un *diccionario crítico* o a través de una crítica al saber encarnado por la figura del Hegel. Como sostiene el filósofo francés Brice Parain, entre *el mundo de la existencia* y el *mundo de las palabras* existe un vacío, puesto que "notre langage n'est possible que par l'effacement de ce qu'il désigne"[116], que es precisamente lo que vuelve *impotente* al lenguaje e *imposible* toda forma de reducción de la experiencia soberana. En la misma línea, Phillipe Sollers señala que "le langage étant civilisation est fondé sur l'interdit, il laisse en principe la violence sans voix, objet d'une dénégation qui méconnaît ce qu'elle écrit malgré nous et à travers nous"[117]. Para Bataille, *la violencia es silenciosa*[118], sin embargo su trabajo es un esfuerzo constante de comunicar esa violencia. De hablar por ella, exigiéndose escribir, no acabar. A este respeto, Durançon sostiene que

> parler du silence, faire surgir l'être dans la disparition de la phrase, ouvrir les mots – comme les êtres – au-delà d'eux-mêmes, forcer la pensée au point qu'elle s'évanouisse, c'est là l'objectif réel de Bataille. Et c'est là le trajet de son écriture – de son expérience d'écriture[119].

En otras palabras, lo que Durançon sostiene es que *aquello que no se puede decir con el lenguaje*, aquello "qui n'a pas de nom, et que ne peut se dire, est bien ce dont Bataille

[115] Durançon, *Georges Bataille*, 93.
[116] Ibidem, 105.
[117] Citado en Ibidem, 111.
[118] Bataille, *El erotismo*, 192.
[119] Durançon, *Georges Bataille*, 120.

veut faire l'objet de la littérature"[120]. El silencio, por tanto, es la manifestación de la *impotencia* del lenguaje con respecto a la existencia, como veíamos anteriormente. Para Bataille, la experiencia soberana conduce a "la *coupure* du sujet parlant, du sujet conscient"[121], que podemos entender como un corte de corriente, como se habla de un *apagón eléctrico* que tiene lugar a partir de una sobrecarga de energía. En este sentido, teniendo a la vista la *impotencia* del lenguaje, y considerando que la violencia es *silenciosa*, Durançon puede afirmar que "le silence peut se trouver suffisamment 'chargé' pour témoigner de l'expérience –pour témoigner l'impossible"[122]. No se trata de dar al silencio una sustancia, sino evocarlo al modo en que lo hace la música, como el vacío que queda entre los espacios de las notas, o como aquello que queda luego del estruendo de una última nota. *Cargar el silencio* no puede sino ser realizado por medio del lenguaje, de las notas, de manera indirecta. El silencio, en todo caso, no es sólo aquello que no se dice, sino fundamentalmente el silencio de la impotencia, es decir de aquello que *se debe decir,* pero que *no se puede*. En este sentido, el silencio no es puro vacío, sino la manifestación de la impotencia, la incapacidad, la falta de fuerza, la limitación, el miedo, el cero.

5

Para Durançon, la *escritura* de Bataille es una *escritura de la intensidad* que forma parte de un *movimiento* al que se intrega. Como veíamos con Iwano, el gesto solar que Bataille intenta deslizar dentro de su obra supone el momento último de desencadenamiento de energía, que se diferencia en términos temporales del trabajo (duración versus instante), pero también en términos de intensidad (eficiencia y control del trabajo versus pérdida de control y exceso). Lo que nos interesa aquí es que Durançon entiende la dramatización como "la qualité essentielle de toute fiction digne de ce nombre (ce qui, précisément, la fait être expérience)"[123] y su función, agrega, es provocar una *intensificación* de la experiencia. Si la cuestión se juega a partir de una *carga del silencio*, esto sólo tendría lugar, para el autor, por medio de "la dramatisation folle qui s'y produit"[124], lo que en *La experiencia interior* Bataille consideró como uno de los medios de *salir de sí*. En este sentido, en *Sobre Nietzsche* nuestro autor afirmó, "[s]irviéndome de ficciones, dramatizo

[120] Ibidem, 118.
[121] Ibidem, 113. Las cursivas son nuestras.
[122] Idem.
[123] Ibidem, 180.
[124] Ibidem, 181.

el ser: desgarro su soledad y, en el desgarramiento, comunico"[125]. En este sentido, Bataille afirma que "[l]a literatura es comunicación" [126].

La intensidad que define la literatura batailleana es lo que lo llevo a erigirse en oposición directa al realismo. Como señala Durançon, "il s'agit donc pour Bataille de dire l'extrême, de dire la vérité de l'extrême –cette vérité qui ne peut se joindre que dans la *dramatisation et dans l'outrance*"[127]. Efectivamente, el propio Bataille afirmó en su Prefacio a la segunda edición de *L'Impossible*, "[l]e réalisme me donne l'impression d'une erreur. La violence seule échappe au sentiment de pauvreté de ces expériences réalistes"[128]. Esto no significa, sin embargo, como veíamos ya en el primer capítulo de este trabajo, que Bataille intente alejarse de la realidad, de la materialidad en la cual toda experiencia es posible. No se trata de alejarse de *ce qui est*, como señala Durançon, sino que el propósito sería, más bien, "affronter le réel –mais affronter tout le réel, l'affronter jusqu'au bout"[129].

Es por todo esto que Durançon sostiene que el hecho que la obra de Bataille haya comenzado por *la ficción* no es indiferente. Para el autor, la ficción supone necesariamente un ejercicio de *intensificación*, de *dramatización* que Durançon identifica a lo largo de todo el trabajo de Bataille. A partir de esto, Durançon habla de una *multiplicación de los sujetos de la escritura*[130], como sucede, por ejemplo, a lo largo de su exposición en *La experiencia interior* y, sobre todo, en *Sobre Nietzsche*, en donde la crítica filosófica se rodea de confesiones personales, reflexiones en torno a la muerte de Laure (Colette Peignot) y al devenir de la guerra en suelo francés. Lo mismo ocurre, como veremos, en *Mi madre*, novela en donde el relato erótico se mezcla con enunciados que hacen eco a las palabras expuestas por su propio autor en sus ensayos más filosóficos[131]. El problema de la continuidad, en este caso, comprende tanto el contenido como la forma. Para Bataille,

> [u]na de las grandes dificultades con que tropieza la inteligencia es ordenar la secuencia temporal. En un instante dado, mi pensamiento alcanza un apreciable

[125] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 143.
[126] Bataille, *La literatura y el mal (Madrid: Taurus, 2000),* 143.
[127] Durançon, *Georges Bataille*, 183.
[128] Citado en Idem.
[129] Durançon, *Georges Bataille*, 195.
[130] Ibidem, 185.
[131] Esto es lo que Phillipe Sollers denominó una *imbricación de distintos niveles de discurso*. Citado en Idem.

> rigor. Pero, ¿cómo unirlo a mi pensamiento de ayer? Ayer, era en cierto sentido otro, respondía a otras preocupaciones. La adaptación de los dos no deja de ser posible, pero…[132]

La reducción de la experiencia de la escritura tendría como resultado aquello que Bataille vio en la obra de Hegel, es decir la construcción de un sistema que se ha desembarazado de los elementos heterogéneos. Para Bataille, en cambio, en la medida que la escritura es la manifestación de un ser discontinuo que forma parte de un movimiento que muchas veces lo gobierna, la posibilidad de un sistema, en términos hegelianos, se vuelve insostenible. *No deja de ser posible, pero…* Es por esta razón, sostiene Durançon, que la obra de Bataille se aleja "de toute norme littéraire ou philosophique, en ce que sa rigueur ne vient que de sa cohésion interne et de sa forcé propre"[133], de su pulsión brutal. En este sentido, cuando Durançon sostiene que el pensamiento batailleano es, sobre todo, una *escritura*, "c'est-à-dire un langage d'où le moment et le lieu de l'énonciation ne soient pas exclus"[134], el lugar de enunciación no debería ser entendido sólo en términos históricos, sino también en términos cósmicos. Desde una perspectiva general que comprenda el movimiento de energía del cual participa. Por ello, si Bataille quiere dar cuenta del exceso en que consiste la existencia, no puede sino manifestar la pertenencia del ser humano a este movimiento por medio del desgarramiento en que consiste la tensión *terrestre* y *solar*. Todo esto se vuelve más claro a partir del retorno *humano* a la animalidad en donde parece estar escondida, para Bataille, la posibilidad de la soberanía. Es por esta razón que nuestro autor no dejará de ver en el animal una fuente de esperanza.

II. La literatura como mentira

1

Como veíamos en el primer capítulo, Roland Barthes establece que dentro de *Historia del ojo* operaría una *imaginación poética* que describe lo *improbable*, es decir aquello que, *en ningún caso*, podría ocurrir, "excepto precisamente en la región tenebrosa o ardiente de los fantasmas"[135]. Esta imaginación, que se opone a la imaginación *novelesca* que describe lo *probable*, es decir a aquello que podría ocurrir y que "sólo se atreve a

[132] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 223.
[133] Durançon, *Georges Bataille*, 180.
[134] Ibidem, 201.
[135] Roland Barthes, *Ensayos críticos* (Buenos Aires: Seix Barral, 2003), 326.

manifestarse bajo la garantía de lo real"[136], llevaría a cabo una puesta en crisis de los *usos* y de las *contigüidades usuales* de los objetos, en una línea similar a lo que hemos visto con Agamben a propósito de la desarticulación de las relaciones. Los objetos se desprenden de sus usos y definiciones habituales para entrar en contacto con otros objetos y usos dentro de las cadenas metafórico-metonímicas.

Durançon sostiene que el *imaginario poético*, la región tenebrosa y ardiente de los fantasmas reconocida por Barthes en *Historia del ojo*, no es sino el *espacio de lo imposible* o *el imaginaio.* Sin embargo, para Durançon, éste imaginacio no se reduce sólo a la primera novela de nuestro autor, sino que se extendería a lo largo de todo el pensamiento batailleano. En la medida que la dramatización tiene lugar preponderante dentro de este imaginario, es en este espacio en donde tiene lugar la *desarticulación* que "définit la rupture entre récit et roman […] Une rupture qui conduit á cette conclusion paradoxal que, tout étant imaginaire (non réaliste), rien, *à l'intérieur du récit*, ne peut l'être"[137]. En este sentido, podríamos decir utilizando la expresión de Laporte, toda la obra de Bataille se desarrolla en el espacio de lo irresoluble.

2

El mismo año de la publicación de *Historia del ojo*, es decir en 1928, Bataille publica "L'Amérique disparue". En este artículo, nuestro autor manifiesta su interés por la cultura Azteca, a la que considera como un caso paradigmático de comunidad primitiva. Para nuestro autor, entre "les divers Indiens d'Amérique, le peuple Aztèque, dont la très puissante confédération s'est emparée de presque tout le Mexique actuel au cours du XV^{e} siècle, n'en est pas moins le plus vivant, le plus séduisant, même par sa violence démente, par sa démarche de somnambule"[138]. Atraído por una cultura rica que demostró un *gusto excesivo* por la muerte, lo que Bataille proyectó a partir de toda esa violencia fue la conformación de un mundo poblado por "cauchemars déifiés"[139], dioses periódicamente salpicados con sangre humana.

Casi cincuenta años más tarde, en una entrevista concedida en 1977 al periodista español Joaquín Soler, el escritor mexicano Juan Rulfo describió el perfil del mexicano a partir de lo que llamó una *violencia retardada*. Consideró esta violencia un resabio de un largo

[136] Idem.
[137] Durançon, *Georges Bataille*, 182.
[138] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tome I,* 155.
[139] Ibidem, 152.

periodo de revoluciones que tuvieron lugar durante la primera parte del siglo XX, a saber, la Revolución Mexicana (1910-1917) y las Guerras Cristeras (1926-1929). De esas experiencias, afirma el escritor, el mexicano salió convertido en

> un hombre que podía surgirle la violencia en cualquier instante. Y es que traían todavía los resabios de la revolución. Venían con ese impulso que les había dejado la revolución. […] les había gustado, pues. Les había gustado el asalto, les había gustado el allanamiento, la violación, la violencia[140].

El propio Rulfo reconoce que esta violencia retardada se encuentra presente como una constante dentro de su obra. Obra breve, compuesta sólo por una serie de cuentos publicados en 1953 bajo el título *El llano en llamas* y dos novelas, *Pedro Páramo*, publicada en 1955, y *El gallo de oro*, publicada en 1980. En estos relatos el escenario es siempre el mismo. Un paisaje casi muerto, seco, hostil a la vida, generalmente identificado con su Apulco natal, un pequeño pueblo perteneciente al distrito de Sayula, en el estado de Jalisco, México. El paisaje que sirvió de trasfondo para los sacrificios aztecas se convirtió en el escenario de nuevas violencias, pero la sangre no era ya para las *pesadillas deificadas* de antaño, tal como Bataille las imaginaba. Fue para la tierra. El mundo que el escritor mexicano recreó en sus relatos, tal como lo describe uno de sus personajes, "lo aprieta a uno por todos lados, que va vaciando puños de nuestro polvo aquí y allá, deshaciéndonos en pedazos como si rociara la tierra con nuestra sangre"[141]. Rulfo expulsó a los dioses, pero la pesadilla la conservó.

Dos años después de la publicación de *Pedro Páramo*, Bataille publica *El azul de cielo*. La novela, escrita en 1935, es el relato de un viaje. Su protagonista, Troppmann, parte su recurrido situado ya desde un inicio *dentro* de una pesadilla de la que parece imposible despertarse, sometido a un proceso de desgaste y de agitación constantes. Para Francis Marmande, "fièvre, alcool, soleil éclatant ou déambulations nocturnes, tout concourt à défaire les barrières entre le rêve et la réalité"[142]. Como expresa el propio protagonista del relato, "ma vie était d'un bout à l'autre une hallucination maladive. J'étais éveillé, mais toutes choses passaient trop vite devant mes yeux, comme dans un mauvais rêve"[143].

---

[140] Juan Rulfo, "Juan Rulfo a Fondo", entrevistado por Joaquín Soler, *A fondo*, La 2, 17 de abril, 1977, https://www.rtve.es/play/videos/a-fondo/juan-rulfo-17-04-1977/6700939/
[141] Juan Rulfo, *Pedro Páramo* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1992), 154.
[142] Marmande, *L'Indifférence des ruines, variations sur l'écriture du Bleu du ciel*, 74.
[143] Idem.

Sin embargo, la pesadilla no se reduce sólo a una experiencia subjetiva del personaje. Su periplo tiene lugar en un mundo hostil que se deforma por la efervescencia política que precede el inicio de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Civil Española, en aquello que Alexander Irwin denomina "an era of radical cultural and political disorientation"[144]. *El azul del cielo* fue escrito en una época en que Bataille concibió la realidad europea como una *pesadilla* frente a la cual era preciso organizarse y luchar. Despertarse. De ahí el llamado a sus camaradas, publicado en *Contre-Attaque*: "Seul cet océan d'hommes soulevés pourra sauver un monde du cauchemar d'impuissance et de carnage où il sombre!"[145]. Como en *Historia del ojo*, y como hemos visto con Suleiman, la pesadilla en que se había trasformado Europa era *la misma* que el protagonista vivía. La impotencia del sueño, la falta de virilidad frente a la imagen del destino, era compartida. Esta suerte de maldición acompaña a Troppmann durante todo su viaje. En Barcelona, la Criolla y el Barrio Chino. Lazare, la muerte de Michel en los albores de la guerra civil española. En Trèves, *le cimetière étiolé*. En Frankfurt, *des enfants nazis* et *l'incantation qui appelait à la guerre et au meurtre.* Como señala Michel Surya, "[l]e cauchemar, l'impuissance et le carnage sont trois mots-clés du Bleu du ciel; et c'est sur eux que se reforme le récit"[146].

A este respecto, nos parece interesante mencionar lo expuesto por Charlotte Beradt en *El tercer Reich de los sueños*, en donde se desarrolla una relación entre sueño y realidad análoga a lo que hemos entendido con Augé como *la realidad del sueño*. El trabajo de Beradt consiste en una investigación respecto al modo en que los medios de opresión establecidos por los nazis durante su ascenso al poder se filtraron de manera progresiva en el sueño de sus ciudadanos. Uno de los aspectos que destaca la autora es que los sueños –principalmente pesadillas– descritos por los consultados no representaban "ningún repliegue hacia el mundo patológico de las representaciones compulsivas […] sino la expresión de la coacción en vías de establecerse en ese momento en su mundo circundante"[147]. Para Beradt, los sueños funcionarían como una suerte de *sismógrafo* que habría tenido la capacidad de "registrar minuciosamente el impacto de los acontecimientos políticos externos en el interior de la persona"[148]. En la medida que estos sueños fueron soñados antes de que el nazismo se haya establecido definitivamente en el poder y antes del inicio de la guerra, la autora sostiene que el valor que tenían estas

[144] Alexander Irwin, *Saints of the Impossible: Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred* (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002), XII.
[145] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tome I*, 412.
[146] Michel Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre* (Paris: Éditions Garamont, 1987), 223.
[147] Augé, *La guerra de los sueños*, 24.
[148] Ibidem, 26.

imágenes oníricas es que ellas podrían "ayudar a interpretar la estructura de una realidad que se dispone a transformarse en una pesadilla"[149]. A su manera, esto es lo que ocurre con *El azul del cielo*, que ha sido entendido como una premonición de toda la violencia que el nazismo traería consigo. El propio Bataille, a este respecto, sostuvo en el *Avant-propos* de la novela que había decidido desentenderse de este relato –que finalmente publicaría casi veinte años más tarde–, entre otras cosas, porque, "ante la propia tragedia, ¿qué atención puede prestarse a sus signos anunciadores?"[150].

3

Uno de los aspectos que *Pedro Páramo* y *El azul del cielo* comparten es el interés de sus autores por una *violencia* que se encuentra arraigada en sus personajes. De la que son capaces y de la que son objeto. Esta violencia, como hemos señalado a lo largo de este trabajo, es precisamente la que determina el mundo que los personajes habitan. Para ambos autores la manera de morir o desaparecer es diferente en intensidad, pero es siempre un deslizamiento, una suerte de recorrido buscado, deseado, a la vez que sufrido, padecido. Si Bataille consideró al Sol como el punto de partida de una cantidad excesiva de energía que en nuestras manos se vuelve trabajo y violencia, lo que hace de nosotros *Homo Solaris*, según la expresión de Cédric Mong-Hy[151], Rulfo encontró en la historia reciente de su pueblo el momento en que las lecciones más duras fueron aprendidas y con ellas el gusto por la violencia. Pese a las diferencias, para ambos la violencia es lo propio de sus personajes y, por extensión, del ser humano.

En lo que respecta a Rulfo, es esclarecedora la distinción que el escritor peruano Mario Vargas Llosa establece entre dos momentos fundacionales de la historia de la literatura en América Latina, a saber, la *novela primitiva* y la *novela de creación*. Para el autor, lo que define la *novela primitiva* es el gesto de distanciamiento de los escritores latinoamericanos con respecto al modelo europeo. Este fue el caso del mexicano Marino Azuela y del boliviano Alcides Arguedas, quienes dejaron de *copiar a los autores europeos* para comenzar a copiar la *realidad americana*, es decir al indígena y a la naturaleza de América. La *novela de creación*, en cambio, que surgió cuando la primera estaba aún en su apogeo, se alejó de la realidad americana para adoptar una *dimensión*

[149] Idem.
[150] Bataille, *El azul del cielo*, 15.
[151] Mong-Hy, *Bataille cosmique. Georges Bataille : du système de la nature à la nature de la culture*, 50.

universal. Es por esta razón, enfatiza Vargas Llosa, que "sus raíces [son] humanas antes que americanas"[152].

Es en este segundo momento que el escritor peruano sitúa la obra de Juan Rulfo, a quien presenta como un claro ejemplo de aquel periodo en que la literatura deja de *servir a* la realidad para *servirse* de ella. Pues, si a través de la *novela primitiva* los escritores intentaron dar cuenta de manera objetiva del *color local, de la fauna regional y del ambiente campesino* que formaba para de la *realidad americana*, Rulfo construyó el espacio en función de un *estado de ánimo* que estaba asociado, sobre todo, a la frustración, al rencor, a la violencia. Es por esta razón, señala José Carlos González, que aun cuando las historias del escritor mexicano se ubiquen "en un lugar y en un tiempo determinado con bastante exactitud […] [es] la profundidad con que [Rulfo] traza a sus personajes lo que proporciona valor universal a su obra"[153].

Otro de los aspectos que comparten *Pedro Páramo* y *El azul del cielo* es que ambas novelas tienen lugar en aquello que Rulfo denominó el *mundo confuso*[154], análogo al *mundo turbio* que Barthes identificó en la obra de Bataille. Un mundo deforme que adquiere la forma de una pesadilla, de un mal sueño. Francis Marmande sostiene, a este respecto, que "la relation du récit au rêve est en fait une thématique insistante de l'œuvre"[155]. Y esto no sólo a través del uso de palabras como *cauchemar* o *rêve éveillé*, sino también "comme une *relation constitutive* où le récit de la fiction et la transcription de rêves faits par le narrateur s'imbriquent continuellement"[156]. Esto es precisamente lo que Durançon destaca para proponer la existencia de un *imaginario* dentro del pensamiento batailleano que se constituye a partir de la ruptura de las diferencias entre *récit et roman*. Desde esta perspectiva, los *dérèglements du sens* a nivel de contenido, que terminan por hacer perder el sentido de realidad a su protagonista ("Yo ya no tenía una realidad verdadera"[157], afirma Troppmann), no serían más que un reflejo de lo que

[152] Mario Vargas Llosa, "Novela primitiva y novela de creación en América Latina", *Revista Universidad de México*, vol. 23, no. 10 (1969): 29-36.
[153] J. C. González, "Introducción", en Rulfo, *Pedro Páramo*, 16.
[154] Citado en Manuel Durán, "La obra de Juan Rulfo vista a través de Mircea Eliade", *INTI. Revista de literatura hispánica*, no. 13 (1981): 25-33.
[155] Marmande, *L'Indifférence des ruines, variations sur l'écriture du Bleu du ciel*, 73.
[156] Ibidem, 74. Las cursivas son nuestras.
[157] Bataille, *El azul del cielo*, 144.

ocurre al nivel de la forma[158], lo que daría al relato su "structure hétérogène et composite"[159].

En un sentido análogo a lo expresado por Marmande, en su *Introducción a Pedro Páramo* el ya mentado José Carlos González destaca la complejidad de la estructura de esta novela, la cual se compone a partir de una organización de fragmentos de diferentes historias que no siguen un orden cronológico. Para el autor, esto no se habría debido a un mero interés formalista, sino que habría sido exigido por el propio tema de la novela, que Rulfo definió como una *novela de fantasmas*[160]. Al respecto, el escritor español Carlos Blanco sostiene que, "frente a un mundo de fantasmas y rumores, el orden cronológico de la narración pierde toda razón de ser y al desaparecer este orden desaparece su convención simbólica: la estructuración de la obra en capítulos"[161]. El sentido detrás de esta decisión, señala González, es que "el lector pueda penetrar más auténticamente en una realidad de la que no obtiene una visión clara porque tampoco ella lo es"[162]. La función de la estructura es, por tanto, poner en crisis las diferencias que el lector establece de antemano entre realidad e irrealidad, al punto que, finalmente, aquello que "le inquieta es la dificultad que encuentra para situar a los personajes a un lado u otro de esa frontera"[163].

4

Tiene interés, a este respecto, la conferencia realizada por Rulfo en la Universidad Nacional Autónoma de México, el año 1960, titulada *El desafío de la creación*. En esa oportunidad, el escritor mexicano sostuvo que "uno de los principios de la creación literaria es la invención, la imaginación", según lo cual "todo escritor que crea es un mentiroso"[164]. La particularidad de esta mentira, precisa, es que ella supone una *recreación de la realidad*. De acuerdo a esto, *Pedro Páramo*, pese a tratarse de una *novela de fantasmas*, no podría ser reducida a *literatura fantástica*[165], puesto que la recreación

[158] "Disproportions et mélanges typographiques, recul incessant du « commencement » et disparition même de la réalité du texte (l'« Introduction », du point de vue narratif, se présente aussi bien comme un chapitre détaché et déplacé de la deuxième partie)". Marmande, *L'Indifférence des ruines, variations sur l'écriture du Bleu du ciel*, 23.
[159] Idem.
[160] Juan Rulfo, "Juan Rulfo a Fondo".
[161] Carlos Blanco, "Realidad y estilo de Juan Rulfo", en *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*, ed. Federico Campbell (México D. F.:, Ediciones Era, 2003), 19-43.
[162] J. C. González, "Introducción", en Rulfo, *Pedro Páramo*, 21.
[163] Ibidem, 35.
[164] Juan Rulfo, "El desafío de la creación", *El Urogallo: revista literaria y cultural*, no. 43 (1989): 51-53.
[165] Clémence Belleflamme sostiene que fue precisamente ésta la categoría con que habría sido presentada la primera traducción de *Pedro Páramo* al francés. Clémence Belleflamme, "Au seuil des traductions: Rulfo

conservaría aspectos propios de la realidad mexicana y humana, como señala Vargas Llosa. Es por esta razón que el escritor peruano considera que la imaginación aquí no supone necesariamente una salida de los límites de la realidad, sino que aporta, más bien, elementos que permiten enriquecerla y expandir sus límites. Es así que, en casos como el de Rulfo, "la concepción de la realidad es *más ancha* […] pues abraza no sólo lo que los hombres hacen, sino también lo que sueñan e inventan"[166]. Lo que Vargas Llosa describe es próximo a la *realidad del sueño*, tal como es entendida por Augé, es decir a "la continuité entre la vie de veille et la vie de rêve"[167] en donde se produce un contagio cruzado entre aquello que es soñado y aquello que es vivido en la vigilia.

En la misma línea, María Zambrano considera el sueño una *clase especial de realidad* que, "si bien está ya ahí cuando la he percibido, acaba de llegar y viene dirigida a mi proponiéndome algo: ser descifrada, ser captada"[168]. Se trata de una realidad que está dirigida a quien sueña, a diferencia de lo que ocurre en la vigilia y en la vida cotidiana, agrega la autora, que es cuando "la realidad se nos aparece como indiferente por estabilizada" [169], pues "no la sentimos surgir *para* nosotros, ni siquiera *está ante nosotros*"[170]. En este sentido, la realidad del sueño se nos presenta como un *enigma*, según la expresión de Zambrano, es decir como aquello que Augé entiende como *un problema* para el soñador. Lo que proponen ambos autores es que ambas realidades, la del sueño y la de la vigilia, se comunican en tanto que problema, o enigma.

Para Zambrano, esta comunicación, o *continuidad* como la llama Auge, tiene lugar a partir de dos modos de despertar. Uno de ellos ocurre durante la vigilia cuando una *circunstancia* llega hacia nosotros "haciéndonos sentir que *debemos actuar*"[171]. En este caso, o la conciencia nos hace ver que dicha acción es conveniente u obligatoria moralmente, o "sentimos que es algo que viene dirigido a nosotros, que está ahí *para nosotros únicamente*, que es un reclamo de lo que se ha llamado 'destino'"[172]. Este llamado es análogo al que hemos identificado en la *imagen del destino* desarrollada por

en langue française", *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*, vol. 11, no. 2 (2018): 300-322.

[166] Vargas Llosa, "Novela primitiva y novela de creación en América Latina", 29-36. Las cursivas son nuestras.

[167] Augé, *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, 46-47.

[168] Zambrano, *El sueño creador*, 35.

[169] Idem.

[170] Idem.

[171] Ibidem, 36.

[172] Idem.

Bataille, en el sentido que consiste en una exhortación que saca al sujeto de un estado de inercia, de aquello que Zambrano llama "un estado de abulia o de dejarse deslizar por la vida"[173]. Pero también porque su presencia permite la puesta en marcha de una cantidad de energía que, para la autora, se encontraba escondida en la persona. Lo que aquel acontecimiento hace posible, sostiene la autora, es despertar "el último fondo de la vida personal y la secreta y a veces escondida energía de la persona y de la psique, y aun la mera energía física" [174]. Cuando esto ocurre, agrega Zambrano, "la vida es realmente sueño; vigilia y sueño tienen aquí la misma contextura" [175].

Lo interesante es que tanto Zambrano como Bataille coinciden en el hecho de entender el movimiento o despertar de la energía en términos de tensión. Para Zambrano, esta experiencia es *idéntica* a lo que sucede en "el caso del amor mientras dura o de la percepción de la belleza o del descubrimiento en el conocimiento. *A partir de ahí, mientras se mantiene la tensión se vive dentro de un sueño*"[176]. Bataille coincidirá con la autora en lo que respecto al amor, en parte con la belleza (entendida como un ideal a transgredir) y con el conocimiento, pero sólo si este es entendido como la base de la experiencia de un *no-saber*. Para Bataille, la *tensión* se mantiene con el propósito de generar un desencadenamiento mayor que permita *ir lo más lejos posible* sin el propósito de conservar nada, mientras que el planteamiento de Zambrano se encuentra ligado, si lo seguimos bien, a la idea de proyecto. El llamado del destino es, precisamente, un despertar al desarrollo de lo que podríamos entender como el proyecto humano, su realización.

Desde esta perspectiva, el sueño es el espacio de la pura pasividad. Como señala Zambrano, "[e]n sueños no se puede hacer nada; la única acción que nos es permitida es despertar, hacer lo posible por despertar"[177]. El sueño, por tanto, "es el estado inicial de nuestra vida, del sueño despertamos; la vigilia adviene, no el sueño. Abandonamos el sueño por la vigilia, no a la inversa"[178]. Para Zambrano, lo que caracteriza al sueño es la imposibilidad de la acción, ya que al soñar "asistimos pasivamente a un conflicto que nos afecta, a algo que pasa ante nosotros y que, lo sintamos o no relacionado con nosotros mismos, nunca nos saca de la pasividad"[179].

[173] Idem.
[174] Idem.
[175] Idem.
[176] Ibidem, 36-37.
[177] Ibidem, 33.
[178] Ibidem, 27.
[179] Ibidem, 29.

La segunda manera de despertar, para Zambrano, tiene lugar *en* el sueño, es decir en el acto mismo de dormir. Como veíamos anteriormente, en el mundo de la vigilia la autora identifica en el acontecimiento la posibilidad de un despertar frente al destino que nos llama a actuar. En el ámbito del sueño, en cambio, lo que hace posible el despertar es *la tensión que precede a un movimiento real*, como por ejemplo el intento de querer retener algo. Para la autora, "en un sueño aparece un objeto cualquiera cuya posesión es preciosa, a una distancia apenas perceptible de la mano; cuando la mano se mueva para cogerlo, el sueño se desvanece. Y lo más probable es que despertemos si ha habido el deseo de apoderarse de él"[180]. Pero esto también sucede, acaso de manera más frecuente, cuando *pasa algo* que perturba el sueño, como cuando nos despierta *el vuelo de un mosquito*. En ambos casos, se tratan de *interrupciones* de sueño, puesto que comprenden la incorporación en el sueño de una discontinuidad que crea "el vacío, la rotura que inicia la discontinuidad que es necesaria para que seamos libres"[181].

Zambrano habla de una rotura porque concibe la estructura del tiempo del sueño como una unidad compacta, cerrada, "en el que se representa algo concebido de antemano, de intención desconocida, de autor desconocido"[182]. En la medida que está *cerrada*, esa realidad no permite la incorporación de ninguna acción del sujeto que sueña, siendo ésta la causa por la cual la autora lo describe como un ser esencialmente pasivo, como un mero *asistente*. A partir de lo que se podría entender como una suerte de llamado de la realidad –que es lo que hace el mosquito con su zumbido–, el sueño se interrumpe y quien sueña despierta y actúa en función del estímulo. Puesto que el tiempo del sueño no nos pertenece, *el tiempo propiamente humano*, dirá Zambrano, nace gracias al vacío que abre el zumbido del mosquito. Es sólo a partir de aquella ruptura que es posible una organización cronológica de los eventos que se suceden en la vigilia.

Es el vacío el que permite, finalmente, la organización temporal de los eventos. De no haber vacío, afirma Zambrano, "todo lo que nos ha sucedido sería coetáneo, estaría ahí pasando sobre nosotros. Sueño feliz o desgraciado –sería igual–, la vida sería una pesadilla"[183]. Sin el vacío, por tanto, la vida sería una pesadilla no sólo por aquella cacofonía sin sentido que estaríamos forzados a escuchar, sino fundamentalmente porque sería un fenómeno al que el ser humano estaría reducido a la forma de un asistente, sin

[180] Ibidem, 33.
[181] Idem.
[182] Idem.
[183] Ibidem, 30.

jamás despertar. Para Zambrano, la pesadilla se asocia a la inacción, a la existencia que se desliza con la inercia, cuyo sueño no ha sido interrumpido por ninguna *imagen del destino*, diremos con Bataille. Ni siquiera por un mosquito. Para nuestro autor, en cambio, la pesadilla surge precisamente a partir de la interrupción que implica el encuentro con la *imagen del destino*. En *El azul del cielo*, el problema que enfrenta Troppmann no es tanto *despertarse*, sino no estar a la altura de la llamada del *destino*. Es decir, responder a la exigencia de actuar y salir así del estado de *impotencia* en el que se encuentra. "Yo mismo estaba vacío. Apenas si podía imaginarme que llenaba aquel vacío gracias a nuevos horrores. Me sentía impotente y envilecido"[184]. Y más adelante, "[n]o me sentía ni menos estúpido ni menos impotente que un niño de corta edad"[185] (volveremos sobre esto).

5

La continuidad entre la vigilia y el sueño, aquella *realidad más ancha* de la que habla Vargas Llosa, se encuentra a la base de lo que ha sido denominado *realismo mágico*, categoría con la cual se suele identificar el trabajo de Rulfo. El sociólogo brasileño Octavio Ianni sostiene que dentro del realismo mágico opera un *modo de mirar* que no se reduce sólo a un género literario, sino que comprende una forma crítica de interrogar la vida y la historia. Esta mirada vuelve sobre las descripciones hechas desde la civilización europea y norteamericana del territorio americano a partir de una valoración "de las creencias de los indios, negros y blancos, esto es, campesinos, mineros y obreros"[186]. En esta misma línea, el escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias sostiene que el *realismo mágico* se encuentra efectivamente ligado a lo popular y a lo americano, enfatizando que con ellos se abre la posibilidad de que las dimensiones del sueño y de la realidad se mezclen y generen una *superrealidad*[187]. Para Vargas Llosa, más allá de las relaciones que se puedan establecer entre el *realismo mágico* y el *surrealismo*[188], que Asturias tiene aquí a la vista, lo que distancia al uno del otro es que

> la realidad poética surrealista, producto en Europa de la imaginación y el subconsciente, sería en América realidad objetiva. Nacida del choque de la razón europea y el sentimiento mágico de la vida del aborigen, que la venida del africano

[184] Bataille, *El azul del cielo*, 27.
[185] Ibidem, 124.
[186] Octavio Ianni, "El realismo mágico", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 40 (1986): 5-14.
[187] Idem.
[188] Al respecto, véase Gerald Langowski, *El surrealismo en la ficción hispanoamericana* (Madrid: Gredos, 1982).

> enriqueció con ritmos y cultos nuevos, en esta realidad original americana conviven […] todas las edades históricas, todas las razas, todos los climas y paisajes[189].

Dentro de esta distinción, la posición de Bataille podría ser un tanto ambigua. Como veíamos en el primer capítulo, Hollier no sólo destacó la distancia de Bataille con el movimiento surrealista, sino que también rechazó el interés de nuestro autor por la imaginación, en la medida que ella sólo podría ofrecer una salida de la realidad. Pero autores como Durançon, según hemos visto, sostienen que el *espacio de lo imposible* dentro del pensamiento batailleano no es sino *lo imaginario*, entendido como el lugar de la ficción en donde se representa el *límite de lo real*.

De acuerdo a Sarane Alexandrian, lo que diferencia a Bataille del movimiento surrealista es que estos son *des rêveurs*, mientras que nuestro autor es *un extatique*[190]. Para el autor, Bataille se aleja del surrealismo sólo en la medida que "la recherche de l'extase, s'écarte du rêve proprement dit"[191]. En este sentido, explica el autor, mientras el sueño para los surrealistas permitía *llenar la cabeza* [emplit la tête][192], el éxtasis que buscaba Bataille conducía, más bien, a "l'évacuation de l'intérieur de la tête"[193], que es precisamente lo que ilustraría tanto el mito como el proyecto *Acéphale*. A partir de esto, Alexandrian sostiene que la oposición entre ambas partes, encarnadas por las figuras de Breton y Bataille, se volvería sobre todo sensible en la incapacidad del segundo de constituir, a pesar de haber sido *un excellent animateur de revues*, "un groupe cohérent aux recherches multiples"[194]. De alguna manera, lo que Alexandrian señala es que la búsqueda *extática* de Bataille lo habría encerrado en una experiencia ligada a *proyectos* literarios, sino también individuales, lo que intenta reforzar con la imagen que el artista Hans Bellmer tuvo de él, quien lo consideró como *trop égocentrique*[195].

---

[189] Vargas Llosa, "Novela primitiva y novela de creación en América Latina", 29-36.
[190] Sarane Alexandrian, *Le surréalisme et le rêve* (Paris: Gallimard, 1974), 457.
[191] Idem.
[192] En el Primer Manifiesto se puede leer "Yo creo firmemente en la fusión futura de esos dos estados, aparentemente tan contradictorios: el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, de *superrealidad*". Breton, *Manifiestos del surrealismo*, 31.
[193] Alexandrian, *Le surréalisme et le rêve,* 459.
[194] Ibidem, 461.
[195] Bellmer, que trabajó con Bataille en la ilustración de *Historia del ojo*, específicamente en la denominada *edición de Sevilla*, publicada en 1944, señala "[n]ous n'avons échangé que quelques mots sans intérêt. Nous étions l'un et l'autre beaucoup trop égocentriques". Ibidem, 464.

Aun cuando la frase de Bellmer no tenga el peso suficiente para justificar la diferencia entre el surrealismo y Bataille, lo interesante de su referencia es que ella no carece de sentido desde el punto de vista de la búsqueda del éxtasis y, en términos generales, de la comunicación, que obsesionó a nuestro autor. Como afirmábamos anteriormente, el interés de Bataille por la comunicación muestra, por oposición, el problema del aislamiento, el *drama de la separación,* como lo llama Durançon, que es precisamente lo que nuestro autor señala como uno de las consecuencias de la expansión de la razón instrumental dentro de la modernidad. Para Alexandrian, el sueño de los surrealistas no sólo estaría asociado a un proyecto colectivo que tiene como propósito la expansión de la experiencia humana en términos de un estado de autoconciencia, sino que esa misma tarea tendría como propósito la construcción de una superrealidad que debía superar la oposición entre vigilia y sueño[196]. De alguna manera, lo que surrealismo habría intentado llevar a cabo es un acceso a la realidad del sueño con el propósito de incorporarla dentro de un sistema de comprensión de la experiencia humana, lo que podría ser entendido acaso como una suerte de reducción de su realidad a la forma de un contenido capaz de dar sentido. Como señala el propio Breton, "¿Por qué no he de esperar del indicio del sueño más de lo que espero de un grado de conciencia cada día más elevado? ¿No podría aplicarse también el sueño a la solución de los problemas fundamentales de la vida?"[197].

6

Entendido de aquella manera, lo onírico ciertamente habría tenido poco que ver con el pensamiento batailleano. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de este trabajo, las referencias al sueño son constantes a lo largo de toda su obra. Para Alexandrian, si bien nuestro autor se alejó del sueño tal como el surrealismo lo había entendido, recurrió a él de dos maneras. Por un lado, a través de referencias directas al contenido de sueños y pesadillas, como sucede en *El azul del cielo*, por ejemplo, como así también, por el otro lado, a través de ejercicios cercanos a la dramatización descrita anteriormente, en donde se entregaba a *sueños despierto*.

En el primer caso, lo que le interesa a Alexandrian es que Bataille no sólo presenta la descripción de sus sueños, sino que también los analiza. Para el autor,

[196] Cf. Nota 197.
[197] Breton, *Manifiestos del surrealismo*, 29.

> [i]l analyse lui-même l'association produisant le rêve : les terreurs de l'enfance, sa peur des rats, des araignées, de la cave où l'on descend avec une chandelle, les coups qu'il reçut de son père pour un faute bénigne et qui lui firent l'effet d'une tentative de viol : 'Je le vois encore avec un sourire fielleux et aveugle étendre des mains obscènes sur moi'. Bataille sait donc à l'occasion transcrire un rêve, l'utiliser pour mieux se connaître ; s'il n'attribue à cette activité qu'une importance subsidiaire, c'est qu'il attend tout d'un autre genre de révélation. D'ailleurs, le rêve emplit la tête, et Bataille se préoccupe de l'évacuation de l'intérieur de la tête[198].

El sueño al que hace referencia Bataille tuvo lugar en junio de 1927, es decir en los años en que nuestro autor era psicoanalizado por Adrien Borel. De acuerdo a lo que hemos visto en el primer capítulo, es precisamente gracias a dicha experiencia que Bataille habría sido capaz de escribir su primera novela, la que da inicio al movimiento en que consiste su pensamiento. Para Alexandrian, no sólo en *Historia del ojo*, sino a lo largo de todo el pensamiento batailleano, el sueño cumpliría sólo una función secundaria, pues tendría, para Bataille, "surtout une valeur d'appoint"[199]. Esto quiere decir que, si aquello que nuestro autor busca es el éxtasis, el sueño no sería más que un *medio* para alcanzar dicha experiencia.

En el segundo caso, Alexandrian sostiene que los *rêves éveillés* permitían a Bataille el acceso a dos formas de éxtasis, "celles où il s'identifie à quelque chose, et celles où il est jeté dans l'indescriptible"[200]. Al referirse al *éxtasis de identificación*, el autor cita el siguiente ejemplo tomado de *La experiencia interior*, en donde Bataille señala,

> [b]asta imaginar, y la forma soñada toma vagamente cuerpo. De este modo […] me había sentido transformar, en la oscuridad de mi habitación, en un árbol […] mis brazos se habían elevado poco a poco y a su movimiento se entrelazó como el de fuertes ramas rotas casi a ras del tronco[201].

La ensoñación aquí no es entendida por Bataille como un ejercicio intelectual ni tampoco como un ejercicio voluntario, puesto que, si se hubiese hecho la idea o *el proyecto* de

[198] Alexandrian, *Le surréalisme et le rêve,* 459.
[199] Ibidem, 462.
[200] Idem.
[201] Bataille, *La experiencia interior. Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum*, 135.

convertirse en árbol, *habría fracasado*. Todo tiene lugar en la vigilia, pero, tal como veíamos con Zambrano, lo onírico se incorpora a la experiencia de quien imagina. Es a partir de esta incursión que Bataille afirma, "[m]e había convertido en árbol como quien sueña, sin más consecuencia, pero yo estaba despierto, gozaba *de no ser yo mismo, de ser diferente, de deslizarme*"[202].

En los casos en que el *éxtasis lanza a lo indescriptible*, Alexandrian presenta el siguiente ejemplo,

> Me siento obligado a dejar de escribir. Me he sentado, como lo hago a menudo, ante la ventana abierta: apenas sentado, me he sentido arrastrado por una suerte de movimiento extático […] No veo nada: *eso* no es ni visible ni sensible de ninguna manera que pueda imaginarse, ni inteligible. *Eso* le hace a uno dolorido y gravoso por no morir[203].

A diferencia del caso anterior, la experiencia tiene lugar a partir de un hecho fortuito, por azar. No se trata de algo imaginado, puesto que la experiencia simplemente sucede. El azar es el que permite la incorporación dentro de un movimiento que trasciende al sujeto, quien es alcanzado por una fuerza *impersonal* que lo conduce hacia un momento en donde no hay nada en concreto que se pueda expresar. Si el énfasis en el primer caso está en la identificación de las formas, en el segundo caso el énfasis está en el deslizamiento y en el estado patético e impotente de quien sufre por no poder morir.

Tiendo a la vista la función que el sueño cumple dentro del pensamiento batailleano, Alexandrian sostiene que "[c]e qu'il y a de commun entre l'extase et le rêve, c'est l'amour de la nuit. L'extase boit la nuit comme le buvard boit l'encre. Bataille aspire à la 'nuit du non-savoir', et il a devant la nuit cosmique une attitude de possession agressive[204]. En ambos casos, ya sea a través de una desaparición agresiva o bajo una contemplación que ausenta, la noche representa un momento de pérdida que, para Bataille, se da de manera progresiva, o más bien degenerativa.

---

[202] Idem.
[203] Ibidem, 130.
[204] Alexandrian, *Le surréalisme et le rêve,* 463.

II. La energía es una estética

1

Dentro del pensamiento batailleano, el mundo se deforma y deviene una *pesadilla* como resultado de la exigencia de ir *lo más lejos posible*. El mal sueño es un corolario de la experiencia, es *la imagen* tal como Belting la entiende, es decir aquello que se produce en el *encuentro* entre el ser de la experiencia y la *imagen del destino* que vuelve transparente *aquello que es*. En la medida que toda forma de transgresión depende de aquel elemento sagrado *cargado energéticamente* en que el horror y la fascinación convergen, el *mundo como pesadilla* será el resultado de una relación, de una experiencia. Si el mundo profano se establece y conserva dentro de una red de prohibiciones, y el mundo sagrado se presenta para la experiencia moderna como aquello que se nos escapa y que no puede ser aprehendido en la medida que *la soberanía no es nada*, todo lo que queda es el *espacio* que se extiende *entre* la mirada y la *imagen del destino*. El mundo como pesadilla es el espacio que *habita* el ser de la experiencia interior *durante* la transgresión, pero entendido como *el mundo en que muere*, donde comienza su deslizamiento desde *lo que es* a *lo que no es*, es decir en el tiempo que *dura la pérdida*.

A diferencia de lo que ocurre en *El azul del cielo*, en *Pedro Páramo*, el viaje no se lleva a cabo en un espacio en donde el sueño y la vigilia se confundan, al menos no directamente. Lo que se produce, más bien, es una contaminación cruzada entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Con el propósito de cumplir el último deseo de su madre, Dolores Preciado, Juan Preciado viaja a Comala en busca de Pedro Páramo, su padre. Pero al llegar ahí se entera de que él ha muerto. Y, con él, Comala, quien dejó de ser el paraíso que le había descrito su madre para convertirse en un pueblo lleno de *almas en pena*.

> Llegué a la casa del puente orientándome por el sonar del río. Toqué la puerta; pero en falso. Mi mano se sacudió en el aire como si el aire la hubiera abierto. Una mujer estaba allí. Me dijo:
> —Pase usted.
> Y entré[205].

[205] Rulfo, *Pedro Páramo*, 72.

De acuerdo a Manuel Durán, al cruzar el dintel de la puerta, Juan Preciado "se encuentra en un lugar en que se han borrado las fronteras. No hay fronteras entre el tiempo y el espacio, porque los muertos no habitan ni en el tiempo ni en el espacio"[206]. El viaje consiste, por tanto, en la transición desde un mundo a otro y Comala es el *pasaje* "que une nuestro tiempo cotidiano, presente, vulgar, y el tiempo sagrado de los difuntos. No de los dioses, de los difuntos"[207]. Al respecto, González precisa que la *degradación moral y física* de Juan Preciado, quien se convertirá en un *alma en pena* al final de su viaje, no es inmediata. Para el autor, cruzar el dintel de aquella puerta no significa que Juan Preciado "sea ya un alma en pena: solamente es *el inicio de una pesadilla*, de un viaje sin retorno"[208]. Efectivamente, el personaje comprenderá la naturaleza de su periplo de manera progresiva, y a la par con el lector. En la medida que el escritor no recurre al recurso de la ironía dramática, ambos, protagonista y lector, se adentran en esa pesadilla juntos.

A la base de ese *mundo confuso* que es Comala se encuentra la creencia popular de *las ánimas en pena*, fuertemente arraigada a mediados del siglo XX –y aún hoy– no sólo en México, sino también a lo largo de toda América latina. Como afirma Rulfo, "se supone que los únicos que regresan a la tierra son las ánimas, las ánimas de aquellos muertos que murieron en el pecado"[209]. Y como en Comala *casi todos morían en el pecado*, dirá el autor en otra parte[210], la mayor parte de los muertos volvían a habitar el pueblo. Es así que sólo en un lugar como Comala se puede oír a una muerta decir,

> Si usted viera el gentío de ánimas que andan sueltas por la calle. En cuanto oscurece comienzan a salir. Y a nadie le gusta verlas. Son tantas, y nosotros tan poquitos, que ya ni la lucha le hacemos para rezar porque salgan de sus penas. No ajustarían nuestras oraciones para todos. Si acaso les tocaría un pedazo de padrenuestro. Y eso no les puede servir de nada. Luego están nuestros pecados de por medio. Ninguno de los que todavía vivimos está en gracia de Dios. Nadie podrá alzar sus ojos al cielo sin sentirlos sucios de vergüenza[211].

[206] Durán, "La obra de Juan Rulfo vista a través de Mircea Eliade", 25-33.
[207] Idem.
[208] J. C. González, "Introducción", dans Rulfo, *Pedro Páramo*, 36-37.
[209] Ibidem, 40.
[210] Citado en Durán, "La obra de Juan Rulfo vista a través de Mircea Eliade", 25-33.
[211] Rulfo, *Pedro Páramo*, 119.

En la medida que las culpas asociadas a la existencia de aquella *violencia retardada* no lograban ser purgadas, en Comala el reposo era negado. En este sentido, los habitantes de dicho pueblo viven, diremos con Nietzsche, *écartelés sur la roue de ses propres sentiments*[212]. La deformación de sus personajes –el ciclo degenerativo de sus avatares a través de un proceso de *desgaste constante*– y de la realidad misma, convertida en *la realidad del mal sueño*, diremos con Augé, da como resultado la construcción de "un pequeño universo sin tiempo, de violencia y poesía, de aventura y tragedia, de superstición y fantasma"[213]. Al igual que el *mundo turbio* de Bataille, el *mundo confuso* de Rulfo no ofrece ninguna protección. Desde este punto de vista, la situación del alma en pena es similar a la del insomne, puesto que ambos se encuentran retenidos en la vigilia y se les está negado el reposo.

2

En su artículo "El espacio onírico", publicado en 1952, Gaston Bachelard habla del "espacio roto y turbulento del insomnio"[214], al que opone precisamente el espacio del *sueño reponedor*. El *espacio onírico*, señala el autor, se configura a partir de *dos grandes mareas*, una que nos *transporta al centro de la noche* y otra que *nos devuelve a la claridad y a la actividad del día*[215]. Para el autor, el espacio onírico se configura a partir de una primera gran transformación del espacio real que habitamos en la vigilia. En la primera marea,

> [n]o bien entramos en el sueño cuando el espacio se amortigua y se duerme, se duerme poco antes que nosotros mismos perdiendo sus fibras y sus nexos, perdiendo sus fuerzas de estructura, sus coherencias geométricas. El espacio en que vamos a vivir nuestras horas nocturnas ya no tiene lejanía[216].

En este artículo, al menos, Bachelard no se refiere al sueño de día (a la *siesta*), sino que limita el sueño a la noche. Por ello sostiene que el proceso de conformación del espacio onírico comienza por el *velo* que la *noche bienhechora* pone sobre nosotros. En sentido, el *espacio onírico* se conformará como un "espacio hecho de esenciales envolturas […] sometido a la geometría y a la dinámica de lo envolvente"[217], siendo el primero de esos

[212] Citado en Erich Podach, *L'effondrement de Nietzsche* (Paris: Gallimard, 1978), 30.
[213] Vargas Llosa, "Novela primitiva y novela de creación en América Latina", 29-36.
[214] Gaston Bachelard, *El derecho de soñar*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 196.
[215] Ibidem, 193.
[216] Ibidem, 194.
[217] Ibidem, 195.

velos nuestros párpados. Para que se alcance el sueño es preciso que los ojos participen de una *voluntad de dormir*, una *voluntad universal de sueño*, de la que parece participar todo lo existente, sin la cual el espacio onírico no *conquista* su centro[218]. Para el autor,

> [p]ara dormir bien hay que seguir la voluntad de envolvimiento, la voluntad de la crisálida, seguir hasta su centro, en la suavidad de las espirales bien enroscadas, el movimiento envolvente; en pocas palabras el esencial devenir curvo, circular, *huyendo de los ángulos y de las aristas*. Los símbolos de la noche son regidos por las formas ovoides[219].

La *segunda marea*, por su parte, representa "el reflujo que nos lleva a la aurora"[220] y que trae consigo las líneas rectas. Se trata de un retorno desde el *sueño reponedor*, del descanso, al mundo de la vigilia. En este segundo movimiento, quien duerme ya no encuentra *espirales*, sino "flechas con punta de agresividad. El ser despierta hipócritamente, manteniendo aún los ojos cerrados y las palmas perezosas. Pero el centro *tiene nuevas fuerzas* […] En lugar de un espacio redondeado, he aquí un espacio con direcciones preferidas, con direcciones queridas, con ejes de agresión"[221]. Las líneas rectas, que son la manifestación de la voluntad de quien duerme, aparecen en el horizonte del despertar, pero sólo adquieren su fuerza en el sueño mismo. Es a través de esta fuerza que revitaliza la acción del sujeto que la segunda manera encuentra su continuidad en la vigilia.

El *sueño reparador*, por tanto, es resultado del ciclo completo del sueño, de aquello que Bachelard llama la *noche completa* o la *noche sana*. Ésta es la que permite un *rejuvenecimiento* que es análogo a la *fiesta*, tal como Caillois la entiende. En este caso, como hemos señalado, el rejuvenecimiento es paradójico puesto que depende de un gasto excesivo de energía y de recursos. Para Bachelard, en cambio, "la función de la noche *completa* que conoció la doble y ancha marea, de la noche *sana* que rehace al hombre, [es] que lo pone *enteramente nuevo* en el umbral de un nuevo día"[222]. Dicho de otro modo, el sueño revitalizante, reponedor, permite al ser humano ingresar nuevamente al mundo de la vigilia con nuevas fuerzas, al mundo del trabajo, pero también de la creación poética.

---

[218] Idem.
[219] Idem. Las cursivas son nuestras.
[220] Gaston Bachelard, *Lautréamont* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 196.
[221] Bachelard, *El derecho de soñar*, 197. Las cursivas son nuestras.
[222] Idem.

Para el autor, "[e]l ser que ha cumplido con su deber del sueño reparador tiene de pronto una mirada que ama la línea recta y una mano que fortalece todo lo que es recto"[223].

Sin embargo, cuando la noche es *incompleta*, cuando ésta no conoce *la doble y ancha marea*, lo que queda es *el espacio roto y turbulento del insomnio*, un espacio, afirma Bachelard, que conserva *demasiadas lejanías*. Es por esta razón que el insomne, como veíamos anteriormente, puede asemejarse al *alma en pena*, puesto que, al igual que ellas, se encuentra atrapado en la vigilia. Las lejanías a las que se refiere el autor son aquellas que encontramos en el mundo de las cosas, el espacio cartesiano en donde la vida diurna se organiza y el insomne se encuentra atrapado. Lejos de él, del otro lado de un límite que intenta, pero no puede franquear, se extiende el territorio inalcanzable del sueño.

Más allá de aquel límite se encuentran los sueños, buenos y malos. Ambos tienen lugar dentro del *espacio onírico*. Esto quiere decir que ambos son resultado de la primera marea, del primer movimiento que configura ese espacio, pero que en cada caso se organiza de un modo diferente. En el caso del *buen sueño,* Bachelard sostiene que, si el espacio se vuelve redondo y se encoge, si *confía en la fuerza de su ser central*, ese espacio "[e]ncierra normalmente los sueños de la seguridad y del reposo"[224]. En el caso del *mal sueño*, en cambio, Bachelard no se detiene en una descripción exhaustiva. Sólo señala que, *para dormir bien*, es preciso *huir de los ángulos y de las aristas*. De acuerdo a lo expuesto en "El espacio onírico", por tanto, se puede inferir que, si el *insomnio* tiene lugar dentro de un *espacio roto*, los *malos sueños* tendrán lugar en un *espacio irregular*, no ovoide. O donde la esfera logra conformarse, pero inmediatamente se desfigura, como un globo lleno de figuras irregulares, lleno de puntas.

La oposición entre *buen sueño* y *mal sueño*, propuesta en "El espacio onírico", desaparecerá en *La poética de la ensoñación*, publicado en 1957, es decir sólo cinco años después del mentado artículo. En su libro, uno de los problemas que Bachelard identifica en el sueño, y que es precisamente lo que impide que éste se convierta en un *sueño de reposo*, es su relación con la realidad. En concreto, el problema consiste en que el sueño no lograría desprenderse de la realidad a través del encierro del sujeto sobre sí mismo, como si la primera marea trajera consigo toda la mugre de la vigilia. Para Bachelard, "[e]l

[223] Idem.
[224] Ibidem, 196.

sueño queda sobrecargado por las pasiones mal vividas en la vida del día"[225]. Como si las formas geométricas que pueblan el mundo de la vigilia se filtraran en el sueño nocturno y deformaran el ovoide que el autor consideró en su momento como condición *sine qua non* de un sueño reparador. Es por ello que el autor ya no opondrá sueño y mal sueño (o pesadilla), sino sueño y *buena ensoñación*, puesto que ésta estaría libre de todo lastre de realidad. "Mientras que el sueño nocturno puede desorganizar un alma, propagar en el día las locuras ensayadas durante la noche, la buena ensoñación ayuda realmente al alma a gozar de su reposo, a gozar de una fácil unidad"[226].

3

Dentro de esta nueva oposición entre *sueño* y *ensoñación*, Bachelard identificará las *líneas rectas* y las *puntas* que hemos reconocido en el sueño con *lo masculino*. Es decir, con una lógica de la acción opuesta a la del *reposo*, que será identificado a lo *femenino*. Es importante destacar que lo femenino aquí se asocia a una actividad diurna, como si la noche no fuera el espacio del reposo. Por ello el autor hablará específicamente de *sueño nocturno*.

Bachelard confiesa que

> [l]a ensoñación, tan diferente del sueño, tantas veces marcado con los duros acentos de lo masculino, nos ha parecido en efecto […] de esencia femenina. La ensoñación cumplida *en la tranquilidad del día*, en la paz del reposo —la ensoñación realmente natural— representa el poder mismo del ser en reposo. Es, en verdad, para todo ser humano, hombre o mujer, uno de los estados femeninos del alma[227].

Y más adelante, agrega,

> [a]l revés del ensueño, el sueño nocturno no sabe para nada de esta dulce plasticidad. Su espacio está atiborrado de sólidos, y los sólidos tienen siempre en reserva cierta hostilidad. Mantienen sus formas, y cuando aparece una forma hay que *pensar*, nombrar. En el sueño nocturno, el soñador padece una geometría dura.

[225] Bachelard, *Poética de la ensoñación*, 30.
[226] Ibidem, 32.
[227] Bachelard, *Poética de la ensoñación*, 36-37. Las cursivas son nuestras.

> En el sueño nocturno no bien vemos un objeto puntiagudo, nos hiere. En las pesadillas nocturnas, los objetos son malignos[228].

De acuerdo a Jean-François Lyotard, esta valoración del sueño en términos masculinos encontraría sus antecedentes en "le cauchemar ducassien, dans le monstre à griffes et à bec"[229]. Es decir, en las pesadillas descritas por Isidore Ducasse en su libro *Los Cantos de Maldoror*, a quien Bachelard dedicó un estudio publicado en 1939 bajo el título *Lautréamont*. En este libro, el autor señala que aquello que da "su unidad y su vida […] su rapidez y sus vértigos"[230] a la obra Ducasse es un *complejo energético* que se manifiesta en forma de *puntas*. Más específicamente, lo que Bachelard sostiene es que se trataría de un *complejo de la vida animal*, de la *energía de agresión*, puesto que el *animal* dentro de la mentada obra estaría dominado por unas *ganas-de-vivir*, que no son más que *ganas-de-atacar*[231]. Efectivamente, toda la poesía de *Los Cantos*, como lo expresa su propio autor, está "dedicada a atacar por todos los medios al hombre, esa bestia salvaje, y al Creador, que no debería haber engendrado a chusma semejante"[232]. Todas las formas de ataque, sostiene Bachelard, todas *las ganas-de-atacar*, estarían relacionadas a la forma de la *punta*. Así, mientras "[e]l ataque –vital o sexual– es puntiagudo"[233], *la defensa (concha o caparazón)* es *redonda*[234].

Para Jean Libis, "Lautréamont constitue un des livres les plus étonnants, les plus marginaux de la production bachelardienne"[235]. Publicado antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, su particularidad consiste, sostiene el autor, en ser "un des seuls livres de Bachelard, et peut-être tout simplement le seul, dans lequel son auteur aborde la question de la violence, de l'agressivité, et par extension, la question du mal"[236]. Lo interesante desde nuestro punto de vista es que es precisamente dentro de este escenario marcado por la violencia, que encuentra su origen en un movimiento de energía agresiva, que las reflexiones en torno al *mal sueño*, a las *pesadillas*, tienen lugar.

---

[228] Ibidem, 254.
[229] François Lyotard, "L'eau prend le ciel: Proposition de collage pour figurer le désir bachelardienne", *L'Arc*, no. 42 (1970): 38-54.
[230] Bachelard, *Lautréamont*, 8.
[231] Ibidem, 10.
[232] Lautréamont, *Los Cantos de Maldoror* (Madrid: Alianza, 2017), 89.
[233] Bachelard, *Lautréamont*, 32.
[234] Idem.
[235] Jean Libis, "Bachelard entre Baudelaire et Fondane: le complexe du gouffre", en *Une poétique du gouffre. Sur Baudelaire et l'expérience du gouffre de Benjamin Fondane, Actes du colloque de Cosenza*, dirigido por Monique Jutrin et Gisèle Vanhese (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2003), 31-42.
[236] Op. Cit.

La aproximación de Bachelard a *Los cantos* está enfocada en el aspecto temporal de aquella violencia. Si la *unidad* de la obra está dada por la puesta en marcha de una *energía de agresión*, ésta se desplegaría dentro de lo que el autor denomina un *tiempo de la agresión* que "va siempre en línea recta […] ninguna ondulación lo curva"[237]. Para el autor, esta línea recta es capaz de provocar una deformación que no se visibiliza en el espacio, sino en sus personajes, especialmente en Maldoror. Esto quiere decir que *el tiempo de la agresión* se encuentra directamente ligado a la serie de *metamorfosis* que se suceden a lo largo de la obra. La energía de agresión busca desencadenarse en un tiempo que no espera, de ahí la inmediatez y la urgencia de las metamorfosis que deben traducir el ímpetu en una forma animal determinada. En la medida que aquello que es puesto en juego no es un deseo premeditado, fruto de un cálculo, ni una reacción mediada por algo externo al deseo, "nunca se sabe en qué especie de reino animal va a realizarse el deseo; nunca se sabe dónde va a encontrar el gesto a la pata o el diente, el cuerno o la garra. *La dinámica de la agresión precisa es la que determinará la bestia útil*"[238].

Las metamorfosis son las que dan a *Los Cantos* su *ritmo nervioso,* las que conformarían una *poesía nerviosa*. Es por esta razón, afirma el autor, que a poetas como Lautréamont es preciso "leerlos como una lección de vida nerviosa, como una original lección de ganas-de-vivir"[239]. Visto desde esta perspectiva, las metamorfosis de Maldoror dentro de la obra no serían más que la manifestación de una *energía de agresión*, que, por un lado, dan cuenta del "exceso de ganas-de-vivir […] que deforma los seres y determina las metamorfosis"[240], pero también de la *insaciable violencia* que hace de Lautréamont "uno de los más grandes devoradores del tiempo"[241]. Devora el tiempo porque no hay *duración*, no hay espera para la excitación, para al *deseo*, que se traduce inmediatamente en una acción. Las metamorfosis se suceden puesto que *no hay freno* ni *mediación* para el deseo (volveremos sobre esto).

4

La poesía nerviosa se deja entender mejor a partir de la comparación que Bachelard establece entre *Los cantos* y *La metamorfosis*, de Kafka, a partir de la cual distingue entre dos tipos diferentes de pesadillas que se definen en función de su intensidad y ritmo. Para

[237] Bachelard, *Lautréamont*, 8.
[238] Ibidem, 22. Las cursivas son nuestras.
[239] Ibidem, 95.
[240] Ibidem, 12.
[241] Ibidem, 8.

el autor, a la aceleración vital, nerviosa, de Maldoror, se opone *la disminución de la vida y de la acción* propia de Gregorio Samsa, protagonista del relato kafkiano, quien "vive en un tiempo que muere"[242]. En su metamorfosis en cucaracha, el personaje se desliza hacia un estado de existencia lento, *viscoso*, y su mundo se contrae al espacio reducido de su habitación.

> Gregorio se arrastró lentamente junto con el sillón hacia la puerta; lo soltó al llegar a la puerta; se arrojó contra la puerta manteniéndose así en posición vertical –agarrado por la viscosidad de sus patitas– y descansó allí un momento luego del esfuerzo[243].

Como señala Bachelard, mientras para Gregorio la "lentitud era el mal profundo, el mal lejano que, sin duda, ha acarreado la metamorfosis"[244], en el caso de Maldoror "la metamorfosis es sobre todo una metatropía, la conquista de otro movimiento"[245]. Las metamorfosis animales que se suceden dentro del relato de Ducasse llevan a Bachelard a proponer la existencia de un *Complejo de Lautréamont* que, como señala Michel Mansuy, alude a la *tendencia* que existe dentro de Maldoror de "faire régresser l'homme vers la bête"[246], en la medida que dentro de dicha obra "tout personaje en fureur devient monstre griffu"[247]. En Kafka operaría, en cambio, un *Complejo de Lautréamont negativo*, puesto que aquí, afirma Bachelard, "parece que la metamorfosis fuera siempre una desgracia, una caída, un adormecimiento, un envilecimiento. Uno muere de una metamorfosis"[248].

Es en este sentido que Bachelard distinguirá las *pesadillas de la lentitud y de la impotencia* –"esa muerte que incluso ha perdido su drama"[249], asociada a aquella metamorfosis inhabilitante– de lo que nosotros podríamos llamar las *pesadillas de agresión y de potencia*. Es decir, de las metamorfosis *urgentes y directas*[250] en donde el *violento deseo de vivir* tiene como consecuencia "la creación algo apresurada que llena las formas de puntas hostiles"[251]. Aquello que tiene lugar en *Los cantos* es una creación

[242] Ibidem, 16.
[243] Kafka, *La metamorfosis,* 45.
[244] Bachelard, *Lautréamont*, 17.
[245] Ibidem, 16.
[246] Michel Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments* (Paris: Librairie José Corti, 1967), 61.
[247] Idem.
[248] Bachelard, *Lautréamont*, 16.
[249] Ibidem, 18.
[250] Ibidem, 20.
[251] Idem.

apresurada de imágenes que, siendo resultado de una metamorfosis violenta, son "el ejemplo de una concretización sumaria, y por consiguiente falible, el ejemplo de una creación algo apresurada, de horno demasiado caliente que 'congela' demasiado pronto el barniz, que llena las formas de puntas hostiles, de ángulos vivos, que aprisiona al ser en su forma"[252]. En *Los cantos* todo ocurre *de prisa.*

Para Bachelard, un complejo es, *por esencia*, inconsciente. Sin embargo, cuando éste "sube a los centros del lenguaje, encuentra una posibilidad de exorcismo"[253], que en el caso de *Los cantos* se manifiesta a través de una serie de metamorfosis animales que componen un *bestiario* de 185 creaturas, según el conteo del propio Bachelard. Para Mansuy, esta cantidad se debe al hecho que la agresión que busca desencadenarse dentro de la obra "ne se satisfait pas d'une expression purement humaine, il lui faut les déchainement de la bête brute. C'est cela, le complexe de Lautréamont: une énergie contrarié par des pressions sociales qui turne à l'agressivité et se cherche une traduction adéquate dans un symbolisme animal"[254].

En este sentido, el logro de Ducasse, afirma Bachelard, es haber conseguido haber dado una forma al *grito* en que consisten *Los cantos*. Para el autor, el grito aquí es la expresión de un cuerpo liberado de todo aquello que tiene de *humano*. En un sentido similar, en un ejemplo al que ya hemos hecho referencia, Bataille habla de la oposición entre *el ordenamiento habitual de las conductas humanas* y el aspecto *inhumano* al que es conducido el ser humano en el desencadenamiento de las pasiones. A este respecto, describe la *personalidad muerta* de la persona y la emergencia del animal que toma su lugar y que "goza, *y lo hace gritando*, de ese silencio y de esa ausencia"[255]. En este sentido, toda la energía que se desencadena ahí permite una nueva articulación del cuerpo (comportamiento, posturas, etc.), una deformación del cuerpo que encontraría en el grito una suerte de última afirmación. Como señala Bataille en su artículo "Boca", escrito para el diccionario crítico de *Documents*, "en las grandes ocasiones la vida humana todavía se concentra bestialmente en la boca"[256]. Por su parte, para Bachelard, "[e]n el cuerpo todo se articula cuando el grito, inarticulado en sí, pero maravillosamente simple y único, expresa la victoria de la fuerza"[257].

---

[252] Idem.
[253] Ibidem, 75.
[254] Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, 62.
[255] Bataille, *El erotismo*, 112. Las cursivas son nuestras.
[256] Bataille, *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939,* 68.
[257] Bachelard, *Lautréamont*, 103.

Lo que acerca a Bataille y a Lautréamont es que en ambos el *grito* encuentra su origen en un movimiento agresivo de energía que trasciende un cuerpo que funciona como un *conector de corriente moldeable*. La energía no sólo lo transita, sino que también lo deforma. En este mismo sentido, cuando Bachelard valora en *Los Cantos* que su autor haya sido capaz de transformar el grito en una forma, lo que hace es remarcar el vínculo que existe entre el grito y las metamorfosis animales. Paradójicamente, como señala el autor, y en relación a lo que hemos expuesto más arriba, el grito es puro *silencio*, entendido no como *falta de ruido*, sino como *antítesis del lenguaje*[258], pues no puede ser expresado verbalmente sino sólo bajo la forma de un gesto animal. Pero es también una ironía, en el sentido que es liberado por la misma abertura por donde el lenguaje discursivo, racional, es expresado.

El grito que desborda el lenguaje en *Los Cantos* puede ser entendido como la intensificación de un movimiento de energía que configura el universo violento de Lautréamont. Bachelard hablará específicamente de un "universo activo, un universo gritado"[259]. En ese universo, agrega, *la energía es una estética*[260]. Lo que nos interesa de todo esto, y que justifica nuestras referencias a la obra de Lautréamont, es que en Bataille la energía determinaría la imagen del mundo en términos similares. Como señala Durançon, Bataille hizo de su literatura un esfuerzo por hablar del silencio a través de un proceso de dramatización que es fundamentalmente una intensificación del movimiento de energía, una aceleración del proceso de gasto que va asociado directamente a la deformación del mundo y del sujeto de la experiencia, tal como hemos visto en *Historia del ojo* y en *El azul del cielo*. Es por ello que podemos afirmar que, para Bataille, *la energía es una* estética que se manifiesta a través de un proceso de metamorfosis que sólo es posible en la medida que energía y materia son las dos partes de un mismo fenómeno. Dentro del imaginario batailleano, diremos con Durançon, este desencadenamiento se inicia en el *encuentro*, cuando el flujo de energía es reactivado (comunicación), pero al precio de una deformación, de una pérdida de las formas que recorre la pirámide batailleana sin respetar jerarquías. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en *Los Cantos,* estas metamorfosis no son inmediatas. No expresan la violencia ciega propia de la agresividad animal, sino que se presentan como un desencadenamiento que adquiere

[258] Ibidem, 101.
[259] Ibidem, 104.
[260] Ibidem, 104.

su aspecto humano bajo la forma de una transgresión, en abierta oposición a *lo inhumano* (volveremos sobre esto).

5

La *pesadilla de agresión y de potencia* descritas en *Los Cantos* se configura a través de *puntas* y *líneas rectas de ataque* que se representan, fundamentalmente, a través de la forma de la *garra*. Para Bachelard, la garra es *el símbolo de la voluntad pura*[261]. En la medida que *el ataque –vital o sexual– es puntiagudo*, las pesadillas no se reducen sólo a la creación de imágenes aterradoras, pues, al igual que para Bataille, la violencia se asocia a la muerte y a la sexualidad. Es por ello que en *los sueños* que conforman la obra de Ducasse no es posible encontrar el reposo, pues las garras deforman el espacio ovoide del *sueño reparador* para imponer una voluntad que punza ese espacio.

Lo que llama la atención de todo esto, que es algo que se puede anticipar a partir de las formas a las que Bachelard hace referencia, es que el beneficio que él reconoce en la poesía de Ducasse es *excitar el psiquismo*, no *consolarlo*[262]. Esta excitación asociada a la violencia, a la energía agresiva desencadenada en *Los Cantos*, la entiende específicamente en términos de *virilidad*. Toda la agresión que es puesta en juego, sostiene, exige aceptar "una inducción activa, nerviosa, experimentar su virilidad inducida"[263]. Así, de una manera cercana a lo que Bataille desarrolla a propósito de la comunicación, Bachelard sostiene que "[u]n lector de los *Cantos de Maldoror*, que haya vivido una vez la poesía de la agresión en su forma nerviosa, no olvidará nunca su *virtud tonificante*"[264]. En este sentido, *Los cantos* vendrían a cumplir una función energética, como un *foyer d'énergie* que podría llegar a operar como un *acontecimiento* que podría sacar al lector, diremos con Zambrano, de su estado de inercia.

Sin embargo, no toda violencia se traduce en la forma de una garra. En *Lautréamont*, Bachelard sostiene que la energía de agresión que se libera dentro de *Los cantos* se despliega a partir de los temas "de la garra y de la ventosa, correspondientes al doble llamado de la carne y de la sangre"[265]. Dado el modo en que cada una de ellas opera – *más rápida, más manifiestamente inmediata*, la primera, a través de *goces más*

[261] Ibidem, 31.
[262] Ibidem, 89.
[263] Idem.
[264] Ibidem, 143. Las cursivas son nuestras.
[265] Ibidem, 29-30.

prolongados, la segunda–, el autor sostiene que, en este punto, Ducasse revela una "ambigüedad, que es real, profunda"[266]. Esto a pesar del hecho que Bachelard sostiene que, "si se nos obligara a dar coeficientes, daríamos a la ventosa el símbolo dominante del animalismo"[267], es decir, si consideráramos el número de veces en que la ventosa es invocada, la animalidad dentro de *Los cantos* se manifestaría principalmente bajo la forma de la ventosa. Esto quiere decir que la forma central del ataque sería la *succión* antes que el *desgarro* o la *punción*. Pero Bachelard toma partido por la garra, es decir por el símbolo de la voluntad pura, de la energía de agresión que no espera y que, por esta razón, es inmediata, nerviosa, masculina.

Habiendo identificado esta posición un tanto arbitraria de Bachelard, Maurice Blanchot sostiene que el problema dentro de *Lautréamont* es que su autor, al haber basado su aproximación a la obra de Ducasse en una perspective de la *poesía de embriaguez agresiva*, habría *sobrestimado* "la parte del impulso brutal"[268] presente en *Los cantos.* Para Blanchot, una de las consecuencias de esta aproximación, que corresponde a la forma en que la energía de agresión se manifiesta, es que cuando Bachelard afirma que "[e]l ser ducassiano no digiere, muerde", olvida que el mundo de *Los cantos* es también "el de la 'succión inmensa', del abrazo de los pulpos, de la absorción interna" [269]. Asimismo, cuando sostiene que "En *Los Cantos de Maldoror*, nada es pasivo… nada es esperado", lo que hace es "descuidar ese carácter de inmensa espera que de estrofa en estrofa se impone cada vez más"[270] dentro de los primeros cincos cantos. Como señala Mansuy, Bachelard "prête à Lautréamont une énergie confiante á peine traversée par quelque accès de faiblesse. Mais c'est en lui qu'elle est, cette énergie, plutôt que chez Ducasse"[271]. Y más adelante agrega, "Bachelard retouche le visage d'Isidore Ducasse et lui donne un air plus viril afin de pouvoir en faire un bon exemple d'imagination dynamique"[272].

Lo que nos interesa aquí no es la lectura más apropiada de *Los Cantos*, sino los elementos que recoge Bachelard de esta obra para caracterizar una poesía de la violencia que decanta en la conformación de un mundo también nervioso. De acuerdo a lo expresado por

[266] Ibidem, 30.
[267] Idem.
[268] Maurice Blanchot, *Lautréamont y Sade* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 99.
[269] Ibidem, 100.
[270] Idem.
[271] Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, 83.
[272] Ibidem, 84.

Blanchot y Mansuy, Bachelard claramente tomó opción por una caracterización particular, basada en la forma de las puntas, del poema de Ducasse. Sin embargo, lo que se puede establecer en su defensa, es que Bachelard establece, también, que entre garras y ventosas existen interferencias. Para el autor, "[e]sas interferencias de la acción de la garra y de la ventosa muestran, en nuestra opinión, que la voluntad de agresión mantiene despiertas todas sus potencialidades, y que, si se polariza su violencia en una vía única, se mutilaría al lautréamontismo"[273]. Para Bachelard, en *Los Cantos*, "[l]os fantasmas de la succión siempre son andróginos"[274]. Esto quiere decir que la *ventosa* y las *garras* no se entienden una separada de la otra dentro del *Complejo de Lautréamont*, por lo que el espacio turbio de las pesadillas no se configuraría sólo por la *agresión viril*, sino también por lo que podemos entender como una *fuerza femenina* que estaría asociada, por oposición, a la ventosa.

En *La poética de la ensoñación*, en una afirmación que entendemos como una extensión de lo expuesto en *Lautréamont* –y que da la razón a Lyotard cuando sostiene que la oposición entre lo masculino y lo femenino en Bachelard parte con *le cauchemar ducassien*–, se puede leer, "[a] grandes rasgos […] el sueño es masculino, la ensoñación es femenina" [275] . Para el autor, "el psiquismo humano es, en su primitivismo, andrógino"[276], puesto que es objeto tanto de pesadillas como de ensoñaciones. Aun cuando no lo expresa en estos términos, el psiquismo sería un lugar de tensión, de desgarramiento entre dos formas opuestas de conformar el mundo onírico. En este sentido, lo masculino, para Bachelard, representó un problema en tanto que estaba asociado a todo lo que impide el reposo, el descanso. A este respecto, el filósofo y poeta Benjamin Fondane recuerda que, en sus clases, Bachelard "professait parfois d'étranges aphorismmes : 'Le cauchemar, c'est le grand mal humain. La mal vient de nos nuits. Le psychisme est mal fait"[277].

[273] Bachelard, *Lautréamont*, 42.
[274] Ibidem, 38.
[275] Bachelard, *Poética de la ensoñación*, 50.
[276] Ibidem, 91.
[277] Libis, "Bachelard entre Baudelaire et Fondane: le complexe du gouffre", 31-42.

IV. Fidelidad a los fantasmas

1

En Bachelard existe claramente una decisión al momento de caracterizar la causa de las noches sin descanso como una energía agresiva, esencialmente viril. Como señala Blanchot, el autor no oculta el aspecto femenino de la fuerza, representado por la ventosa, pero sobrevalora el alcance de lo masculino. A partir de esto, se establece una serie de relaciones que dan forma a *la pesadilla ducassiana*: *la energía agresiva, la violencia de la metamorfosis* y *la acción viril*, el ataque, vital o sexual. Todo esto dentro de un movimiento que encuentra su origen en la Naturaleza y su manifestación propia en la animalidad. De acuerdo a lo que hemos visto a lo largo de este trabajo, en Bataille es posible reconocer estos mismos elementos que se ponen en relación para conformar la pesadilla. La *exigencia* de la acción, que es central en la concepción que tiene nuestro autor de la acción entendida en términos de virilidad, responde a la misma urgencia que las metamorfosis ducassianas. Pero dicha exigencia no se presenta como un *retorno a la animalidad*, según hemos visto, sino bajo la forma de una transgresión (por tanto, como una acción mediada). La falta de mediación de las metamorfosis en *Los Cantos*, que es lo que alejaría a Bataille de Lautréamont, es precisamente lo que Bachelard critica como el aspecto *inhumano* de la obra. En este sentido, Bachelard y Bataille pondrían en valor la mediación de la experiencia, pero lo que esto significó para cada uno difiere en ambos casos tanto como el día de la noche.

Aun cuando Bachelard haya identificado en el *Complejo de Lautréamont* la transmutación de fuerzas en las formas animales, lo que lo llevó a sostener que "*la necesidad de animalizar* […] se encuentra en el origen de la imaginación"[278], lo cierto es que, dentro de su pensamiento, como sostiene François Pire, no existe una *ley general de la imaginación* que sea sustentable dentro de toda la obra. Para Pire, aun cuando "le Bestiaire de Lautréamont étable par Bachelard montre que, souvent, le 'besoin d'animaliser' est à l'origine de l'imagination de Lautréamont "[279], lo que en sus obras posteriores el autor llamará *la ley de los cuatro elementos* parece contradecir, sostiene el autor, lo dicho a propósito de la obra de Ducasse.

[278] Bachelard, *Lautréamont*, 46.
[279] François Pire, *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard* (Paris: Librairie José Corti, 1967), 89.

En *El agua y los sueños*, publicado en 1952, Bachelard sostiene,

> creemos que es posible fijar, en el reino de la imaginación, una *ley de los cuatro elementos* que clasifique las diversas imaginaciones materiales según se vinculen al fuego, al aire, al agua o a la tierra. Y si es verdad, como pretendemos, que toda poética debe recibir componentes –por débiles que sean– de esencia material, es esta clasificación por los elementos materiales fundamentales la que deberá emparentar con más fuerza a las almas poéticas. Para que una meditación se prosiga con bastante constancia como para dar una obra escrita, como para que no sea tan sólo la fiesta de una hora fugitiva, debe hallar su materia, es necesario que un elemento material le dé su propia sustancia, su propia regla, su poética específica[280].

Para Pire, si los elementos "devaient vraiment instaurer un système de *fidélité poétique*"[281], la poesía presente en *Los Cantos* desmentiría los propuestos establecidos en *El agua y lo sueños*. Esto en la medida que "la choix des images y [*Les Chantes*] trouve son origine dans une volonté d'agression dont les instruments sont aussi divers que la griffe, la pince ou la ventouse et que l'homme"[282]. Si en la *pesadilla ducassiana*, como la denomina Bachelard, el autor reconoce una "imaginación dinámica […] librada a un verdadero frenesí de metamorfosis"[283], en *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, el autor hablará de una *imaginación de la materia* que se aleja de las manifestaciones superficiales de las formas para entregarse a "una perspectiva de las tinieblas interiores de la materia"[284]. Como señala Bachelard, "[e]l interior es conquistado en el infinito de la profundidad […] Así lo determina la tenacidad de la imaginación material"[285].

Al igual que Pire, Munsay sostiene,

> [i]l y a aussi plusieurs façons de rêver une substance donnée et Bachelard a l'original mérite de le souligner. On peut s'y installer en pensée, y chercher un refuge ou en explorer les merveilles intimes : imagination matérielle au sens

[280] Gaston Bachelard, *El agua y los sueños* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 10-11.
[281] Pire, *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, 88. Las cursivas son nuestras.
[282] Ibidem, 88.
[283] Bachelard, *Lautréamont*, 38.
[284] Gaston Bachelard, *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 21.
[285] Ibidem, 50.

> propre. On peut aussi voir dans un Elément une invitation à se transformer, à se fuir soi-même, à s'épurer : imagination dynamique, particulièrement caractérisée lorsqu'elle élit un Élement fluide, air, eau, feu. L'imagination activiste, enfin, découvre dans la matière un obstacle agressif et se promet de le subjuguer. L'eau, et plus encore la terre, adversaire privilégié, font naître les rêveries activistes les plus nombreuses. Elles sont grosses de toute une poésie du travail[286].

Más allá de las diferentes formas de soñar a las que Munsay hace referencia, un elemento común o constante entre todas ellas, diremos usando la expresión de Pire, es la *fidelidad poética* a la materia. En la medida que la imaginación supone una deformación de la información proporcionada por la percepción, el punto de partida de toda ensoñación se encuentra en la materia misma. Lo que cambia es su aproximación, el modo en que la proyección de la imaginación se lleva a cabo. Esta fidelidad no se traduce en una mímesis de lo dado (de sus formas) ni en la continuación de su movimiento (de la inercia de la naturaleza, de su movimiento ciego), precisamente porque la proyección de la imaginación es creación de formas nuevas, aceleración y apropiación de ese movimiento. Por ello, sostiene Pire,

> [s]i l'on veut concilier ses 'lois' de la genèse imaginaire, il faut tenir la Matière, la Plante et l'Animal pour des lieutenants de la Nature, pour des 'opérateurs d'images' aux pouvoirs variables. Tel poète est surtout un poète de l'eau, tel autre, de l'air ou de l'arbre, tel enfin, comme Lautréamont, trouve la source de ses images dans les mouvements de l'animal de proie[287].

Pire no establece un elemento común a todas esas formas de entender el comportamiento de la imaginación en Bachelard. Se limita a establecer las diferentes maneras de comprender el proceso creativo como una característica de la imaginación misma. Esto quiere decir que todas aquellas maneras de aproximación no serían necesarias por la complejidad de la realidad, como ocurre en el caso de Bataille. De acuerdo a lo que veíamos con Mong-Hy, el intento de *conexión interdisciplinaria* llevado a cabo por nuestro autor respondía precisamente a la riqueza y complejidad de la realidad. Más precisamente, a los diferentes tipos de sistemas, es decir de relaciones, que emergen a partir del movimiento cósmico de energía.

---

[286] Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, 354.
[287] Pire, *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, 92.

Desde este punto de vista, Bachelard y Bataille coinciden en el hecho de concebir la realidad desde una perspectiva dinámica, lo que en Bachelard se vuelve más patente sobre todo en su teoría de los elementos. En *El aire y los sueños*, sostiene que "aucun des quatre éléments n'est imaginé dans son inertie ; au contraire, chaque élément est imaginé dans son dynamisme spécial"[288]. Lo interesante desde la perspectiva de nuestra investigación, es que los antecedentes de esta dinámica se encuentran en la concepción moderna de la energía, que en *Le Nouvel Esprit scientifique*, publicado en 1934, Bachelard consideró como "el lazo de unión más fructífero entre la cosa y el movimiento"[289]. Como veíamos en el segundo capítulo, el desarrollo de la ciencia moderna mostró que, a un nivel microfísico, la noción de energía ya no constituye una capacidad o una cualidad de la materia, sino que se identifica a ella. En este sentido, señala Bachelard, "el ser es energía –y la energía es ser. La materia es energía" [290]. De tal manera que, como agrega más adelante el propio autor, "[l]a energía es la base de todo; no hay nada *detrás* de la energía"[291]. Así, es precisamente en función de aquella *fidelidad poética* a la materia que cada elemento, como señala Vincent Bontems, "est donc à la fois une énergie, une substance et un mouvement"[292].

2

A partir de lo anterior, se podría afirmar que tanto en Bachelard como en Bataille existe una *fidelidad poética* a la energía, entendida desde su identificación con la materia. Sin embargo, las consecuencias que cada uno sacará de esta fidelidad, o la manera en que cada uno entenderá esta fidelidad, son opuestas. Como hemos señalado anteriormente, Bataille centra su atención sobre todo en la tensión de la energía y en la máxima de *ir lo más lejos posible*, negando por ello toda forma de reposo. Bachelard, en cambio, consideró la creación desbordante de imágenes y la creación de un imaginario como resultado de un exceso, pero que finalmente decantaría en el *sueño reparador* y en la armonía de la *ensoñación*. Todo lo que en Bataille es desencadenamiento, tensión, en Bachelard es orden, organización. Para Pire, Bachelard "prend toujours soin de noter que l'imagination va au réel, avec son dynamisme propre, que le vecteur imaginaire est orienté vers le monde, et qu'en somme, *l'imagination compose des synthèses qu'on ne réduit que pour mieux les recomposer ensuite*[293].

[288] Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du movement*, 15.
[289] Citado en Gaston Bachelard, *Epistemología* (Barcelona: Anagrama, 1989), 74.
[290] Ibidem, 122.
[291] Ibidem, 123.
[292] Vincent Bontems, *Bachelard* (Paris: Les Belles Lettres, 2010), 131.
[293] Pire, *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, 93.

En este sentido, *Lautréamont* es una excepción dentro del trabajo de Bachelard precisamente porque, ahí, la violencia de la energía es reconocida como una estética que crea un mundo violento, sin reposo. Fuera de este caso, la síntesis bachelardiana a la que se refiere Pire es una constante que se lleva a cabo de espaldas a la noche, al sueño nocturno que trae consigo todos sus fantasmas. La noche, para Bachelard, es el elemento heterogéneo por antonomasia que debe ser superado para entregarnos el mundo bajo una forma *recompuesta*. En tanto que elemento heterogéneo, la noche es el momento de la desesperación, de la espera, de la frustración, de "la confession de celui qu'ont tourmenté des sommeils difficiles, des rêves moroses ou lascifs, des insomnies"[294]. Para Bataille, ser *fiel* a la energía consiste, por tanto, en *ir lo más lejos posible* y no en un ejercicio de recomposición.

Para Michel Mansuy, "[a]près la *Feu [La Psychanalyse du feu]* et *Lautréamont*, Bachelard signe une paix définitive avec l'imagination. Il veut bien désormais lui faire bon accueil et s'abandonner à ses griseries sans la soumettre au préalable à un psychanalyse"[295]. El autor sitúa esta decisión de Bachelard dentro del contexto de la Segunda Guerra, la que habría marcado un antes y un después en las reflexiones bachelardianas en torno a la imaginación. En este sentido, escribe,

> [n]ous nous sommes demandé si la guerre et les tristesses de l'immédiat après-guerre n'ont pas joué un rôle dans cette orientation nouvelle. *L'Eau* date de 1942, l'*Air* de 1943, les *Terres* de 1948. D'où vient que dans ces 1300 pages on ne trouve pas une seule ligne, pas un seul mot sur les horreurs que l'Europe traverse alors ? Sans aucune doute, Bachelard écrit pour oublier et retrouver son calme. Chez les intellectuels, la méditation est un incomparable anesthésique[296].

Una vez terminado el conflicto, las publicaciones de Bachelard se orientaron hacia una reflexión en torno a los estados de calma asociados al *sueño reponedor*, como si todo su esfuerzo consistiera en la búsqueda de un estado de reposo. En *La poética de la ensoñación*, publicado dos años antes de su muerte, Bachelard escribe, "[l]a poética de la ensoñación no tiene más cometido que determinar los intereses de ensoñación que mantengan al soñador en una conciencia de tranquilidad[297].

[294] Libis, "Bachelard entre Baudelaire et Fondane: le complexe du gouffre", 31-42.
[295] Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, 91.
[296] Ibidem, 91-92.
[297] Bachelard, *Poética de la ensoñación*, 196.

En *El aire y los sueños*, publicado en 1943, Bachelard afirma que "le cauchemar est la maladie du rêve, la rupture et la désorganisation des forces oniriques, le mélange informe des matières oniriques élémentaires"[298], mientras que "le rêve […] le songe donne à notre être, au contraire, une bienheureuse unité"[299]. Para Bataille, en cambio, la unidad no se encuentra sólo en el sueño. La pesadilla en que se había convertido Europa encontraba su unidad en el centro que era Hitler, nudo sagrado en torno al cual se congregó la Alemania Nazi. Como indicábamos anteriormente, nuestro autor identificó en la figura del caudillo un elemento unificador que no sólo encarnaba el partido al que pertenecía, sino también *la sociedad, la nación entera*[300]. Con esto a la vista, Bataille contaba con un fondo de contraste al que podía oponer "le morcellement social né de la división du travail et l'individualisme encouragé par la démocratie"[301], asociado, como hemos visto, a un problema de fuerza, de virilidad.

Es precisamente ante la falta de un *centro* y por la falta de fuerza de la que Europa daba cuenta, que el colectivo *Contre-Attaque* se propuso agrupar a los trabajadores bajo un mismo movimiento, *dans un creuset incandescent*. De acuerdo a lo que se puede leer en *Front Populaire dans la rue*, publicado en 1936, la creación de un *Front Populaire de combat* exigía

> un renouvellement des formes politiques, renouvellement possible dans les circonstances actuelles où il semble que toutes les forces révolutionnaires soient appelées *à se fondre dans un creuset incandescent* […] C'est que nous réclamons, c'est l'organisation cohérente et disciplinée, la volonté tout entière tendue avec enthousiasme, avec frénésie vers la puissance populaire.[302]

Y lo mismo sucedió con el *Collège de Sociologie.* En *Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise international*, a la que ya hemos hecho referencia, el colectivo denunció "l'absence générale de réaction vive devant la guerre"[303] a causa de "le relâchement des liens actuels de la societé"[304]. Dadas las circunstancias, el colectivo recordaba que su existencia no se reducía sólo a ser un *organismo de recherches et*

[298] Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, 254.
[299] Idem.
[300] Bataille, *Obras escogidas*, 321.
[301] Fourny, "Roger Caillois au Collège de sociologie : la politique et ses masques", 533-539.
[302] Bataille, *Œuvres Complètes*, *Tome I*, 412. Las cursivas son nuestras.
[303] Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*, 362.
[304] Idem.

d'études, sino también un *foyer d'énergie* que debía alimentar a *des hommes si seuls, si privés de destin qu'ils se trouvent absolument démunis devant la possibilité de la mort*, *résignes à l'abattoir*[305]. En este contexto, el propósito del *Collège* era la transformación de "une dépression profonde en une *tension explosive*"[306]. Dicho de otra forma, lo que se intentaba conseguir era pasar de una pesadilla kafkeana, es decir de una *pesadilla de la lentitud y de la impotencia*, a un ducassiana, es decir a una *pesadilla de agresión y de potencia*, lo que le valdría al colectivo las acusaciones de promover un fascismo de izquierdas. En la medida que los tiempos exigían "abandonner le monde des civilisés et sa lumière"[307], la *tensión explosiva* debía dar forma a una nueva pesadilla, que no era ni la *pesadilla sin centro* que era Europa ni *la pesadilla con un centro* que representaba el fascismo. Un *mal sueño*, sin duda, un estado de pura tensión que no era ni *insomnio* ni menos el *sueño reponedor* de Bachelard, ciertamente.

3

En *Pedro Páramo*, el *mundo confuso* que es Comala se estructura de manera análoga a la pesadilla en que Europa se había convertido a los ojos de Bataille. En la novela de Rulfo, el centro no es otro que Pedro Páramo, "el cacique violento, codicioso, que llega a poseerlo todo empleando para ello cualquier método"[308]. Este centro es *un rencor vivo*, como lo llamó Abundio, su hijo ilegítimo. Pedro Páramo fue capaz de conseguir todo a través de la violencia, por ello ese pequeño universo que es Comala se configuró sobre la base de una exclusión de cualquier forma de seguridad y de reposo. Pero si el cacique se convirtió en la cabeza de ese pueblo, en tanto que es "la figura que aglutina a las demás"[309], jamás pudo conquistar el corazón de Susana San Juan. Y esto por dos razones. Primero, por amor y por locura. Ella amaba a otro, a un muerto. Como señala Carlos Fuentes, "es esta la puerta por donde Susana escapa al demonio de Pedro Páramo. Pues si el cacique tiene dominios, ella tiene demonios. Loco amor, lo llamaría Bretón"[310]. Segundo, por la muerte. El deceso de Susana sume al cacique en un estado de desesperación a partir del cual se precipitará la ruina de Comala.

[305] Ya citado.
[306] Ibidem, 138.
[307] Bataille, "La conjuration sacree", 3.
[308] Rulfo, *Pedro Páramo*, 21.
[309] Idem.
[310] Carlos Fuentes, "Mugido, muerte y misterio: el mito de Rulfo", *Revista Iberoamericana*, vol. XLVII, no. 116-117 (1981): 11-21.

Al morir Susana, las campanas de la iglesia del pueblo tocaron por más de tres días, día y noche. La gente de pueblos vecinos fue atraída por el *constante repique*, precisa el narrador, pero sin que supieran realmente lo que ocurría. A raíz de esto, lo que debía anunciar el duelo terminó siendo considerado como un llamado a la fiesta, al punto que llegó "un circo, con volantines y sillas voladoras. Músicos"[311]. Y una vez que las campanas dejaron de tocar, *la fiesta siguió*. "No hubo modo de hacerles comprender que se trataba de un duelo, de días de duelo. No hubo modo de hacer que se fueran; antes, por el contrario, siguieron llegando más"[312]. Rulfo se refiere al *repique de campanas*, expresión que se utiliza para aludir al acto de tañer las campanas repetidamente *en señal de fiesta o regocijo*, y no al *doblar de campanas*, que alude específicamente a *tocar a muerto*, es decir a lo que se habría esperado tras la muerte de Susana. Aun cuando no se precise en el relato si aquel *repique* y la fiesta que éste desencadenó fue o no un gesto de venganza del pueblo en contra del cacique, éste así parece haberlo entendido. Por ello,

> Don Pedro no hablaba. No salía de su cuarto. Juró vengarse de Comala:
> —Me cruzaré de brazos y Comala se morirá de hambre.
> Y así lo hizo[313].

Es por esta razón que Vargas Llosa sostiene que Comala "no es un decorado sino un estado de ánimo, una clave en el diseño interior de los personajes […] una proyección de su espíritu"[314]. Lo que se inició para Juan Preciado como un viaje de retorno o de búsqueda de los orígenes –tanto del paraíso descrito por Dolores Preciado, como de la figura del padre–, terminó significando para el viajero su pérdida y condena. Cuál fue el *pecado* que lo retuvo en este *mundo confuso* como un alma en pena, no queda claro. Acaso fue la *violencia retardada* que portaba su padre, que era también la suya, la que lo perdió. Lo cierto es que la violencia que *deformó* a Comala lo alcanzó también a él, sin más, al punto que se confundió con su gente. En este sentido, su periplo responde a la misma *perspective d'anéantissement* de las pesadillas, según la expresión de Bachelard, en tanto que éstas "ne peuvent être des expériences où l'on peut formuler un cogito. Le sujet y perd son être, ce sont des rêves sans sujet"[315]. Sin embargo, Rulfo no conduce a sus personajes a una destrucción total, sino que hace de ella un proceso perpetuo.

---

311 Rulfo, *Pedro Páramo*, 186.
312 Idem.
313 Ibidem, 187.
314 Vargas Llosa, "Novela primitiva y novela de creación en América Latina", 29-36.
315 Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie* (Paris: Les Presses universitaires de France, 1968), 127.

> Este pueblo está lleno de ecos. Tal parece que estuvieran encerrados en el hueco de las paredes o debajo de las piedras. Cuando caminas, sientes que te van pisando los pasos. Oyes crujidos. Risas. Unas risas ya muy viejas, como cansadas de reír. Y voces ya desgastadas por el uso. Todo eso oyes. [316]

Esta condena de las *almas en pena* tiene lugar *en* el límite difuso entre dos mundos, el de los vivos y el de los muertos, el de la vigilia obligatoria y el descanso prohibido. El mundo que se configura a partir del *rencor vivo* de Pedro Páramo *es ese límite.* El descanso está negado. Ya no es algo que está *del otro lado,* en el sueño reponedor. Todo se desliza lentamente hacia un estado de desgaste, de confusión, de tensión, *d'anéantissement* en donde los escenarios de *El azul del cielo* y *Pedro Páramo* se confunden.

> Estaba tan agotado por la fiebre y por un horror profundo, que apenas podía explicarle nada; por lo demás, yo mismo tampoco comprendía nada… [317]

> ¿Quieres hacerme creer que te mató el ahogo, Juan Preciado? Yo te encontré en la plaza, muy lejos de la casa de Donis, y junto a mí también estaba él, diciendo que te estabas haciendo el muerto. Entre los dos te arrastramos a la sombra del portal, ya bien tirante, acalambrado, como mueren los que mueren muertos de miedo[318].

4

Para Mansuy, *la guerre et les tristesses de l'immédiat après-guerre* habrían sido determinantes en la actitud que Bachelard conservó con respecto a las pesadillas y, en general, en torno a la violencia asociadas a la noche. La guerra habría sido, en este sentido, el mejor argumento para no hablar de ella y para comprometer su vida a una reflexión en torno al reposo. No un reposo prometido después de la muerte, sino uno accesible en la tierra a fuerza de ensoñaciones. Pero otros eventos habrían también motivado la actitud del filósofo. A las consideraciones de Mansuy podría también agregarse el hecho que Bachelard fue movilizado durante la Primer Guerra Mundial, desde 1914 a 1919[319]. Y que, una vez terminada esta guerra, y sólo un año después del nacimiento de su primera

[316] Rulfo, *Pedro Páramo*, 107-108.
[317] Bataille, *El azul del cielo*, 88.
[318] Rulfo, *Pedro Páramo*, *126.*
[319] Bachelard fue condecorado, en 1918, con la *Croix de guerre*, otorgada a aquellos soldados que se distinguen por acciones de heroísmo en el combate con fuerzas enemigas.

y única hija, Suzanne, su mujer, Jeanne Rossi, muere. Sólo seis años después de haberse casado. Bachelard no volverá a casarse. Aun cuando estas experiencias hayan tenido lugar veinte años antes de la publicación de *El agua y los sueños*, sería difícil aceptar que ellos no son parte de los eventos respecto a los cuales el autor intenta encontrar un poco de calma, acaso también olvidarlos.

En *La intuición del instante*, publicado en 1931, el autor sostiene,

> [l]e temps vertical s'élève. Parfois aussi il sombre. Minuit, pour qui sait lire *le Corbeau*, ne sonne plus jamais horizontalement. Il sonne dans l'âme en descendant, en descendant... Rares sont les nuits où j'ai le courage d'aller jusqu'au fond, jusqu'au douzième coup, jusqu'à la douzième blessure, jusqu'au douzième souvenir... Alors je reviens au temps plat ; *j'enchaîne*, je me réenchaîne, je retourne auprès des vivants, dans la vie. Pour vivre, il faut toujours trahir des fantômes...[320]

Con esto a la vista, Libis sostiene,

> la mémoire nocturne est autrement perverse et souffreteuse, quand le sommeil est défectueux, quand l'insomnie alterne avec les images de cendre et les figures grinçantes du cauchemar. De plus il y a tout lieu de croire que Bachelard fut homme à redouter les cauchemars[321].

El mundo que Bachelard intenta recomponer en su regreso al *mundo de los vivos* dista de lo que hemos visto en el caso de Bataille. A partir de aquello que Sollers denominó la *imbricación de distintos niveles de discurso*, el pensamiento batailleano se conforma en la integración de elementos heterogéneos, donde caben los horrores de la guerra, el martirio y la pérdida pura. *La Somme athéologique* (que comprende *L'Expérience intérieure*, *Le Coupable*, *Méthode de méditation* y *Sur Nietzsche*), en este sentido, es un ejemplo paradigmático, en el sentido que las reflexiones filosóficas convergen con las descripciones de los eventos de la guerra y las referencias a la muerte de Laure, Colette Peignot, quien fue compañera de Bataille desde 1935 hasta su muerte, en 1938.

[320] Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*. (Paris: Éditions Gonthier, 1932), 107. Se refiere al poema de Edgar Allan Poe, "El cuervo", publicado por primera vez en 1845.
[321] Libis, "Bachelard entre Baudelaire et Fondane: le complexe du gouffre", 31-42.

A propósito de la recopilación de los escritos de Colette Peignot, publicados bajo el título *Laure*, Bataille sostuvo,

> j'ai décidé d'écrire ce livre il y a quelques mois mais retardais de le faire, quand tout à l'heure, ayant trouvé dans mes papiers une photographie de Laure, son visage répondit brusquement à l'angoisse que j'ai d'êtres humains justifiant la vie. L'angoisse de justifier la vie est si grande en moi que peu de temps se passa, un quart d'heure à peine, avant que je ne commence décrire ce livre. La beauté de Laure n'apparaissait qu'à ceux qui devinent. Jamais personne ne me parit comme elle intraitable et pure, ni plus décidément 'souveraine', mais en elle rien qui ne soit voué à l'ombre. Rien n'apparaissait.[322]

En Bachelard la exposición de sí no es menos evidente, pero ésta tiene lugar sólo bajo su aspecto más normado, bajo la forma de una unidad que busca la calma y que, por contraste, deja ver la distancia que toma con respecto a sus fantasmas. Como señala Mansuy, "lorsqu'il s'engage sur la pente de l'inquiétude, il tourne court. Le cauchemar est la maladie du rêve. Bachelard n'accueille que les rêveries saines et heureuses. Ceux qui cherchent une pathologie de l'imaginaire devront s'adresser ailleurs[323]. La obra de Bataille es, acaso, un buen lugar para buscarlas. Pues, si *pour vivre, il faut toujours trahir des fantômes*, como señala Bachelard, en Bataille parece haber una fidelidad hacia ellos.

[322] Laure, *Écrits de Laure* (Paris: Pauvert, 1977), 208-281.
[323] Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, 94.

TERCERA PARTE
Violencia impersonal

I. El no-lautréamontismo

1

La principal reserva de Bachelard respecto a *Los Cantos de Maldoror* se centra en el carácter *inhumano* de la energía agresiva, la que es representada fundamentalmente por la *garra*, símbolo de la virilidad nerviosa, animal. Para el autor, lo que esta violencia pone de manifiesto es el despliegue de una *libertad total* que configura una *poesía de la violencia*, de la "violencia *inmediatamente* realizada en la certeza del gesto animalizado" [324]. Es por esta *inmediatez*, sostiene Bachelard, que las *conductas ducassianas* son "más bien *lanzadas* que *proseguidas*" [325], al punto que "[s]on tan atropelladoras, tan directas que no puede recibir todas las finas solicitaciones que el mito poético llega a integrar en la conducta animal que le sirve de base"[326]. Se tratan de conductas que no han pasado por el cedazo de lo humano, sino que se mantienen en la oscuridad propia de la animalidad. Como si fueran la manifestación de un movimiento al que responden con pura inercia. Es por ello que tiene sentido, afirma Bachelard, que "la poesía ducassiana, llena de sobreabundante fuerza nerviosa, porte una marca decididamente inhumana y que no nos permita hacer la síntesis armoniosa de las fuerzas oscuras y de las fuerzas disciplinadas de nuestro ser"[327].

Las sucesivas metamorfosis de energía que se suceden a lo largo del poema ducassiano se oponen, sostiene Bachelard, al modo en que la violencia es puesta en marcha en las novelas de Sade, aun cuando la violencia desencadenada en ambos casos pueda ser homologable. La diferencia que destaca el autor es que la violencia en Sade *sigue siendo humana*, pues continúa *preocupada por su objeto*[328], mientras que en Lautréamont no hay tanto interés en las formas como en la fuerza, en la energía agresiva. En el mismo sentido, en "Metáfora del ojo", Barthes señaló que el erotismo de Sade responde a lo que denomina *una naturaleza esencialmente sintagmática*, la cual se despliega a partir de una

[324] Bachelard, *Lautréamont*, 14. La cursiva es nuestra.
[325] Ibidem, 135.
[326] Idem.
[327] Ibidem, 135-136.
[328] Ibidem, 14.

organización de elementos en determinadas circunstancias y espacios. Para Barthes, "dados un cierto número de lugares eróticos, Sade deduce de ellos *todas* las figuras (o conjunciones de personajes) que pueden movilizarlos; las unidades primeras son en número finito, pues nada más limitado que el material erótico; sin embargo son suficientemente numerosas para prestarse a una combinatoria en apariencia infinita"[329]. Teniendo estos mismos elementos en consideración, el autor señala que, a diferencia de lo que sucede en *Historia del ojo*, en Sade "no hay ningún recurso a una imaginación metafórica o metonímica, [pues] su erotismo es simplemente combinatorio"[330]. Mientras Bataille *agota una metáfora*, afirma Barthes, Sade "explora a fondo un campo de combinaciones libres de toda sujeción estructural"[331].

Para Bachelard, la violencia animal presente en *Los Cantos* participa de una dinámica que se encuentra presente en el conjunto de la materia. En el caso de los organismos vivos, esto tiene lugar bajo la forma de un *doble apetito*, puesto que es posible reconocer en cada uno de ellos un *apetito* tanto de *formas* como de *materia*. Para el autor, "[e]s preciso que el ser vivo, cualquier que sea, solidarice formas diversas, viva una transformación, acepte metamorfosis, despliegue una causalidad formal verdaderamente actuante, enérgicamente dinámica[332].

Bachelard llamará a este movimiento arraigado en la Naturaleza *línea de fuerza de la imaginación*. De acuerdo a esto, la imaginación encontraría su punto de origen en la Naturaleza misma, en el "polo verdaderamente vital, profundamente inscrito en la materia animada"[333]. A partir de aquí, la vida orgánica, pasando por "una zona de formas *ensayadas* como sueños experimentales"[334], "*desembocaría por último* en la conciencia más o menos clara de una libertad casi anárquica de espiritualización"[335]. A través de un proceso de transformaciones energéticas, *ensayadas como sueños experimentales*, la vida emerge y desaparece. Desde esta perspectiva, la obra de Bachelard y Bataille se acercan. Si el conjunto de la obra parece separarlos, es en *Lautréamont* que se percibe una afinidad en función de la energía, de la *agresividad energética* que anima el proceso de creación y destrucción, de metamorfosis constantes. En este sentido, lo dicho por Bachelard a

[329] Barthes, *Ensayos críticos*, 334.
[330] Idem.
[331] Idem.
[332] Bachelard, *Lautréamont*, 132.
[333] Ibidem, 130. Las cursivas son nuestras.
[334] Idem.
[335] Idem. Las cursivas son nuestras.

propósito de *Los Cantos* es aplicable también al pensamiento batailleano, en tanto que, en éste, como proponemos, la energía opera como una estética que deforma el mundo del trabajo en el cual irrumpe. Para Bachelard, el poema de Lautréamont –y la obra de Bataille, agregaremos– responde a una necesidad imperiosa, a saber, "[a] todo lo largo de esta línea de fuerza [de la imaginación], debe sentirse la riqueza de la materia viviente; según el estadio de la metamorfosis, es la vida sorda la que arde, es la vida precisa la que ataca, la que juega y piensa en la vida soñadora"[336].

Las reservas de Bachelard con respecto a *Los Cantos* están relacionadas a lo que podríamos entender como un retroceso del proceso creativo en función del lugar que ocupan dentro de aquella *línea de fuerza de la imaginación*. Para el autor, las metamorfosis ducassianas se encontrarían demasiado cerca a una mímesis natural, demasiado cerca del animal. En este sentido, afirma, "las metamorfosis brutales y fogosas de Lautréamont no han resuelto el problema central de la poesía, pues esas metamorfosis han debido tomar la causalidad eficiente de los gestos naturales[337], fundamentalmente de los gestos asociados al ataque de la garra y la ventosa. Dicho de otro modo, lo que sucede con las metamorfosis presentes en *Los cantos* es que ellas "están constantemente retomadas desde su base vital"[338].

Sin embargo, al mismo tiempo, Bachelard valora la aceleración que Ducasse incorpora en su poema, en tanto que es ella la fuente de su *vitalidad*, de aquella virilidad que hemos visto identificada a la garra. En este sentido, sostiene que *las fuerzas vitales poetizantes* se manifiestan en el poema como una "voluntad de aprovechar todas las formas vivientes para caracterizar poéticamente la acción de esas formas, su causalidad formal"[339]. Lo que nos importa destacar en todo esto es que, para Bachelard, si "[l]a causa formal es de orden energético"[340], el problema de Ducasse fue, precisamente, no haber sido capaz de controlar esa energía, de realizar la *síntesis* entre la oscuridad animal y la disciplina humana. En este sentido, Lautréamont habría sido un "juguete de sus juguetes, esclavo de sus medios de liberación"[341], pues no supo *coordinar* la *libertad total* de la que disponía. La reserva de Bachelard pasa, por tanto, por la incapacidad de Ducasse por

[336] Ibidem, 130-131.
[337] Ibidem, 140-141.
[338] Ibidem, 22.
[339] Ibidem, 135.
[340] Ibidem, 93.
[341] Ibidem, 138.

dominar la energía que tiene en sus manos por permanecer muy cerca del animal, en circunstancia en que

> [l]o que hay que dominar, ante todo, es la causa formal. La imaginación debe evitar que las causas formales sigan el destino catagénico que, de alguna manera, por una inercia especial, deja a las formas indurarse; después, opacarse poco a poco […] El espíritu debe pues volver a encontrar la juventud de la forma, el vigor, o más bien la alegría, de la causalidad formal" [342].

La imaginación, para Bachelard, debe plegarse o continuar el movimiento de la energía que, como veíamos con Ambrosino, posee un sentido que se condice con el del tiempo. Dominar la causa formal es dominar la energía en función del tiempo y, lo que hace Ducasse, precisamente, es incorporar una vitalidad a la poesía, aun cuando no haya sido capaz de controlar su ímpetu. Es por esta razón que Bachelard hace referencia a la *catagénisis*, es decir a lo que en medicina se entendía antiguamente como una *metamorfosis inversa* o *retrógrada*. Si seguimos bien al autor, la metamorfosis dominada es la metamorfosis humana, de tal manera que el movimiento inverso no sería más que un retorno absoluto, sin mediación, diremos, al animal.

2

Es a partir de aquella metamorfosis inversa que Bachelard sostiene que el *lautreamontismo*, que "actúa casi siempre dentro de los dos temas de la garra y la ventosa, correspondientes al doble llamado de la carne y de la sangre"[343], es sólo el resultado de una *primera dinamización* que ha sido necesaria, pero que se presenta como "un valor por convertir, una fuerza de expansión por transformar"[344]. Es por ello que el autor propone incorporar al intento de Lautréamont *un valor específicamente humano*, es decir "un valor natural *convertido*"[345]. Para Bachelard, ningún valor es humano "si no es el resultado de un renunciamiento y de una conversión"[346], es decir un renunciamiento a la *libertad total* animal y una conversión de la fuerza animal en fuerza humana. En este sentido, en la medida que el *lautréamontismo* no logra desprenderse de un movimiento fundamentalmente animal, lo que Bachelard propone es un *no-lautréamontismo*, el cual

[342] Ibidem, 139.
[343] Ibidem, 29-30.
[344] Ibidem, 143.
[345] Idem.
[346] Idem.

consiste no tanto en una *oposición* a la poesía ducassiana sino más bien en la puesta en marcha de una *segunda dinamización.*

A través del *no-lautreamontismo*, lo que Bachelard intenta establecer es la manera en que es posible *provocar metamorfosis verdaderamente humanas*[347]. Dicho de otro modo, lo que haría el autor a través de esta *segunda dinamización* sería responder a la pregunta *qué es lo propiamente humano*. O más específicamente, qué es lo propio de una violencia humana y, en función de esto, qué es lo que el ser humano *debe* hacer con tal de no repetir el error de Lautréamont. De acuerdo a lo que veíamos con Agamben, se podría sostener que Bachelard realizaría un gesto similar al de Aristóteles al establecer una diferenciación entre lo humano y las diferentes formas de existencia. Si *zoé* expresaba, como hemos visto, *el simple hecho de vivir común a todos los seres vivientes*, *bios* aludía a una forma de vivir *propia de un individuo o grupo*. Sin embargo, si el gesto de Aristóteles establece una *cesura* [caesurae] que divide "the continuum of life"[348], como sostiene Daniel McLoughlin, lo que busca Bachelard no es romper la continuidad, sino mantenerse en ella a través de la energía, específicamente por medio de la *línea de fuerza de la imaginación*. En este sentido, la segunda dinamización funciona como una dialéctica que conserva la primera dinamización de Lautréamont, pero pasándola por el cedazo de lo humano. Es por ello que el *no-lautreamontismo* no quiere sacrifica la energía agresiva animal, sino que la *convierte* en una fuerza humana.

Como señala Munsay, para Bachelard, la imaginación "[c]hez l'animal, elle demeure entièrement plongée dans la matière"[349], mientras que, "[c]hez l'homme, si elle se greffe initialement sur l'organisme, elle s'en détache pour devenir de plus en plus spirituelle"[350]. El *no-lautreamontismo*, en tanto que resultado de una *doble conversión*, podría ser entendido desde la perspectiva de la *energía dual*, tal como la hemos visto a propósito de Bataille. Esto en la medida que participa de un movimiento de energía de base, Natural, pero que se desprende de él sin perder por ello una referencia a su origen.

[347] Ibidem, 141.
[348] Murray y Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary*, 28.
[349] Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, 73.
[350] Idem.

Con todos estos elementos a la vista, Munsay afirma que, en Bachelard,

> l'homme est en mesure de suspendre la poussée de l'instinct, de différer sa décision pour la raisonner et la discipliner, d'agir au besoin sans stimulus immédiat. Au lieu de se cantonner dans une série unique de gestes sclérosés, il dispose d'un large éventail de possibilités et peut substituer à l'attaque qui s'épuise dans l'instant une conduite persévérante qu'il soutient constamment par de nouveaux accès de volonté. Bref, sa grandeur est d'inventer une attitude personnelle qui n'est pas forcément celle de l'espèce. De même que la pensée scientifique suppose une rupture avec le donné, l'action vraiment humaine se greffe sur une poussée vitale contenue pour un temps et intellectualisée, nuancée, diversifiée, individualisée par la réflexion[351].

Lo que nos interesa de aquella perspectiva particular, es que, en *Lautréamont* su autor sostiene que es "en el *sueño de acción* donde residen las dichas *verdaderamente humanas* de la acción"[352]. Teniendo en cuenta que en la época en que es escrito el mentado libro la noción de *sueño* era entendida por el autor como *buen sueño* –y no a *sueño nocturno*, como ocurrirá posteriormente–, el *sueño de acción* se correspondería con *la segunda marea* del sueño. Es decir, el momento en que el descanso permite al sujeto incorporarse al mundo de la vigilia con nuevas fuerzas. En este sentido, *el sueño de acción* se aleja del sueño entendido como la actividad *pasiva* de quien duerme, como veíamos con Zambrano, pues incorpora las líneas rectas, el vector de la acción, sin que esto suponga una subordinación al trabajo, sino más bien el punto de partida de un proceso creativo. En este sentido, la incorporación de las líneas punzantes son las que permiten a quien despierta una ruptura con el mundo onírico para incorporarse al mundo de la vigilia. Esta ruptura es la misma que identifica María Zambrano cuando se refiere a la necesidad de incorporar un *vacío* dentro del conjunto cerrado del sueño. Para la autora, lo que se rompe es el tiempo cerrado del sueño y lo que se inaugura es el tiempo humano, es decir el tiempo de la acción del sujeto. En esto consiste el *despertar* humano, lo que también es válido para Bachelard. Desde esta perspectiva, que Lautréamont haya sido *un juguete de sus juguetes* quiere decir que el poeta uruguayo se mantuvo dormido.

[351] Ibidem, 67.
[352] Idem. Las cursivas son nuestras.

Para Bachelard, despertar es incorporar el intelecto dentro del movimiento energético. Dormir es mantenerse en el movimiento de energía como un animal. Si la aceleración nerviosa de la energía agresiva configura la pesadilla ducassiana, lo que la *segunda dinamización* intenta llevar a cabo es la domesticación de esa energía con el fin de crear un mundo humano, es decir de un mundo conformado a partir de un *sueño de acción* que comprende, necesariamente, el momento revitalizante del *buen sueño*, del reposo y del descanso. Esta domesticación no significa, en ningún caso, perder la intensidad de aquella energía ni menos su agresividad. El valor de *Los Cantos* es de comunicar una vitalidad que, por medio de la segunda conversión, puede ser incorporada a funciones propiamente humanas. En este sentido, Bachelard no establece una *cesura en el continuun de la vida*, sino que combina toda la agresividad con lo propiamente humano. En este sentido, el *no-lautréamontismo* consiste en *injertar valores intelectuales al lautréamontismo*, puesto que es sólo de esta manera que "esos valores adquirirán un mordiente, una audacia, una prodigalidad, en suma, todo lo que hace falta para darnos la conciencia plena, la dicha de abstraer, la dicha de ser hombres[353]. Es en la medida que ello ocurre que "[l]a inteligencia es una garra que rompe rasguñando"[354], que adquiere su vigor, su virilidad.

Como sostiene Munsay, es preciso

> refouler l'animal toujours impatient d'agir sans délai. Mais il y a lieu aussi de le sublimer dans ce qu'il a de meilleur, sa vitalité et son agressivité qui lui permettent d'attaquer sans provocation. Elle est précieuse, cette agressivité, car elle est synonyme d'initiative. Épurée et transposée dans le domaine de la pensée, elle confère à l'esprit allant et mordant : 'L'intelligence aussi doit avoir un *mordant*. Elle *attaque* un problème…'[355].

3

En *Lautréamont,* el paso del animal a lo humano se encuentra asociado a un cambio temporal que supone, como hemos visto, un *despertar*. El movimiento dentro del cual el animal se encuentra inmerso, y dentro del cual Lautréamont se habría mantenido como un *juguete de sus juguetes*, es análogo al tiempo del trabajo, en el sentido que en ambos se podría reconocer una suerte de inercia. Es decir, la continuidad de un movimiento en

[353] Bachelard, *Lautréamont*, 143.
[354] Ibidem, 134.
[355] Mansuy, *Gaston Bachelard et les éléments*, 68

donde no se produce aquella ruptura necesaria para la incorporación de lo humano. El *sueño de acción* se ubica precisamente en este límite entre el mundo de los sueños y el de la vigilia, en el *despertar*, entendido como un proceso de transición y no como un estado del todo conseguido. Por ello Bachelard sostiene que el *sueño de acción* consiste en "[h]acer actuar sin actuar; dejar el tiempo atado por el tiempo libre, el tiempo de la ejecución por el tiempo de la decisión, el tiempo pesadamente continuado de las funciones por el tiempo espejeante de instantes de proyectos"[356].

El tiempo atado, el tiempo de las funciones, no es otro que aquel que se organiza a partir del *encadenamiento* de los medios. En su artículo "Instante poético e instante metafísico", publicado el mismo año que *Lautréamont*, es decir en 1939, Bachelard lo denomina tiempo *horizontal*, *tiempo sucesivo*[357] que es el "del devenir del prójimo, el devenir de la vida, el devenir del mundo"[358]. El tiempo de los instantes, en cambio, alude a un tiempo *vertical*, el tiempo de los *instantes poéticos*, de los descensos y de los ascensos. Para el autor, como hemos visto anteriormente,

> [s]obre el tiempo vertical –en el descenso– se apilan las peores penas, las penas sin causalidad temporal, las penas agudas que traspasan el corazón por una nada, sin debilitarse nunca. Sobre el tiempo vertical –subiendo– se consolida el consuelo sin esperanza, ese extraño consuelo autóctono y sin protector. En pocas palabras, todo lo que nos separa de la causa y la recompensa, todo lo que niega la historia íntima y el deseo mismo, todo lo que devalúa a un mismo tiempo el pasado y el porvenir, se encuentra en el instante poético[359].

En *Lautréamont*, el *instante* es el *instante de decisión* que es vivido "en su brusca y rápida sucesión"[360]. La particularidad que posee, en oposición a la acción del tiempo de la duración, es que se asocia a "un comienzo gratuito, un comienzo puro"[361] y, por esta misma razón, se desliga de la dependencia a un fin que no sea su inmediata satisfacción. Para Bachelard, ésta es la razón por la cual la *agresión* dentro de *Los Cantos* es imprevisible, tanto para quien ataca como para el atacado, puesto que el instante se manifiesta como una metamorfosis que *no es disciplinada*, según la expresión de Munsay.

[356] Bachelard, *Lautréamont*, 141-142.
[357] Bachelard, *El derecho de soñar*, 224.
[358] Idem.
[359] Ibidem, 226-227.
[360] Bachelard, *Lautréamont*, 21.
[361] Ibidem, 133.

En este sentido, lo que el *no-lautréamontismo* debe conseguir es apropiarse de esa agresividad y volverla humana, lo que el propio Bachelard llevó a acabo conduciendo esa energía por el eje vertical dando la espalda a los fantasmas que traían consigo la noche, es decir, yendo por ese eje *hacia arriba*.

El *sueño de la acción* refleja el esfuerzo de Bachelard por llevar la energía agresiva de Lautréamont hacia un lugar de calma, alejado de la agresividad ciega del animal. Esta elevación, este ascenso, permitiría

> reemplazar la filosofía de la acción, que muy a menudo es una filosofía de la agitación, por una filosofía del reposo; después por una filosofía de la conciencia del reposo, de la conciencia de la soledad, de la conciencia de la fuerza en reserva, tales son las tareas preliminares para una pedagogía de la imaginación. En seguida es preciso partir de ese reposo de la imaginación para recuperar motivos de pensamiento verdaderamente desanimalizado, libre de todo entrenamiento, alejado del hipnotismo de las imágenes, netamente destacado de las *categorías* del entendimiento, que son concreciones de prudencia espiritual, 'estados fósiles de la inhibición intelectual'. Así se le habrá devuelto a la imaginación su función de ensayo, de riesgo, de imprudencia, de creación[362].

Entendido de esta manera, el *sueño de acción* no deja de resonarnos a la *acción feliz, hermana del sueño* de Bataille, a la que nos hemos referido en el capítulo anterior. En ambos casos, de lo que se trata es de romper el eslabón que ata el medio al fin, de volver la acción un acto indeterminado. En el caso de *Los Cantos*, la energía agresiva es una libertad total que organiza la obra, que "[n]o tiene finalidad, y es una acción. No tiene plan, y es coherente"[363], puesto que es precisamente la energía la que opera aquí como una estética. Al igual que en Bataille, lo que da su cohesión al relato de Lautréamont es el recorrido de una *pulsión brutal* en donde el sujeto de la acción participa de un movimiento que lo sobrepasa.

En ambos casos, lo que está a la base es el movimiento cósmico de energía innoble. Esto es lo que Bachelard intentará *convertir* a través de una pausa razonada, mientras que Bataille, en cambio, buscará acelerar a través de la exposición a las *imágenes del destino*.

[362] Ibidem, 142.
[363] Ibidem, 88.

En este sentido, ambos autores se situaron en el mismo eje del instante que define la experiencia poética, pero siguiendo direcciones opuestas. Si el propósito de Bachelard fue hacer de la *energía agresiva* la base de una *filosofía del reposo*, a partir de un ascenso por la verticalidad del instante creativo, la *acción feliz* de Bataille se anclaba también en el instante, pero para descender por el eje vertical, teniendo como punto de partida *la cama donde el secreto de la vida le es revelado al conocimiento*. Una vez ahí, nuestro autor quiso identificar el arriba con el abajo, desorientar al mismo tiempo que identificar, como veíamos respecto a la verticalidad de las flores. El conocimiento revelado en *la cama* se encuentra lejos de una *filosofía del reposo*, puesto que se abre más bien a la tensión, a la experiencia del *no-saber*, al deseo de serlo y saberlo todo que es negado por la experiencia, por la presencia de elementos heterogéneos asociados a la muerte. Se rechazan todas las formas de *narcóticos*, siendo Dios el narcótico por antonomasia, puesto que de lo que se trata es de mantener la tensión, no acabar, no dormir.

4

Las referencias de Bataille a la obra de Lautréamont son más bien escazas. En su artículo "Le chapitre manquant de *La littérature et le Mal*: Lautréamont", Marina Galletti aborda esta cuestión haciendo referencia, como el título del artículo ya lo anticipa, a lo que sucede en *La literatura y el mal*, publicado en 1957. Como el propio Bataille menciona en el Avant-Propos de este libro,

> [i]l manque à cet ensemble une étude sur *Les Chants de Maldoror*. Mais elle allait si bien de soi qu'à la rigueur elle est superflue. A peine est-il utile de dire des *Poésies* qu'elles répondent à ma position. Les *Poésies* de Lautréamont, n'est-ce pas la littérature 'plaidant coupable'? Elles surprennent, mais si elles sont intelligibles, n'est-ce pas de mon point de vue ?

Bataille se refiere aquí al trabajo de Lautréamont en su conjunto, o más específicamente a aquello que Galletti denomina el *dispositivo Maldoror/Poésies*. Lo que le interesa a nuestro autor, al menos aquí, no es tanto la *energía agresiva* de *Los Cantos* como la conciencia de Ducasse de haber realizado un *mal*, del cual se habría declarado culpable en *Poésies*. Esta culpa estaba relacionada con lo que André Breton, en su prefacio a las *Œuvres complètes* de Lautréamont, publicado en 1961, denominó "[l]e contraste flagrant

qu'offrent, au point de vue moral, ces deux ouvrages"[364]. En la misma edición, Caillois señala que, en *Poésies*, "se trouve un premier réquisitoire pénétrant, circonstancié, vigoureux contre la frivole entreprise de se révolver contre Dieu, l'homme et le monde"[365]. Efectivamente, en *Poésies II*, Lautréamont afirma, "[j]e n'accepte pas le mal. L'homme est parfait. L'âme ne tombe pas. Le progrès existe. Le bien est irréductible "[366]. Y más adelante agrega, "[l]e cœur de l'homme est un livre que j'ai appris à estimer" [367], lo que va claramente en una dirección opuesta a lo que hemos visto a propósito de *Los Cantos*. Aun cuando este tipo de afirmaciones puedan estar cargadas de cierta ironía, lo cierto es que, para Bataille, era superfluo hablar de Lautréamont en *La literatura y el mal* por la evidente cercanía de aquel dispositivo con la lógica de la transgresión, desarrollada fundamentalmente en *El erotismo*, publicado también en 1957 (volveremos sobre esto).

En *La literatura y el mal*, a propósito de la poesía de Baudelaire, Bataille cita la definición que Sartre ofrece de *mal*, a la cual adhiere. En ella, el filósofo sostiene que

> [h]acer el Mal por el Mal es exactamente hacer expresamente lo contrario de aquello que se continúa considerando el Bien. Es querer lo que no se quiere –ya que se continúa aborreciendo las malas potencias –y no querer lo que se quiere – ya que el Bien se define siempre como el objeto y el fin de la voluntad profunda[368].

La dificultad que reconoce Bataille en la puesta en obra del *Mal*, y que se relaciona con lo que hasta aquí hemos desarrollado a propósito de la acción, es no hacer del *mal* un *bien*. Es decir, no llevar a cabo una apología del mal justificando la acción dándole un sentido, volviéndola admisible. De ser así, la *mala acción* no haría más que establecer un nuevo valor dentro de la pirámide, un nuevo dios, un lugar de reposo, en definitiva. Si para Hollier existe una tendencia del pensamiento racional a conformar sistemas, se podría decir que la acción humana tiende hacia la conformación de bienes, es decir a la reducción de sus acciones a la forma de un medio y de encontrar así un sentido (significado y orientación). Para Bataille, el mal es una vía de emancipación sin sentido, sin justificación, como una tirada de dados, sin garantía.

---

[364] Isidore Ducasse, *Œuvres complètes. Les Chants de Maldoror. Poésies. Lettres* (Paris: Librairie José Corti, 1961), 44.
[365] Ibidem, 97.
[366] Ibidem, 375.
[367] Ibidem, 377.
[368] Bataille, *La literatura y el mal*, 53.

5

Dentro de un contexto de post-guerra en que se observaba "una oscilación entre percibir a los intelectuales como un grupo social particular y la ubicación por su compromiso en las luchas ideológicas y políticas"[369], las reflexiones de Bataille en torno al *mal* no podían estar alejadas de la actualidad político-cultural. Todo esto sin que ello implicara un compromiso político por parte de nuestro autor –al menos no directamente. En su artículo "Les temps de révolte", publicado en dos entregas entre 1951 y 1952, Bataille alude a la figura de Lautréamont a propósito de la querella entre Albert Camus y André Breton en torno a la *mise au point* de la noción de *revuelta.* Aunque el asunto, como señala Galletti, no se reducía sólo a la noción de *revuelta* [révolte], sino también de *revolución* [révolution]. O más precisamente, al problema de reducir la primera a la forma de un compromiso que hacía de ella un fin servil, un propósito político. Para Bataille, "l'opposition des *Poésies* aux *Chants de Maldoror*, expose (sans l'épuiser) un mouvement de l'esprit de Lautréamont qui touche à l'essentiel de la révolte"[370]. Esto en la medida que refiere a la cuestión del *mal* y, por ello, a la lógica de la transgresión. Es decir, de la observación de las prohibiciones que regulan las relaciones que la humanidad establece con la violencia en el instante mismo en que ellas son transgredidas. Para nuestro autor,

> [l]a 'révolte poétique' –qui appelle l'outrance, la 'méchanceté théorique' et toutes sortes de dérèglements– est rejetée vers la banalité : il me semble que l'expérience de la poésie, dans la mesure où l'excès de la révolte la porte à l'extrême degré de la négation, devrait confirmer l'identité, en ce point, de *Maldoror* et des *Poésies* : d'un parfait dérèglement et de l'observance scrupuleuse (il est vrai dérisoire, il est vrai ambiguë) de la règle[371].

[369] Osbaldo Gallegos, "Compromiso intelectual, de Sartre a Chomsky, y su influencia en América Latina", *Espiral*, vol. 28. No. 81 (2021): 43-76. Dentro de este contexto, Sartre representó la figura del intelectual comprometido. Como sostiene Gallegos de Dios, si bien "[a]ntes de 1939 el escritor francés se encontraba alejado del compromiso […] después de la Segunda Guerra Mundial se convirtió en el intelectual comprometido en todos los frentes de la actualidad política. Sartre relacionaba el compromiso con el hecho de que el escritor debe entender la situación de su época porque cada palabra y cada silencio tienen repercusiones, como lo escribió en 1945 en la *Présentation* des *Temps modernes*". Idem. Como veíamos anteriormente, para Sartre, Bataille representaba el extremo opuesto, lo que *La experiencia interior* confirmaría a partir de un método tan alejado de la realidad como inútil.

[370] Marina Galletti, "Les temps de révolte", en *Georges Bataille, Cinquante ans après*, dir. Gilles Ernst y Jean-François Louett (Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2013), 81-94.

[371] Idem.

Como señala Galletti, dentro del pensamiento batailleano *observación y desajuste* son precisamente los elementos que entran en juego en aquello que denomina la *soberanía auténtica*, la cual "exige de prendre sur soi la culpabilité et le paiement"[372]. Lo que pone de manifiesto el *dispositivo Maldoror/Poésies*, para Bataille, es que "[l]a culpabilité est la démesure, mais le paiement est le retour à la mesure"[373]. En este sentido, si la revuelta es la experiencia, ésta necesariamente debe expiarse en tanto que autoridad, como veíamos anteriormente. De no ser así, la revuelta se reduciría a una búsqueda de poder, no sería más que la manifestación de un deseo de *querer poder*, como el reconocido por Heimonet en Sartre. Todo esto en circunstancias que, para Bataille, si la revuelta "est pure, intraitable, il [le révolté] renonce à l'exercice de tout pouvoir"[374], de tal manera que "si elle pactise avec une recherche du pouvoir, elle lie par là même partie avec l'esprit de soumission"[375].

En una línea similar, Caillois sostiene que a partir del momento en que Lautrémont *se examina* en *Poésies*,

> il reconnaît qu'il n'y a jamais que pose et incroyable complaisance dans toute littérature de révolte. Cette évidence l'affole plus encore que ne faisait son désespoir. Se révolter et employer sa révolte à gagner les applaudissements d'un public : quelle contradiction et quelle comédie ![376]

II. La bestia

1

En "Les temps de révolte", Bataille señala que la noción de *revuelta* remite no sólo a un *cambio de posición política*, sino también a *dar media vuelta*, lo que está comprendido en la expresión francesa *faire volte-face*. Al respecto, Galleti sositen que "'[l]e révolté, au sens étymologique, fait volte-face' et *s'il parle* –plus simplement, s'il a une conduite humaine, non animale–, il lui faut dire et concevoir ce qui justifie son attitude, et qui vaut qu'il affronte la mort"[377]. En ambos casos, la *media vuelta* se entiende siempre en función

[372] Idem.
[373] Citado en Idem.
[374] Citado en Ibidem, 91.
[375] Citado en Ibidem, 92.
[376] Ducasse, *Œuvres complètes. Les Chants de Maldoror. Poésies. Lettres*, 98.
[377] Galletti, "Les temps de révolte", 81-94.

de algo o alguien. Vista de esta manera, la transgresión, específicamente, consistiría en *dar la media vuelta* a lo humano, pero de manera mediada. Esto es lo que se representaría a través de la máscara con que la humanidad primitiva ocultó sus rasgos humanos, de los que se avergonzaba. Con ella dio la espalda al proyecto, al trabajo, a la razón. Al lenguaje que articula el sentido, que coopera con el desarrollo de los proyectos serviles (volveremos sobre esto).

Si el gesto de Ducasse a través de las *Poésies* fue precisamente dar la espalda a la muerte, es decir a toda la violencia que operaba como una estética en *Los Cantos*, tal como Bachelard da la espalda al *sueño nocturno*, lo que Bataille ve en la revuelta es una oportunidad para hacer frente a la muerte para *ir lo más lejos posible*. Es por ello que *el verdadero fundamento de la revuelta batailleana*, como indica Galletti, es "la 'volonté' –irréductible à la loi– 'd'être souverainement'"[378]. Un desencadenamiento *ciego* de la violencia, un comportamiento puramente animal, no podía en ningún caso *ver* ni *justificar* ninguno de sus movimientos, ni mucho menos enfrentar la muerte que Bataille considera inherente a la experiencia de la revuelta.

Pese a ello, dentro del pensamiento batailleano el animal representa una fuente de cierta esperanza. Principalmente porque el *desencadenamiento de las pasiones* no puede desentenderse de la base material sobre la cual la vida humana es posible. Para Bataille, el animal es acaso donde mejor se manifiesta la identidad entre energía y materia, tanto por el ímpetu de su energía agresiva como por aquella inmediatez que le permite satisfacer su deseo, es decir pasar del deseo al acto sin mediación. Pero si la animalidad señala a Bataille la dirección por la cual debemos encaminarnos hacia la experiencia soberana, ella no nos entrega un camino. Si la máxima batailleana es *ir lo más lejos posible*, el animal jamás puede ir *más lejos*, fundamentalmente porque se encuentra dentro de la inmanencia. El ser humano, en cambio, puede proyectarse más allá del instante, pero, al hacerlo, erra. Y lo hará necesariamente porque no existe un camino.

En su búsqueda por la vía que lo conduzca a la soberanía, el ser humano puede perder el camino si sigue los pasos del animal. Para Bataille, esto es lo que ocurre cuando se dejan de observar los interdictos que definen *lo humano*, pero también en el momento en que se convierte el *mal* que es inherente a toda transgresión en un bien que justifica toda su

[378] Idem.

empresa, como veíamos anteriormente. No obstante, nuestro autor no dejará de recurrir al animal como una figura soberana, como si la soberanía sólo fuera posible para aquellos que, avergonzados de *lo humano*, ocultaran su rostro bajo una máscara de animal. Como veremos a continuación, ésta es precisamente la posición de los personajes de *Mi madre* y *Charlotte d'Ingerville*, novelas inconclusas escritas a mediados de la década de 1950 que forman parte del *final* del *recorrido batailleano*.

2

Mi madre puede ser leída como el relato de una *iniciación*. Madelaine conduce a Pierre, su hijo, hacia el *mundo de muerte y de corrupción* en donde ella misma afirma estar encerrada. A partir de esto, lo primero que se podría afirmar es que Madelaine es la protagonista de esta historia, si entendemos por tal al personaje que toma la acción, el que tiene algo que hacer y que arrastra consigo a los demás personajes en el desarrollo del relato. Aunque se podría afirmar, también, que la historia es *de* Pierre. Es él el iniciado. El que vivirá una metamorfosis forzada por un desencadenamiento de energía y es él, además, quien nos narra los eventos.

Sin embargo, el problema de reconocer un protagonista desde un punto de vista que podríamos llamar clásico, es decir basado en la acción dramática, es complejo dentro de la ficción batailleana. Fundamentalmente porque todo tiene lugar a partir de la puesta en marcha de un *movimiento impersonal* que en cierto punto se escapa del control de los personajes. En el caso de *Historia del ojo*, como hemos visto, estos son arrastrados por un deseo que forma parte de un flujo de energía general, cósmico. Marcelle, en este sentido, ilustra bien la situación del personaje que es poseído por una fuerza que la sobrepasa y que, finalmente, termina conduciéndola a un momento de pérdida pura (suicidio).

Por ello el criterio de la acción, sobre todo desde la perspectiva batailleana, no es tan útil. O lo es, pero sólo a partir del instante en que el sujeto de la acción pierde el control, como sucede al *lanzar lo dados*. Este suspenso que tiene lugar cuando los dados han sido ya lanzados es el que tiene lugar, de acuerdo a lo que hemos visto, en el encuentro con las *imágenes del destino* que nos enfrentan a lo peor pero que, al mismo tiempo, son fuente de atracción. En el caso de *Mi madre*, el título parece ser más útil al momento de entregar información respecto a aquello que articula la novela. Así como Barthes sostuvo que *Historia del ojo* es la historia *de* un objeto, el ojo, *Mi madre* no refiere tanto a la figura

de Madelaine (*la* madre) como a la *relación* que existe entre ella y su hijo. Lo que refuerza el posesivo usado en el título es la relación. Por un lado, la madre, suerte de arquetipo de la heroína batailleana que se presenta a los ojos de su hijo como un ser cargado de energía entregado al *mal* y consciente de todas sus consecuencias. Por el otro lado, el iniciado, un adolescente que es descrito en diferentes momentos como un *niño*, *impotente como su padre*, que se siente aterrado por el mundo que su madre le abre, pero dentro del cual se sumergirá, finalmente.

La relación que articula *Mi madre* es la misma que opera en *Charlotte d'Ingerville*. En esta novela, Bataille relata los hechos posteriores a la muerte de Madelaine, específicamente a partir del encuentro entre Pierre y Charlotte, antigua amante de su madre y también *iniciada* por ella. Por esta razón, precisamente, Madelaine fue para ambos la *imagen del destino*. Pierre afirma que ella representaba nada menos que "la incitación de mi destino que me estimulaba a sumergirme hasta el final"[379]. Mientras su madre estimulaba claramente una acción que lo proyectaba hacia la pérdida, para Charlotte, Madelaine encarnaba "une extrême désinvolture, un abattage auquel je n'aurais pu résister"[380]. Que ambos compartan la misma *imagen del destino* quiere decir que es en Madelaine en donde encuentran la fuerza para *ir lo más lejos posible*. Ella fue para ambos un *foyer d'énergie*, una suerte de *nudo sagrado* que les permitía cambiar la polaridad de la angustia ante lo sexual que los dominaba por la tensión propia del *desencadenamiento de las pasiones*.

Si bien existen elementos que podrían dar a entender la existencia de una relación de jerarquía dentro de estas relaciones –elementos ligados no sólo a la belleza de Madelaine sino también a su experiencia, al hecho de haber pasado más tiempo en ese *mundo de muerte y de corrupción* al que conduce a sus iniciados–, aquellas diferencias no son fortalecidas ni menos conservadas. Por el contrario, todo el proceso de iniciación de Pierre y Charlotte va acompañado de un *desgaste* constante de energía de todas las partes, lo que nos hace recordar, como afirmó Nietzsche, que *todas las grandes épocas se pagan*[381]. En este sentido, el gasto y el desgaste al que se entregan los personajes no tienen el sentido de un *potlatch* que busca la gloria frente *al otro*, pues la exigencia de *ir lo más lejos posible* se resuelve, como hemos visto anteriormente, a partir de una experiencia

[379] Bataille, *Mi madre,* 72.
[380] Bataille, *Charlotte d'Ingerville, suivi de Sainte*, 25.
[381] Ya citado

interior, íntima, es decir por medio de una acción *contra sí mismo*, una *acción volcada hacia dentro*. Para Bataille, la experiencia interior, tal como la revuelta, es una renuncia al ejercicio de toda forma de poder.

Es por esta misma razón que Pierre y Charlotte no se ven forzados a reconocer la diferencia de fuerza entre ellos y Madelaine de una forma *servil*. No existe en ningún momento una consideración de la posición que ocupa cada uno en función de sus relaciones. Es por esta misma razón que la iniciación de Madelaine no consistía en entregar las herramientas para la consolidación de una forma de poder o para la conservación de la existencia dentro de un *mundo turbio*. Como ella misma confiesa a su hijo, su propósito no fue otro que entregarle aquello "que poseía de más puro y más violento, el deseo de no amar más que aquello que me arranca la ropa"[382]. Es decir, aquello que lo conduciría, tal como había sucedido con ella, a una total destrucción que comenzaba por una forma de retorno a la animalidad, a un estado natural.

3

Al igual que Pierre y Charlotte, Madelaine también fue iniciada. Como ella misma afirma,

> siempre hay una iniciación a todo: sin ella, no habría recibido ese placer y no habría podido *derrocar en los bosques este mundo* para encontrar otro en ellos. Lo que impulsaba a desnudarse a la chiquilla en la orilla de los bosques fueron sus lecturas en el desván de Ingerville[383].

Para Bataille, la literatura tuvo en Madelaine un efecto análogo al efecto que ella provocó en Pierre y Charlotte. La fuerza de choque, la capacidad de contagio, es análoga. Como veíamos anteriormente, la *imagen del destino* puede encontrarse también en la *ficción* y en los *sueños*. Esto porque, tal como afirma Hollier, *lo real* dentro del pensamiento batailleano se mide en términos de su impacto y no de su realidad. Es por ello que la literatura, como lo creyó Bataille, puede representar un peligro real, ya que, aún si la *imagen del destino* se presenta en un relato de ficción, su fuerza de choque puede tener consecuencias en la realidad, al punto de convertirla en un mundo turbio. En este sentido, en este periodo en que Bataille dirige toda su violencia *hacia adentro*, es precisamente en experiencia tan personales como la lectura solitaria de un libro que la pirámide entera

[382] Bataille, *Mi madre,* 198.
[383] Ibidem, 133. Las cursivas son nuestras.

puede ser puesta en crisis. En el caso de Madelaine, aun cuando no se precise qué libros leía en el desván de Ingerville, es factible que Bataille haya tenido en mente la frase de Rousseau citada por Blanchot en "La razón de Sade":

> ¿Quién es más respetado que Sade? Muchos, todavía hoy, creen que les bastaría tener un momento entre las manos esta obra maldita para que se verifique la orgullosa frase de Rousseau: '¿toda joven que lea una sola página de ese libro, estará perdida?'[384]

La fotografía representa el mismo peligro. De acuerdo a lo que hemos visto a lo largo de esta investigación, dentro del pensamiento batailleano las imágenes cumplieron una función análoga a la literatura y a la poesía. Como señalábamos a propósito del *punctum* bartheano, las imágenes para Bataille pueden ejercer una violencia tanto en el observador como en el mundo desde el cual emergen. El *punctum* es un elemento identificable que forma parte del mundo de los objetos, pero que, al mismo tiempo, es íntimo, pues sólo aparece como tal en ese espacio que se extiende *entre* el observador y la fotografía. La *imagen del destino* funciona de manera análoga, como un elemento que forma parte del mundo de los objetos pero que es, al mismo tiempo, un elemento heterogéneo. Su particularidad, que no es otra cosa que la carga energética que lo vuelve diferente, se define en ese *encuentro*, en ese *entre*. Lo que le interesa a Bataille en todo esto es que esta imagen deforma nuestro mundo precisamente por aquella energía que nos *exige actuar*, como un acicate que nos punza y que lo hace porque se nos presenta como un llamado personal del destino, diremos con Zambrano. Porque existe en nosotros la materia sensible, en tanto que obstáculo, a toda la violencia ahí contenida. En este sentido, ese "entre" es posible sólo por esa complicidad. Es por ello que la exigencia viene dirigida a nosotros, a cada uno a su manera, dentro de un mundo que ha perdido todos sus soportes, que se vuelve turbio, noche, pesadilla.

El caso de la fotografía en *Mi madre* es interesante puesto que es el mediador del primer encuentro de Pierre con el mundo turbio que abre para él Madelaine. Esto tiene lugar en el despacho de su padre, en donde encuentra una serie de fotografías donde fueron registradas las orgías en que sus padres participaban. No fue el azar el que hizo que las encontrara, sino su propia madre. La fotografía fue el medio que ella eligió para dar inicio

[384] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 17.

al viaje de Pierre, tal como ella había sido iniciada a través de la literatura. En *Las lágrimas de Eros*, Bataille sostiene que "[e]l erotismo no puede revelarse enteramente sin la poesía"[385], lo que desliza a la imagen visual a una suerte de posición secundaria (sobre esto volveremos más adelante). Sin embargo, como señala Barthes, a diferencia de la pintura, la fotografía análoga –que es la única que Bataille llegó a conocer– nos presenta algo que *ha estado ahí*. Algo que ha ocurrido realmente frente al objetivo del aparato fotográfico. Es por ello que "la esencia de la fotografía es precisamente esta obstinación del referente en estar siempre ahí"[386], lo que, en el caso del lenguaje verbal, incluso bajo la forma de una confesión, puede ser puesto en duda. Es factible que Bataille haya escogido la fotografía en *Mi madre* por el grado de *verdad* que le está asociado. Como hemos señalado, si bien la *ficción* posee la capacidad de *punzarnos*, la fotografía otorga un dato concreto que es representado ahí y que la pintura no puede ofrecer, una *huella* de la realidad.

> Febrilmente, las junté, las amontoné. Las pilas demasiado altas cayeron de las mesas en las que las había dispuesto, y contemplé el desastre: decenas de aquellas imágenes desperdigadas yacían en la alfombra, innobles y aun así turbadoras. ¿Podía luchar contra aquella marea que subía? Desde el principio, había experimentado la misma íntima turbación, febril e involuntaria, que me había desesperado cuando mi madre, semidesnuda, se había arrojado en mis brazos. Las miraba temblando, pero hacía durar el temblor […] Desesperado, decidí llevar a cabo aquel horror. Ya me agarraba como un mono: me encerré en medio de aquel polvo y me quité los pantalones[387].

Para Pierre, la *turbación* frente a su madre y frente a las fotografías de ella es *la misma*. Turbación febril e involuntaria que desde *Historia del ojo* es una constante, como así también la resistencia. La *lucha* contra aquella marea se da de dos modos, como un rechazo, primero, y luego como una resistencia que se mantiene con el propósito de gozar de aquella tensión. La fotografía, o más precisamente las fotografías de su madre en esas orgías, operan aquí como un *nudo sagrado*, puesto que es frente a ellas que Pierre encuentra la fuerza suficiente para ir *–metamorfoseado en un mono–* más allá del horror,

[385] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 221.
[386] Barthes, *La cámara lúcida*, 22.
[387] Bataille, *Mi madre,* 48.

hacia aquello que desea pero que *no debe hacer*. Pero que finalmente hace. En un *estado de espasmo y desgracia*, deteniéndose en una fotografía en donde Madelaine, afirma,

> me pareció tan bella (estaba debajo de un hombre, echada, la cabeza hacia atrás, y los ojos extraviados) que esas palabras: «la belleza de la muerte», al cruzarme por el espíritu, imponiéndome a mí, provocaron el estremecimiento viscoso, y, apretando los dientes, decidí matarme (¡creí decidirlo!).

Pierre no se confunde completamente con un animal. El *estremecimiento viscoso* fue *mediado* por una frase que reconfiguró la imagen fotográfica bajo la forma de una *imagen del destino*, encarnada por su madre en tanto que representación de *la belleza de la muerte*. En este sentido, la frase *la belleza se de la muerte* se deslizó como un verso que es la poesía necesaria para que el erotismo pueda *revelarse*. En la misma época en que es escrita *Mi madre,* Bataille afirma,

> en materia de erotismo, los ascetas son los que tienen razón. Los ascetas dicen de la belleza que es la trampa del diablo: sólo la belleza, en efecto, vuelve tolerable una necesidad de desorden, de violencia y de indignidad que es la raíz del amor […] Sin duda, el rechazo de los ascetas es vulgar, cobarde, es cruel, pero da la razón al temblor sin el cual nos alejamos de la verdad de la noche[388].

Para Pierre, *la verdad de la noche* se descubre después de su encuentro con las fotografías de su madre.

> Permanecí mucho tiempo tumbado en la alfombra: inerte, semidesnudo, obsceno, en medio de las imágenes de la obscenidad. Dormitaba.
> Al anochecer, mi madre llamó a la puerta.
> Enloquecido, grité que esperara un momento. Poniendo orden en mi traje, recogí las fotografías lo mejor y lo más rápido que pude, las disimulé, luego abrí a mi madre, quien encendió la luz.
> —Me había dormido —le dije.
> Mi aspecto era lamentable.

[388] Bataille, *El erotismo*, 275-276.

> *No recuerdo pesadilla más penosa*. Mi única esperanza era la de no sobrevivir a ella. Hasta mi madre, visiblemente, se sintió tambalear. El único recuerdo que pueda aún hoy vincular a aquella situación es el castañeteo de los dientes con fiebre alta. Mucho más tarde, mi madre reconoció que había sentido miedo, que *tuvo la sensación de haber ido demasiado lejos*. Sin embargo, era consecuente consigo misma, y se equivocó al imaginarse que iba a suicidarme. ¿Qué más podía decirse sino que ella tenía miedo del monstruoso deseo que la había impulsado a formular la idea de pedirme que ordenara el despacho de mi padre?[389]

La pesadilla que describe Pierre no se reduce sólo a lo que ocurre *al anochecer*, sino a todo el deslizamiento que va desde el encuentro de las fotografías hasta el punto en que su madre *se sintió tambalear*, como si se tratara de un solo y único estremecimiento. No sólo Pierre había actuado *mal*, también su madre. Y esto no tanto por lo que esas fotografías ponían en evidencia, sino por haber expuesto a su hijo a ellas. Es en este contexto que se menciona por primera vez dentro del relato la idea de *haber ido demasiado lejos*. Tanto en *Mi madre* como en *Charlotte d'Ingerville*, esta máxima batailleana se asocia directamente a la muerte, *a lo peor*, lo que se lleva a cabo no sólo por medio de un *desgaste* constante (como una suerte de suicidio lento) sino también por la muerte efectiva en todas sus formas. Así, es en la culpa asociada al *mal* al que ambos se entregan que se establece una complicidad entre ellos.

Es a partir de aquella *pesadilla* que la iniciación de Pierre comienza. Al igual que Juan Preciado, es precisamente la madre la que se encuentra al inicio de un viaje que convertirá a ambos en fantasmas, es decir en seres *sin sustancia*. Pierre se reconoce ya encaminado.

> Me sentía aliviado de haberlas visto […] Me sentía aliviado de responder con una vergüenza que yo imaginaba más cabal, a la vergüenza que mi madre, al parecer, podía sentir ante mí, conocedor de su abyección. Al aceptar mi degradación, bajaba al nivel en el que mi vida —si sobrevivía— debía arrastrarse a partir de entonces. Ahora, en mis ojos abatidos, mi madre podía leer mi ignominia. […] Tenía simplemente que acostumbrarme, hacerme lentamente a la idea de no ser más que un ser sin sustancia; accedería así al único bien que a partir de entonces podía responder a mi deseo: el de que, si bien fuera lamentablemente triste e,

[389] Bataille, *Mi madre,* 45. Las cursivas son nuestras.

> incluso, si jamás llegáramos a hablar de él, un sentimiento de complicidad nos uniera a mi madre y a mí[390].

4

Aun cuando el animal jamás haya enfrentado la muerte, pese a que nunca ha podido *ir lo más lejos posible*, la humanidad primera, afirma Bataille, reconoció en las bestias la soberanía. Lo que las imágenes de Lascaux volvieron evidente, para nuestro autor, fue el *desdén* que la humanidad primera sintió frente a lo humano, es decir frente a aquello que representaba el trabajo y el cálculo, la eficacia de los actos materiales[391]. En *Lascaux o el nacimiento del arte*, publicado en 1955, Bataille identificó este rechazo en la representación del *hombre pájaro*, aquella *criatura de ensueño* que, por medio de una máscara,

> trataba de negar el hombre en beneficio de un elemento divino e impersonal, vinculado al animal que no razona y no trabaja. La humanidad debió haber tenido el sentimiento de destruir un orden natural introduciendo la acción racional del trabajo; actuaba como si tuviera que hacerse perdonar esta actitud calculadora, que le otorgaba un verdadero poder[392].

En el ritual en que ocultaba su rostro, el hombre ahí representado habría tenido acceso a poderes *vinculados al orden íntimo del mundo*. A una *fuerza incomparable*, señala Bataille, una *fuerza oculta* que sobrepasa el agobiante esfuerzo asociado al mundo de la razón. Fue sólo de esta manera, agrega, que "regresaban al mundo salvaje de la noche, al mundo de la hechizante bestialidad"[393]. Las visitas de Bataille a la cueva de Lascaux se llevaron a cabo a partir de 1952[394], de tal manera que todas aquellas imágenes habrían estado frescas en su memoria al momento de escribir *Mi madre* y *Charlotte d'Ingerville*. Por esta razón, acaso, es posible identificar una suerte de recreación de la escena del pozo, en donde es representado el *hombre pájaro*, en el bosque de Ingerville, en donde tiene lugar la *metamorfosis* de Madelaine. Charlotte describe la escena señalando que

[390] Ibidem, 53.
[391] Bataille, *Lascaux o El nacimiento del arte,* 85.
[392] Idem.
[393] Ibidem, 86.
[394] Cf. Ibidem, 7-9.

> [u]ne sorte de tremblement s'était emparé d'elle [Madelaine] comme si elle était tout à coup à l'unisson des bêtes des bois. Ainsi nue et bottée, frissonnante, elle pissa. J'étais prise d'une contagion de folie. *Son visage n'était plus humain.* Elle entrait dans une crise qui la transfigurait. Je crois qu'elle était dans l'état où l'on dit que les ménades dévoraient leurs enfants[395].

El *regreso* al mundo de la hechizante bestialidad es el resultado de una *transfiguración* del aspecto humano de Madelaine. Se trata propiamente de una metamorfosis, en el sentido que se trata de un escape de la prisión que constituye el mundo de la razón, pero también porque lo que ahí ocurre es la muerte temporal de la *persona*. En este sentido, el *hombre pájaro* y Madelaine se identifican y juntos se confunden con un movimiento más general que los sobrepasa. Suspendidos *à l'unisson des bêtes des bois*, como ecos distantes de un mismo sonido cósmico que desde los albores de la humanidad alcanza, por contagio, a Charlotte. Como señala Surya respecto a los *extraordinarios frescos* de Lascaux, pero que puede ser aplicado a las escenas que conforman las ficciones de Bataille, "[a]l representar y contemplar la muerte, el hombre arcaico habría adquirido el mayor de sus poderes, el que constituye las religiones desde tiempo remotos: el de vivir *'a la altura de la muerte'*"[396].

La muerte de la persona bajo la máscara abre paso al desencadenamiento de una *rabia inhumana* que rompe los vínculos que definen las relaciones entre los personajes. Es por ello que Madelaine podrá confesar a Pierre que él no es hijo de su padre, propiamente, sino que es *el fruto de la angustia* que ella sentía, "cuando iba desnuda por los bosques, desnuda como los animales [les bêtes], y gozaba temblando"[397]. Pierre es la manifestación de la agresividad animal que anima a su madre, de aquella rabia de la cual ella misma afirma provenir[398]. Desde esta perspectiva, la relación incestuosa entre madre e hijo quedará en entre dicho, puesto que el vínculo no está dado entre personas que mantienen un vínculo filial. Todo se desarrolla en un plano diferente, no en el mundo de los objetos organizados racionalmente, sino en el mundo de las energías. Será desde este mundo que Madelaine afirma que el objeto de su amor no es propiamente *su hijo*, sino la tensión que se establece en el momento de la transgresión. Por ello confesará a Pierre, "lo que quiero

[395] Bataille, *Charlotte d'Ingerville, suivi de Sainte*, 26. Las cursivas son nuestras.
[396] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 545.
[397] Bataille, *Mi madre,* 99.
[398] "Pierre, si quiere, odia a tu padre; pero de no ser yo, ¿qué madre habría podido hablar de la inhumana rabia de la que provengo?". Idem.

en ti, no me interpretes mal, no eres tú. Creo que no quiero sino el amor, e incluso en el amor, sino la angustia de amar, y sólo la sentí en los bosques, o el día en que la muerte…"[399].

Es precisamente por participar de aquel mundo de las energías, por entregarse a aquella rabia impersonal, que Madelaine no habla de culpa. No se siente culpable por la transgresión en que consiste el incesto, aunque sí sienta la angustia. Esto porque aquello que está en juego en su relación con Pierre es la muerte misma. Con su hijo intenta *ir lo más lejos posible* en dirección a la muerte, al punto que la transgresión en que consiste el incesto es opacada por el interdicto universal del que es objeto la violencia. El incesto en tanto que interdicto sigue siendo observado, pero el deseo de *ir lo más lejos posible* hace que la culpa se manifieste en su fondo más radical.

Como sostiene Surya, una de las reducciones de las que ha sido objeto *Mi madre*, que desde su punto de vista es lo que ocurre en la versión cinematográfica de la novela[400], es que la relación entre madre e hijo se reduce a "une pauvre ou prévisible histoire de débauche et d'inceste"[401]. Para Surya, aquello que esta reducción deja de lado es precisamente la exigencia batailleana, *ir lo más lejos posible*, lo que a lo largo del relato se lleva a cabo a través de una constante referencia a la figura de la bestia. Dicho de otro modo, reducir todo al libertinaje y al incesto limitaría el alcance de toda la rabia impersonal de la novela a una forma de transgresión particular, en circunstancias que de lo que se trata es de *ir lo más lejos posible*.

Es por esta misma razón que Pierre se pregunta a propósito de la relación que sostiene con su madre,

> ¿Puedo decir que este amor fue incestuoso? ¿La loca sensualidad en la que nos deslizábamos no era acaso impersonal y semejante a aquella, tan violenta, en la que mi madre vivía desnuda en los bosques, cuando mi padre la violó? […] yo no deseaba a mi madre, ni ella me deseaba a mí. Era como yo sé que era en los

[399] Ibidem, 101.
[400] La película, que lleva el mismo nombre de la novela, fue dirigida por Christophe Honoré y estrenada en 2004.
[401] Bataille, *Charlotte d'Ingerville, suivi de Sainte*, 65.

> bosques; la cogía de las manos y sabía que era para mí como una ménade, que estaba loca, en el sentido propio de la palabra, y compartía su delirio[402].

III. El bosque

1

En *Mi madre* y *Charlotte d'Ingerville*, el bosque representa el mundo de las energías. En los tiempos en que se entregaba a sus lecturas en Ingerville, Madelaine afirma,

> corría sola por los bosques. Estaba loca. […] Montaba a caballo en los bosques, a pelo, desnuda. Pierre, escúchame, yo lanzaba el caballo a galope por los bosques… Fue cuando me acosté con tu padre. No tenía tu edad: tenía trece años, y estaba rabiosa. Tu padre me encontró en los bosques. Estaba desnuda, y él creía que mi caballo y yo éramos animales del bosque…[403]

Sin embargo, de manera análoga a lo que hemos visto a propósito del fascismo, es precisamente en ese mundo de las energías en donde se producirá una apropiación energética. Es dentro de este movimiento que el padre de Pierre intenta emerger como una cabeza dominante. Luego de la violación en el bosque, confiesa Madelaine a su hijo,

> tuve que casarme con tu padre. Tenía tu edad, Pierre, veinte años. Hice a tu padre horriblemente infeliz. Jamás, desde el primer día, dejé que se acercara a mí. Se puso a beber: era comprensible. 'Nadie, me decía, sospecha la pesadilla en que vivo. ¡Ojalá te hubiese dejado arrancarme los ojos!' Me deseaba como una bestia, y yo tenía dieciséis, veinte… Lo rehuía, iba por los bosques. Me iba a caballo, y jamás, como yo desconfiaba, logró alcanzarme. En los bosques, siempre viví en la angustia, pero le temía a él. Siempre encontré placer en la angustia, pero, hasta su muerte, estaba cada vez más enferma[404].

El bosque es el lugar del escape de la prisión, de la metamorfosis. La prisión en que consiste, para Madelaine, no sólo el matrimonio, sino también la ciudad, la arquitectura

[402] Bataille, *Mi madre,* 123.
[403] Ibidem, 110.
[404] Ibidem, 98.

rígida que la conforma y las leyes y autoridades que la gobiernan. Madelaine deja la ciudad que representa la prohibición y el *miedo* que se asocia al mundo del trabajo. El padre de Pierre, cuyo nombre jamás se revela, representa todo aquello que supone una violencia que es desencadenada desde la razón, desde el deseo de conservar, de reducir.

La pesadilla en la que el padre confiesa vivir alude a esta incapacidad de hacer de Madelaine una posesión, aun cuando se hayan entregado juntos a las orgías que Pierre observó en las fotografías. Como ella asegura a su hijo, "[n]o te revelaría nada nuevo, imagino, diciéndote que sólo una orgía desordenada me produce un placer apreciable"[405]. Lo importante aquí es que la orgía es precisamente la *perfecta inversión del orden*, como señala Bataille en *El erotismo*, puesto que ahí "los impulsos festivos adquieren una fuerza desbordante que lleva en general a la negación de cualquier límite"[406], incluyendo las relaciones filiales. Dentro de las *orgías desordenadas* Madelaine no se entrega a una relación marital, no se transformaba en la posesión de nadie. Visto de esta manera, la pesadilla del padre es análoga a la de Pedro Páramo, quien, poseyendo todo, no podía *poseer* a la mujer que amaba, Susana. Es precisamente a partir de esta impotencia que decidirá sentarse a morir y ver morir a Comala. Como afirma Vargas Llosa, el espacio de la novela de Juan Rulfo se organiza en función del odio que aquel personaje representa, de la misma manera que la desesperación y la frustración del esposo de Madelaine crea este mundo que ella rehúye. Si Susana encontró en la locura y en la muerte dos formas de escape, Madelaine lo hizo en los bosques, *à l'unisson des bêtes*.

2

Dentro de *Mi madre* y *Charlotte d'Ingerville*, el mundo que habitan los personajes, tal como hemos visto en *Historia del ojo* y *El azul del cielo*, adquiere la forma de un sueño. Es decir, se trata de un mundo que se encuentra en el límite entre lo onírico y la vigilia, entre la realidad y la ficción. En un estado de ambigüedad, de contaminación cruzada, como veíamos a propósito de la *realidad del sueño*, que deforma el mundo en que los personajes viven para convertirlo en el mundo en que los personajes se desgastan, se pierden, mueren. En *Mi madre*, esta ambigüedad es lo que da inicio a la obra.

> ¿Alguien en la habitación contigua me había llamado? ¿Tan suavemente como para no despertarme? Pero estaba despierto. ¿Me había despertado del mismo

[405] Ibidem, 101.
[406] Bataille, *El erotismo,* 118.

> modo que cuando era niño, cuando tenía fiebre, y mi madre me llamaba con esa voz temerosa?
> Llamé yo, a mi vez: no había nadie a mi lado, nadie en la habitación contigua.
> A la larga comprendí que, mientras dormía, había oído pronunciar mi nombre en sueños y que el sentimiento que me dejaba seguiría siendo inasible para mí[407].

Esta primera escena, este primer sueño de Pierre, es una anticipación de lo que vendrá más adelante. El mundo que Madelaine abre para su hijo está anunciado a través de esta llamada que viene desde el mundo de los sueños, un mundo que da la espalda al mundo organizado de los objetos, del trabajo. Se trata de una voz que viene del mundo onírico que hemos asociado al espacio del bosque y que dentro del relato opera como el primer estímulo que desorienta al personaje. Como si su iniciación comenzara aquí, con este llamado.

Más adelante, Pierre describe aquel mundo que comparte con su madre como una *atmósfera de sueño*. Luego de la lectura de una de sus cartas, y tal como sucedió frente a las fotografías encontradas en el despacho de su padre, Pierre confesó sentir miedo por vivir en dicha atmósfera, pero sabía que mantenerse ahí a pesar del miedo era un motivo para *felicitarse*. En otro momento, él habría sido incapaz de llegar a esa conclusión, sin embargo, en ese momento la polaridad había cambiado, puesto que en su periplo había encontrado la fuerza suficiente para encarar el horror asociado a la atmósfera turbia de sueño.

> Poco tiempo antes, la carta me habría sumido en la desesperación. Me dio miedo, pero enseguida me felicité por vivir así, en la atmósfera de 'sueño', inesperada para mí, pero a la que me había abocado la insolencia de mi madre. En aquel momento, me formé de mi madre una imagen seductora, bastante cercana a la verdad: mi madre tenía el derecho de portarse así, no podía imaginarme otro ser más tenso, ni más fuerte, la imagen misma de la audacia, consciente del abismo que había desafiado[408].

[407] Bataille, *Mi madre,* 21.
[408] Ibidem, 174.

Siempre en *Mi madre*, Pierre establece una relación con Hansi, amiga de Madelaine –quien "había querido, en vano, descarriarla"[409]– y prima de Charlotte. Con Hansi, Pierre mantendrá una relación cuya pasión se encuentra, como él mismo sostiene, en *las antípodas del amor* que sintió por su madre. Aquel amor correspondido conformó para Pierre su único espacio de *reposo*, que él mismo definió como un *reino de ternura*. "Hansi era la única: en su ausencia, ninguna otra habría podido consolarme"[410]. Dentro del relato, Bataille identificará este *reino* con el *sueño*, pero como un *sueño sin angustia*. Dicho de otro modo, lo que Hansi y Pierre conforman es un *sueño* al modo de Bachelard, de ahí la posibilidad de encontrar ahí *reposo*. Lulú, sirvienta y amante de Hansi, participaba también en estos juegos.

> —¿Tendrías –preguntó Hansi– la fuerza de soñar?
> —Por supuesto –contesté–. Vuelvo a la vida, pero para soñar mejor.
> —Debería dejarles soñar –dijo Lulú.
> —Si quieres –dijo Hansi–, pero antes acaba la botella, abre la otra y bebamos una última copa. Soñaremos y luego volverás, te contaremos otros sueños.
>
> Lulú bebió sin hablar con mucho entusiasmo.
> Levantándose sin siquiera vernos, sin ver que, debajo de las sábanas, Hansi volvía socarronamente al juego, dijo:
> —¡Qué dice, señora! Cuando la sirvienta está de humor para soñar, no siempre tiene ganas de soñar sola[411].

La particularidad de Hansi era su crueldad, algo que ella misma odiaba pero que a Pierre le habían brindado *el mayor placer posible*. Una noche, esa crueldad fue desencadenada al punto que Hansi terminó desfigurando el rostro de Lulú. No se trataba de la primera noche que los tres pasaban juntos, sin embargo, en aquella oportunidad Pierre sintió *por primera vez angustia*, lo que deformó aquella atmósfera de sueño de reposo que compartían. Nuevamente, en un estado de despertar ambiguo, en donde la diferencia entre el sueño y la vigilia no está del todo establecida, Pierre señala,

[409] Ibidem, 120.
[410] Ibidem, 126.
[411] Ibidem, 157.

> [e]n aquel momento, aún no del todo despierto y todavía soñoliento ante aquellas desnudeces femeninas desparramadas en desorden, tenía la sensación de encontrarme en un sueño penoso: me gustaba, pero no sabía cómo salirme de él. A la escasa luz de una luna que asomaba a veces detrás de las nubes, había podido ver el rostro de Lulú desfigurado por una llaga. Hansi acababa de hacer lo que, según me había dicho, más odiaba, y que tantas veces yo había lamentado que odiara, pero los muebles destinados a estos juegos daban fe de que estaba acostumbrada a ellos. Ni se me ocurría reprochárselo, la amaba, y sus juegos me habían brindado el mayor placer posible […] Tenía fiebre y, desde la primera noche en que pasé en casa de Hansi, por primera vez sentía realmente angustia[412].

En la medida que Hansi rechazaba la crueldad de la que era capaz, para Pierre, ella no pertenecía, como su madre, "al mundo en que la voluptuosidad y la muerte tienen la misma dignidad –e indignidad–, la misma violencia, y no obstante la misma dulzura"[413]. Es por esta razón que Hansi tendrá un fin diferente. Puesto que su existencia no buscaba responder a la *exigencia batailleana* de *ir lo más lejos posible*, terminará casada con *un hombre notable* "que supo darle una vida feliz y equilibrada: con él tuvo un hijo a quien siempre vi con alegría"[414], recuerda Pierre.

3

Las vidas de Madelaine, Charlotte y Pierre, en cambio, se deslizaban en una dirección completamente opuesta. El desencadenamiento de energía al que se entregaron los conducía a un mundo completamente diferente. A este respecto, el propio Pierre confiesa que, junto a su madre, sentía que ambos estaban *separados del resto del mundo*. En una de sus cartas, Madelaine confiesa a Pierre,

> Viviré a la espera de ese otro mundo en el que me encuentro en el paroxismo del placer. Pertenezco por entero a ese otro mundo, y tú también le perteneces. No quiero saber nada de ese mundo rastrillado por aquellos cuya paciencia les permite esperar que la muerte los ilumine. Yo vivo en el soplo de la muerte, dejaré de existir para ti en el instante en que olvides que el soplo del placer es para ti. Me refiero al placer equívoco. Te hablé de los bosques y del ultraje a las costumbres

[412] Ibidem, 189-190.
[413] Ibidem, 121.
[414] Ibidem, 120.

> que buscaba en ellos. Nada era más puro, nada era tan divino, tan violento como mi voluptuosidad de los bosques[415].

La identificación entre los bosques y el *espacio de lo imposible*, como hemos visto, se mantienen en *Charlotte d'Ingerville* a través de la relación que mantiene Charlotte y Madelaine.

> 'Charlotte, me dit Madeleine très bas, ces bois m'ont toujours rendue folle. Descendons et marchons un peu'
> […]
> Ce que j'aime, me dit-elle [Madeleine], dans les bois, c'est de trembler, dans les bois j'aime être nue –nue comme une bête'[416].
> […]
> Puis nous nous renversâmes et dans cette solennité religieuse de la forêt nous nous conduisîmes comme des bêtes[417].

Al relatar su experiencia, Charlotte hace referencia también al momento en que Madelaine, después de desnudarse, le dice: *Ne me parle plus*. Todo lo que ocurre a partir de ese instante está marcado por el silencio, por un gesto que da la espalda al lenguaje. Al igual que el *hombre pájaro*, Madelaine y Charlotte devienen las bestias que no sólo pierden las formas, sino también el habla. "Ce qu'il y avait d'angoissant dans cette nudité de la forêt était le silence qui nous faisait trembler […] Ce silence était fait d'une bestialité"[418]. Esto quiere decir que el silencio no era exigido por Madelaine, sino por aquello que Charlotte entiende como *la solemnidad del bosque*.

> Je voulus longtemps lui crier que je n'avais jamais pensé qu'un bonheur aussi grand soit possible, mais je sentis ce cri comme une indécence, car seul le silence savait répondre à l'incongruité et à la solennité de la forêt[419].

El bosque es aquí el *espacio de lo imposible*, el mundo de las energías en donde todas las sustancias se confunden. En donde toda referencia se pierde. En este sentido, el silencio no es tanto una exigencia como el corolario de la ambigüedad, de lo turbio de un mundo

[415] Ibidem, 132.
[416] Bataille, *Charlotte d'Ingerville, suivi de Sainte*, 25.
[417] Ibidem, 26.
[418] Idem.
[419] Ibidem, 27.

que pierde su forma. De alguna manera, la exigencia del silencio estaba dada por la autoridad del mismo espacio, por aquello que el bosque representaba y por la incompatibilidad con todo lo que el lenguaje, la razón, podían ahí ofrecer (volveremos sobre esto).

Para Bataille, *el bosque* fue también el de Saint-Nom-la-Bretèche, que Surya denomina como uno de los lugares privilegiados de la topografía de *Acéphale*[420]. La particularidad de este lugar no era sólo la presencia de un *árbol fulminado por un rayo*, sino también el hecho de encontrarse a unos kilómetros de donde vivía Colette Peignot, Laure, cuya relación con Bataille no dista de aquella que mantuvieron Pierre y Charlotte. Uno de los rituales de Acéphale era precisamente el encuentro de sus miembros en dicho bosque, al cual deberían llegar cada uno por separado. Una vez ahí, señala Surya, cada uno debía dirigirse "solo y en silencio, de noche, hasta el pie de un árbol fulminado (la fulminación puede tener el sentido de la muerte sobrevenida, brutalmente, sobre lo que está mejor *enraizado*)"[421]. Sería frente a este mismo árbol, de acuerdo a lo que señala Patrick Wilder, que Bataille, en el último encuentro, pidió *solemnemente* "que tuvieran a bien el ejecutarlo para que ese sacrificio, al fundar el mito, asegurara la supervivencia de la comunidad"[422]. Este árbol, en el centro de aquel bosque que conforma el *espacio de lo imposible* que fue *Acépahle*, lo identificamos también en el *árbol humano* que se alza para observar el Sol de meridiano. Es a través de esta metamorfosis erótica que se ilumina la noche que es el imaginario batailleano.

Tanto en *Mi madre* como en *Charlotte d'Ingerville* –y en toda la obra de Bataille–, la pérdida de la cabeza se encuentra asociada a la locura, a la huida de la razón, al silencio.

> —Bésame –dijo mi madre–, para dejar de pensar. Pon tu boca en la mía. Ahora, sé feliz, como si no estuviera hecha una ruina, como si no estuviera acabada. Quiero hacerte entrar en ese mundo de muerte y de corrupción en el que ya sientes muy bien que estoy encerrada: sabía que te gustaría. Quisiera que ahora deliraras conmigo. Quisiera arrastrarte en mi muerte. Un corto instante del delirio que te daré ¿acaso no vale el universo de necedad en el que el mundo se congela? Quiero morir, «he quemado mis naves». Tu corrupción era toda mi obra: te daba lo que

[420] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 296.
[421] Ibidem, 295.
[422] Ibidem, 293.

> poseía de más puro y más violento, el deseo de no amar más que aquello que me arranca la ropa. Esta vez, es la última.
> Mi madre se quitó delante de mí la camisa y el pantalón. Se acostó desnuda.
> Yo ya estaba desnudo y me acosté a su lado.
> […] La voluptuosidad en la que naufragas es ya tan grande que puedo hablarte libremente: tras de mí, vendrá tu desfallecimiento. Entonces, me iré, y jamás volverás a ver a quien te esperó para no darte más que su último suspiro. Ah, aprieta los dientes, hijo mío, te pareces a tu picha, a esa picha chorreante de rabia que irrita mi deseo como un puño.

Lo que tiene en común la travesía de los personajes es que no existe un *reposo*. Visto desde una perspectiva individual, el *fin del recorrido* de Madelaine llegará hasta aquí, pero lo cierto es que el *mal* que llevó a cabo, que encarnó, continuará. Pierre y Charlotte son los conectores de energía que permiten que el movimiento de energía continúe, que el contagio se proyecte *lo más lejos posible.*

4

Al final de *Charlotte d'Ingerville*, Pierre y Charlotte se mudan a Paris. A partir del énfasis dado a la figura del bosque, Bataille muestra su rechazo por lo que la ciudad representa, tal como veíamos a propósito de la figura del padre de Pierre. En rechazo a la vida diurna que el trabajo organiza, sus personajes se entregarán a la noche del *espacio de lo imposible*. Aun cuando en la ciudad, afirma Pierre, "[n]ous ne pourrions évidemment pas vivre comme les bêtes des bois"[423], el movimiento de energía no se detuvo.

> Nous commençâmes à boire aussi sinistrement que nous pouvions. A vrai dire, d'une façon discontinue. Nous nous rendions malades. Aussitôt nous recommencions. Nous avions décidé de jouir en sombrant. Charlotte avait comme moi la fierté ombrageuse de son ignominie. Nous nous conduisions le plus mal que nous pouvions[424].

Luego de una noche de fiesta, la policía los detiene. Charlotte se inclina frente a los policías y vomita. Este gesto frente a la autoridad está acompañado de un último indicio de la pérdida sin retorno a la cual ella se había entregado. En el vómito, Pierre nota la

[423] Bataille, *Charlotte d'Ingerville, suivi de Sainte*, 31.
[424] Idem.

sangre. “Vous voyez bien, leur dis-je, que c’est du sang. Laissez-moi la conduire à l’hôpital”[425]. A partir de aquí se inicia un último recorrido a través de la ciudad. Para Bataille, el mundo turbio de la transgresión no es un espacio que se habita, sino que sólo se puede recorrer. En este sentido, a diferencia del mundo en que vivimos, el mundo en que *morimos* es siempre un espacio de deslizamiento, de pérdida, no de control ni conservación. Se trata de una *travesía*, en su doble sentido, puesto que alude al desplazamiento a través de un espacio determinado, pero también a un viento que, como tal, constituye una fuerza impersonal que sigue una dirección (perpendicular a la costa) pero que no tiene un fin determinado. Es decir, en los mismos términos que nuestro autor exige *ir lo más lejos posible*. Si la muerte de Madelaine no puso fin al desencadenamiento en que consiste esta exigencia, la muerte de Charlotte tampoco lo hará.

Luego del encuentro con los policías, Pierre y Charlotte deciden tomar un taxi e ir al departamento en donde vivió Madelaine hasta su muerte. Bataille trae a este mundo ya turbio el fantasma de Madelaine. “La morte invitait la mourante: elle l’invitait dans la poussière accumulée”[426].

> Tu devrais me conduite au bordel. J’aurais voulu mourir dans un bordel. Je n’ai même plus la forcé d’enlever ma robe. Je veux bien aller chez ta mère, mais il faut inviter des amis. Y a-t-il à boire ?
> –Charlotte, lui dis-je, assez, nous avons été trop loin.
> Je me détournai, je pleurais[427].

Lo que *Mi madre* y *Charlotte d’Ingerville* dramatizan es la intensificación de esta travesía, a la cual Pierre y Charlotte, como así también Madelaine en su momento, son invitados. La ficción que ambas novelas representan es también una forma de invitación al lector, el medio de *comunicación* de una experiencia que nos muestra el extremo posible de lo humano.

[425] Idem.
[426] Ibidem, 32.
[427] Idem.

CUARTA PARTE
El acuerdo con la energía

I. La ficción

1

En su entrevista con Madelaine Chapsal, Bataille afirma que

> [l]'homme vit dans une sorte de complet divorce entre les idées qu'il professe et ce qu'il y a véritablement au fond de lui. Il faudrait arriver à *devenir le plus enragé possible en gardant une sorte de lucidité*. Tout ce à quoi l'homme peut prétendre c'est à se dire, tout au moins à un moment donné : eh bien ! je n'ai pas pu aller plus loin, et je ne suis pas sûr qu'un autre ira plus loin[428].

La divergencia a la que aquí Bataille hace referencia responde a lo que considera como *las dos partes heterogéneas* que determinan la existencia humana. Una *sensata*, asociada al mundo profano, a la razón y a la proyección del tiempo horizontal de los medios y los fines. Otra *soberana,* que se abre paso a partir del desorden de la primera y que tiene como cualidad particular *ocultarse* a nuestra conciencia, no por desconocida, sino por ininteligible. Esta oposición insalvable que determina el desgarramiento en que consiste la existencia humana es la que supone dentro del pensamiento batailleano un *doble problema*. Esto porque, por un lado, la conciencia quiere "extender su dominio a la violencia (quiere que deje de escapársele una parte tan considerable del hombre)"[429], mientras que, por el otro lado, la violencia, "más allá de sí misma, busca la conciencia (con el fin de que el goce que alcanza se refleje en ella, y sea así más intenso, más decisivo, más profundo)" [430]. El mutuo rechazo entre cada una de las partes es lo que hace imposible alcanzar una síntesis, un estado en donde la tensión entre ellas se resuelva en un tercer elemento armónico. Como señala Bataille, "al ser violentos, nos alejamos de la conciencia y, asimismo, esforzándonos por entender distintamente el sentido de nuestros

[428] Madeleine Chapsal, *Les écrivains en personne* (Paris: Union Générale d'Éditions, 1973), 29-30. Las cursivas son nuestras.
[429] Bataille, *El erotismo*, 199.
[430] Idem.

movimientos de violencia, nos alejamos de los extravíos y de los arrobamientos soberanos que produce[431].

Si el propósito de Bataille consiste en alcanzar una *consciencia de sí* que nos permita ver en qué consiste la existencia humana –sin que ello implique un rechazo ni un sacrificio de ninguna de sus dos partes inconciliables–, es preciso hablar por la violencia. Es acaso por esta razón que en *Las lágrimas de Eros*, publicado en 1961, nuestro autor afirma que el erotismo no puede revelarse enteramente sin la poesía. El erotismo, en tanto que experiencia humana mediada, se confundiría dentro del movimiento ciego de la sexualidad animal si no remitiera en algún punto al lenguaje o a la conciencia. Relacionada al erotismo, la poesía operaría como el reflejo de un proceso de descomposición del mundo, en la medida que la crisis del lenguaje en que ella consiste participa de la misma puesta en juego de los seres que se entregan a aquella experiencia. Para Bataille, "[l]a poesía lleva al mismo punto que todas las formas de erotismo: a la indistinción, a la confusión de objetos distintos"[432], pero por otros derroteros. Acercar la violencia y el lenguaje lo más posible es expandir el impacto del erotismo, sacarla del encierro de la comunidad aislada en el momento en que es comunicada. Teniendo todo esto a la vista, Bataille se pregunta de manera retórica, "¿acaso existe una verdadera diferencia entre la poesía y el erotismo, o entre el erotismo y el éxtasis?"[433]. Dentro del pensamiento batailleano poesía y erotismo no sólo comparten el mismo poder disruptivo, sino que se identifican.

A través de su obra, Bataille ha destacado que un acercamiento entre violencia y conciencia sólo podía ser posible siendo poseído por el sentimiento violento del que se quiere dar cuenta. *Conmovido*, es decir desde *dentro* de la experiencia. Por ello el ejercicio de escritura, visto de esta manera, no consiste en una mera descripción desde *fuera* –como haría Sartre al referirse a la *experiencia interior batailleana*–, puesto que al escribir desde el desgarramiento lo que ahí se expresa es la tensión misma, como si ésta fuera una suerte de sismógrafo que da cuenta de la crisis que ahí tiene lugar. En la medida que somos energía, y que ésta es tensión y dinámica en su forma más radical, en el ejercicio de escritura el ser de la experiencia se transformaría en una suerte de *médium* a través del cual el flujo cósmico de energía, que se detiene ahí por un instante, *se comunica*.

[431] Idem.
[432] Ibidem, 30.
[433] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 36.

Bataille reconoce en la experiencia del erotismo y, por tanto, de la poesía, la presencia de un impulso impersonal que se manifiesta y que no responde a ninguna voluntad, sino que sólo es expresión de la tensión en que consiste la energía que nos conforma y que nos trasciende. Dentro del pensamiento batailleano el ser humano deviene el punto en donde toda la dinámica del universo, toda su contradicción, su tensión, se suspende en un instante en que se vuelve consciente de sí misma.

2

Al tiempo que escribía, Bataille tenía que reconocer el despropósito de su empresa. El problema aquí era doble, pues, por un lado, hablar por la violencia supone la reducción de su movimiento a la forma de un objeto. Hablar por ella no es más que hablar de alguna *cosa*, de un objeto en crisis, pero un objeto finalmente. El erotismo, por el otro lado, en tanto que convulsión de la carne, "exige silencio, pide la ausencia del espíritu"[434]. Ésta es una *exigencia solar*, si se quiere, asociada al gasto, a la pérdida, al deseo de *ir más allá de los límites*, mientras que la *exigencia terrestre* sería aquella que lleva lo lleva a escribir, a guarda un poco de *lucidez* para hablar, pero para sacar un poco de rendimiento de aquella pausa.

Entre ambas exigencias, Bataille escribe. Al menos una de las convicciones que se encuentra detrás de esta decisión es que, a pesar de aquella impotencia, *algo* se comunica. Una suerte de pista, de huella o de detalle que permite *evocar* el mensaje, tal como se espera de la dramatización. Esto es lo que en *Mi madre* expresa Madelaine en la carta que dirige a su hijo, cuando señala,

> [a]l escribirte, *comprendo la impotencia de las palabras*, pero sé que a la larga, pese a su impotencia, llegarán a ti. Cuando lo hagan, adivinarás lo que no deja de extraviarme: extraviarme con los ojos en blanco. Lo que algunos insensatos dicen de Dios no es nada comparado con el aullido que tan loca verdad me obliga a emitir[435].

A pesar de la impotencia de las palabras, Bataille escribe. Tozudez que comparte con el Marqués de Sade, quien a los ojos de nuestro autor habría conseguido aproximar violencia y conciencia desde la soledad más radical. Para Bataille, lo que el autor de *Las 120*

[434] Bataille, *El erotismo*, 111.
[435] Bataille, *Mi madre,* 129.

jornadas de Sodoma expresa es el lenguaje de la víctima, de quien intenta rebelarse contra la injusticia de la que ha sido objeto. Y debe hacerlo, porque "[g]uardar silencio sería como aprobar la pena impuesta"[436]. Para Bataille, "[a]l rebelarse, [Sade] tenía que defenderse, o mejor atacar, llevando el combate al terreno del hombre moral, al que pertenece el lenguaje"[437]. En este sentido, el lenguaje juega a dos bandas, puesto que no sólo *fundamenta el castigo* cuando es ley, sino que también permite *poner en tela de juicio* ese fundamento[438] cuando es la expresión de un gesto de rebeldía. Por esta razón, desde su posición de víctima, era necesario *darle una voz a la violencia*.

Lo que nos interesa de todo esto es que Bataille utilizará aquella experiencia de injusticia y de soledad extremas para ilustrar la posición del sujeto moderno. Para nuestro autor, la modernidad ha reforzado la posición aislada del ser humano a través del desarrollo de la razón y del cálculo, lo que ha dado como resultado la pérdida de los *nudos sagrados* que hacían posible la experiencia colectiva de lo sagrado. Al desaparecer los grandes referentes que cumplían la función de *foyers d'énergie* de la comunidad, Bataille valorará en Sade no sólo el haber dado una voz a la violencia, sino también haber mostrado que aquello que nos permite *ir lo más lejos posible* se encuentra *dentro* de nosotros mismos. Es en este sentido que nuestro autor asociará la soberanía a una acción *volcada hacia adentro*, puesto que es precisamente dentro de nosotros en donde se encuentran las prohibiciones y las pasiones que hacen posible la transgresión. La prisión está *adentro*. Como señala Bataille,

> si hoy el hombre normal penetra profundamente en la conciencia de lo que significa, para él, la transgresión, es porque Sade preparó el camino. Ahora el hombre normal sabe que su conciencia tenía que abrirse a lo que más violentamente lo había sublevado: lo que más violentamente nos subleva, está dentro de nosotros[439].

Prescindiendo de los *nudos sagrados* concretos, de triste recuerdo para Occidente, Bataille identificará en el *desencadenamiento de las pasiones* que ponen en crisis nuestra existencia una vía para la búsqueda de la soberanía. Este desencadenamiento será

[436] Bataille, *El erotismo*, 196.
[437] Ibidem, 196.
[438] Idem.
[439] Ibidem, 203.

entendido como lo sagrado moderno[440], suerte de última esperanza que abre paso a la metamorfosis, es decir al anhelado y temido escape de la prisión.

3

Teniendo a la vista la posición de Sade, Bataille sostiene que el valor de su obra fue llevar la imaginación humana a sus límites. Esto porque fue capaz de comunicar, desde el aislamiento de su celda, una experiencia que "no tenemos *energía* para vivir nosotros mismos"[441]. La imaginación vino a suplir, por tanto, una falta de energía inherente al ser humano a través de una proyección que no suponía necesariamente un salto más allá de la realidad, una caída en la fantasía. Fundamentalmente porque, para Bataille, el espacio que Sade abre sería *nuestro*. La imaginación sadeana, señala, ha permitido hacer "retroceder los límites de lo posible"[442], a la vez que ha hecho posible revelar "la *verdad del desencadenamiento* en que el hombre, en el fondo, consiste"[443].

Sin embargo, para que este desencadenamiento sea posible era necesario administrar la energía. Para Sade, esto supuso, por un lado, administrar las relaciones que los sujetos establecían entre ellos, pues es en ellas en donde la energía es malgastada. Es precisamente esta administración de las relaciones lo que da su *naturaleza esencialmente sintagmática* al erotismo sadeano, tal como veíamos con Barthes. Pero supuso también, por el otro lado, la puesta en obra de aquello que Maurice Blanchot denominó un *espíritu de negación* que llevó al hombre soberano de Sade a una soledad soberana.

A partir de la década de 1950, la lectura que Bataille hace de la obra de Sade se apoya fundamentalmente en el análisis de Blanchot titulado *La raison de Sade*, publicado en 1949 en *Lautréamont et Sade*[444]. En *El erotismo*, nuestro autor señala que la lectura de Blanchot "responde fielmente al pensamiento fundamental de Sade"[445], lo que no hace sino reforzar lo establecido en *Histoire de l'érotisme*, en donde se puede leer, "[l]'étude qu'il [Blanchot] consacre à Sade diffère d'autres études analogues en ce qu'elle révèle la

[440] En 1947, en su conferencia "El mal en el platonismo y en el sadismo", nuestro autor sostiene que "[l]o sagrado […] podría sencillamente reducirse al desencadenamiento de la pasión. Y es evidente que el desencadenamiento de la pasión está en las antípodas de la razón". Bataille, *Religión Surrealista. Conferencias 1947-1948*, 25.
[441] Bataille, *El erotismo*, 123. Las cursivas son nuestras.
[442] Ibidem, 232.
[443] Bataille, *La literatura y el mal*, 104-105. Las cursivas son nuestras.
[444] *La raison de Sade* fue publicado por primera vez en octubre de1947 bajo el título *À la rencontre de Sade*, en la revista *Temps Modernes*, número 25.
[445] Bataille, *El erotismo*, 174.

pensée de Sade et la fait émerger d'une nuit si profonde que, sans doute, elle fut l'obscurité pour Sade lui-même"[446].

Escrita entre 1950 y 1951, *L'Histoire de l'érotisme* es considerada como la primera versión abandonada de *El erotismo*, que sería finalmente publicada, como señala Michel Surya, bajo una forma *retrabajada* y con el título cambiado, *significativamente atenuado*, *deshistorializado*[447]. Lo interesante de este proyecto es que habría sido concebido como una continuación de *La parte maldita*, proyecto que se enfocó, como hemos visto, en una comprensión de la economía desde la perspectiva del gasto. La continuidad entre ambas obras se puede apreciar sobre todo a partir de la revisión de las *Notas* incluidas en la edición de Gallimard, en donde fueron publicados los planes que Bataille ideó para organizar su contenido. En uno de elloss, el capítulo V es titulado precisamente *L'énergie*. Aquí, nuestro autor contempló desarrollar dos puntos, *Sade et la bauté* y *Sade et Pétrarque*. En otro de los planes, el mismo capítulo es titulado *L'érotisme et le travail*. En este caso, Bataille consideró desarrollar *La théorie de l'énergie de Blanchot (et la raison)*, señalando al pie que el apartado hacía alusión al análisis realizado por el autor en *La raison de Sade*, al que ya hemos hecho referencia.

L'Histoire de l'érotisme y *El erotismo* son una continuación de las reflexiones de Bataille en torno a la energía, aun cuando el paso de uno a otro no se reduzca sólo a una *deshistorialización*, como señala Surya, sino también a una atenuación de la presencia de la noción misma de energía. Si en un primer momento esta noción tuvo un lugar central, esta preponderancia desaparecerá en *El erotismo*. Esta es una de las mayores diferencias entre la *primera versión abandona* y la versión definitiva de dicho proyecto, la que podría estar justificada por la distancia temporal que las separaba de *La parte maldita*. Sin embargo, esto no quiere decir que el interés de Bataille por la energía desaparezca a partir de la década de 1950. Por el contrario, dicha noción reaparecerá metamorfoseada bajo la forma del *desencadenamiento de las pasiones* y el *movimiento de la vida*, que es la forma final que adoptará el *movimiento cósmico de energía* dentro del pensamiento batailleano.

De acuerdo a Cédric Mong-Hy, en aquel entonces la noción de energía *ya estaba instalada y dominada* dentro del pensamiento batailleano, de tal manera que, a partir de

[446] Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 225. Con esto a la vista, lo que nos interesa destacar no es tanto el pensamiento de Sade como la lectura de Blanchot y las precisiones que aporta Bataille a su análisis. Esto quiero decir que nuestro propósito no consiste en proponer un nuevo análisis de la obra de Sade.
[447] Surya, *Georges Bataille, la muerte obra*, 547.

ahí, "Bataille se interesará más bien a sus variantes en los campos paleo-antropológicos y antropológicos. La energía devendrá entonces trabajo, juego, magia, arte, erotismo: ella devendrá sociogénesis"[448]. Como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, para Bataille, esta sociogénesis comprendía también el terreno de la literatura. Ya en *Sobre Nietzsche*, nuestro autor sostiene, "[l]a literatura (la ficción) ha sustituido a lo que precedentemente fue la vida espiritual, la poesía (el desorden de las *palabras*) a los estados de trance *reales*"[449]. Y en *La literatura y el mal*, publicado en 1957, volverá sobre esta misma idea, señalando que *la literatura es comunicación*[450].

Lo que nos interesa por ahora es el modo en que esa energía, ya instalada y dominada dentro del pensamiento batailleano, se manifiesta a través de la ficción, es decir a partir de la proyección de la imaginación. Aun cuando esto pueda ser identificado desde los primeros escritos de nuestro autor, como hemos visto a lo largo de este trabajo, las referencias a la obra de Sade nos parecen útiles por dos razones. Primero, porque ahí Bataille reconoció el esfuerzo de quien intentó *ir lo más lejos posible*, aunque haya sido sobre la base de un desconocimiento de la transgresión, que es precisamente lo que hace del desencadenamiento de la violencia algo *humano.* Esto es lo que abre el problema de *lo inhumano* que constituye el límite que el propio Bataille se impone en su búsqueda por la soberanía, lo que lo llevará a tomar distancia de la soberanía sadeana. Segundo, porque guarda relación con lo que Blanchot denomina la *teoría de la energía* de Sade, la cual estaría directamente relacionada a una negación radical de los vínculos sociales operada a partir de despliegue del *espíritu de destrucción* y encarnada por el hombre soberano sadeano. Lo central, para nosotros, es que, a partir de estos dos aspectos es posible identificar de mejor manera el límite que Bataille se impone en el desencadenamiento de la violencia.

4

En su análisis de la obra de Sade, Blanchot sostiene que aquello que daría a su obra su cohesión interna es la puesta en obra de un *espíritu de destrucción*. A partir de él, se conformaría una *filosofía del interés* basada en un *egoísmo integral*[451] que profesa que,

[448] Cédric Mong-Hy. *Entrevista a Cédric Mong-Hy*, entrevistado por el autor durante los meses de julio y agosto, 2020. Documento inédito.
[449] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 25.
[450] Bataille, *La literatura y el mal*, 22.
[451] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 19.

> [c]ada quien debe hacer lo que le plazca, nadie tiene otra ley que su placer. Este moral está fundada sobre le hecho primero de la soledad absoluta. Sade lo ha dicho y repetido en todas las formas: la naturaleza nos hace nacer solos, no existe ninguna especie de relación entre un hombre y otro[452].

La primera forma que adopta el *espíritu de destrucción* son los *hombres poderosos*. De acuerdo a lo que señala Blanchot, para Sade, la humanidad se compone sólo de una pequeña cantidad de este tipo de hombres, los cuales se diferencian de la gran masa porque han tenido "la energía de elevarse por encima de los prejuicios, […] se sienten dignos de la naturaleza por las diferencias que ha puesto en ellos, y […] buscan la satisfacción por todos los medios"[453]. Blanchot critica a Sade la naturalización del poder de los hombres soberanos, señalando que la diferencia no sería resultado de un pretendido don de la Naturaleza, sino que respondería, más bien, a circunstancias históricas. Pese a ello, señala que dentro del pensamiento sadiano *tener la energía para elevarse* y diferenciarse de la gran masa depende, necesariamente, de "una decisión y una conquista, [y] que sólo es poderoso quien puede lograrlo por medio de su energía"[454]. En este sentido, para Blanchot, será sólo a partir de una mezcla de *don* y *conquista* que el *espíritu de destrucción* podrá situarse, por medio de una *administración de su propia energía*, por sobre la masa en pos de una pretendida soberanía.

A este respecto, Bataille remarca que, en este posicionamiento jerarquizado de los *hombres poderosos* de Sade, estos son conducidos a un *aislamiento moral* que

> significa la abolición de los frenos: proporciona el significado profundo del gasto. Quien admite el valor del otro se limita necesariamente. El respeto por el otro le obnubila y le impide comprender el alcance de la única aspiración no subordinada al deseo de incrementar recursos morales o materiales. La ceguera debida al respeto es común: solemos contentamos con rápidas incursiones en el mundo de las verdades sexuales, seguidas, el resto del tiempo, por la abierta denegación de esas verdades. La solidaridad hacia todos los demás impide que el hombre tenga una actitud soberana[455].

[452] Idem.
[453] Ibidem, 21.
[454] Ibidem, 22.
[455] Bataille, *El erotismo*, 176-177.

Sin embargo, a pesar de haber establecido un primer distanciamiento, el *espíritu de destrucción* encarnado por los *hombres poderosos* enfrentará un primer obstáculo. Esto en la medida que, en su intento por satisfacer sus deseos por todos los medios, el *ser todopoderoso* deberá reconocer la *necesidad del otro*. Como señala Blanchot,

> [d]esde el momento en que 'ser amo de mí' significa 'ser amo de los demás'; desde el momento en que mi independencia no proviene de mi autonomía, sino de la dependencia de los otros hacía mí, es claro que permanezco ligado a los otros y que tengo necesidad de ellos, aunque sea para reducirlos a la nada[456].

Aun cuando su posicionamiento jerarquizado lo lleve a negar el pacto social que lo vincula al resto de la humanidad, que es precisamente lo que conforma el aislamiento moral al que alude Bataille, el ser poderoso depende del otro en la medida que éste hace posible la satisfacción de su deseo. En este caso, el problema que enfrentan los *hombres poderosos* de Sade no está relacionado con la misma dificultad que enfrenta el Amo para Hegel. De lo que se trata aquí no es de la necesidad del otro con vistas a un reconocimiento, como sucede en la dialéctica entre el Amo y el Esclavo. Para Sade, *el otro* aparece sólo como un *medio* que hace posible la satisfacción del deseo y que, en último término, no sólo no será reconocido como un igual, sino que ni siquiera conservará la *dignidad ontológica*[457] de una cosa. La diferencia con respecto al caso hegeliano se vuelve más patente cuando Sade no sólo reduce al otro a la forma de un medio, sino que lo diluye dentro de un conteo. Esto es lo que Blanchot llama la *solución del gran número*, que consiste en una suerte de cambio de perspectiva desde una mirada cualitativa a otra cuantitativa, lo que permitiría superar la dificultad de la dependencia del otro. Al respecto, Blanchot señala que el *personaje de ensueño* que es el libertino sadiano,

> inmolando a su víctima no resiente sino la necesidad de sacrificar a otras miles, parece extrañamente libre de toda unión con ella. A sus ojos, ella no existe en sí misma, no es un ser distinto, sino un simple elemento, indefiniblemente sustituible, en una inmensa ecuación erótica"[458].

[456] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 37.
[457] Aludo a la expresión que hizo célebre el profesor chileno Rolando Salinas en la Universidad Alberto Hurtado.
[458] Ibidem, 39.

De acuerdo a Blanchot, la reducción de la víctima a una forma vacía ocurrirá incluso antes del encuentro que el libertino tiene con ella. Reducido a nada, el rostro del individuo particular desaparece, confundiéndose dentro de un dato, de un número que da cuenta de una masa disponible. Esto quiere decir, por un lado, que *todos los hombres son iguales*, pero en el sentido "que ninguna criatura vale más que otra y por lo mismo, todas son intercambiables, ninguna tiene sino la significación de una unidad en un recuento infinito"[459]. Por el otro lado, esto significa también que el *mundo sádico*, cuyo centro no es otro que la *exigencia de la soberanía*[460], se afirma por una *inmensa negación* que sólo puede ser realizada a la escala de los grandes números y, puesto "que ningún caso particular puede satisfacer [esa exigencia], está esencialmente destinada a superar el plano de la existencia humana"[461].

Como veíamos anteriormente, Bachelard destaca no sólo la dependencia de Sade con respecto al objeto, sino que habla también de un *retardarse ante el objeto*[462]. Para Bachelard, es precisamente la identificación del objeto y la posibilidad de establecer una *pausa* dentro del movimiento de energía agresiva lo que da su carácter humano a la obra de Sade. Esto a diferencia de lo que ocurre con Lautréamont, para quien todo es inmediatez, metamorfosis inmediata desde el deseo a la violencia animal. De ahí su carácter inhumano. Blanchot, en cambio, sostiene que la *originalidad* de Sade se encuentra en la pretensión de alcanzar la *soberanía del hombre* a partir de una mediación que adopta la forma de "un poder trascendente de negación, poder que no depende en nada de los objetos que destruye; que, al destruirlos, no presupone siguiera su existencia anterior, pues ya desde antes son considerados nulos"[463].

En este sentido, la lectura de Blanchot se acerca a lo dicho por Agamben respecto al sacrificio *nazi* y a la *reducción* de la figura del judío, del gitano, del homosexual. Es decir, la reducción a la forma de un *objeto nulo*. Para el filósofo italiano, en el caso del nazismo no hay verdaderamente un sacrificio porque aquello que se destruye no es sino una *vida nuda*. De esta manera, la *solución del gran número* de Sade no está lejos de la idea de la *solución final*, entendida como una solución *a gran escala*. En el caso de Bataille, el *otro* no sería reducido a la forma *nula* de las víctimas de Sade en el sentido que el cuerpo no

[459] Idem.
[460] Ibidem, 41.
[461] Idem.
[462] Bachelard, *Lautréamont*, 14.
[463] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 44.

desaparece en una violencia a gran escala. Sin embargo, en tanto que el cuerpo se confunde dentro de un movimiento cósmico, aquel se diluye y desaparece en tanto que individualidad. Asimismo, como veíamos con Bourgon, en tanto que, para nuestro autor, *que sea un cuerpo sufriendo es suficiente*, el sujeto singular desaparece como persona puesto que es precisamente la *personalidad* lo que debe morir en el desencadenamiento de la violencia. A diferencia de Sade, Bataille no puede prescindir del otro, puesto que es necesario en tanto que obstáculo donde la violencia, que alcanzará a la víctima y al victimario, existe. Como veremos más adelante, es precisamente sobre la base de esta ambigüedad frente a la posición con respecto al otro que Bataille tomará distancia del pensamiento sadeano, reconiendo en la obra del autor un carácter *inhumano* que definirá un límite que franqueará en el espacio espacio imposible de la literatura.

5

Luego de haber reducido la humanidad a la forma de un *gran número*, lo que Sade llevará a cabo, señala Blanchot, es conducir su *inmensa negación* a Dios y a la Naturaleza. Lo que el movimiento de la negación volvió evidente es que el *espíritu de la destrucción* estaba *destinado a superar el plano de la existencia humana.* Esto porque un ser soberano sometido a Dios no tenía sentido. Es por ello que es contra dicha figura que aquel espíritu dirigirá su negación, todo con el propósito de recuperar aquello que el propio ser humano le había cedido. Como señala Blanchot, la exigencia de soberanía impone al hombre integral el *deber de recuperar* ese poder soberano para sí mismo en nombre de los hombres y sobre los hombres, el derecho soberano que éstos han reconocido en Dios"[464]. Es así que el criminal alcanza la estatura de Dios, agrega el autor, pues "cuando mata, es Dios sobre la tierra" [465]. De esta manera, vuelto *Dios*, el *espíritu de la destrucción* que el criminal representa se puede entregar a una negación que encontrará su sentido ya no sólo en *aplastar a los hombres*, sino en la *aniquilar la creación* [466].

Sin embargo, a la altura de Dios, el hombre soberano de Sade alcanzará también su límite. Dios se disuelve tal como lo hizo el ser humano a los ojos del criminal, pero no por tratarse de una figura *nula* reducida dentro de un *gran número*, sino por tratarse de un ser inexistente creado por un *ser descarriado* que, sintiéndose nada, encontró valor en su ser superior que él mismo creó. "La idea de Dios es el único mal que no puedo perdonar al

[464] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 45.
[465] Idem.
[466] Ibidem, 46.

hombre"[467], afirmó Sade. Es por esta razón que el *espíritu de la destrucción* no se detuvo en ese obstáculo que, realmente, no existía. Y aún cuando aquella idea haya podido ser hipostasiada, lo que señala Blanchot es que, en Sade, el "odio es demasiado grande para que le importe algún objeto"[468]. En este sentido, lo único que quedaba, después de la muerte de Dios, lo único *real*, era el odio mismo que operaba como una fuerza desencadenada, como un motor del *espíritu de la destrucción* y que, en este punto, será identificado con el movimiento de la naturaleza.

En nombre de la Naturaleza, afirma Blanchot, Sade

> ha conducido su lucha contra Dios y contra todo lo que Dios representa, en particular la moral. […] Esta naturaleza es en principio para él la vida universal […] los instintos inmorales son buenos, puesto que son hechos naturales y que la primera y la última instancia, es la naturaleza. Dicho de otra manera, no hay moral, es el reino del hecho[469].

Desde el reino de la moral al reino de los hechos. Sade identifica el movimiento de la Naturaleza con el crimen, siendo su principal argumento, señala Blanchot, que "el crimen está más de acuerdo con el espíritu de la naturaleza, porque es movimiento, es decir vida; la naturaleza que quiere crear, dice, tiene necesidad del crimen que destruye"[470]. En el caso de Bataille, esta identificación no aplicaría, principalmente porque *estar de acuerdo con el espíritu de la naturaleza* existe la mediación. Toda forma de apropiación del gesto solar, como hemos visto, que es en lo que consiste en su sentido más profundo aquel acuerdo, implica la angustia, la observación de los interdictos que regulan la relación entre la humanidad y la violencia. Para Blanchot, en Sade la identificación entre el crimen y el movimiento de la naturaleza se transforma en un problema en la medida que no existiría, finalmente, una mediación, un límite, por tanto, entre ambos que permita distinguirlos. El crimen sería naturalizado y la acción misma dejaría de ser entendida como una *negación* que va tras la búsqueda de la soberanía. Como precisa Blanchot,

> [s]i el crimen es el espíritu de la naturaleza, no hay crimen contra natura y en consecuencia, no hay crimen posible […] negar la posibilidad del crimen le

[467] Citado en Ibidem, 45.
[468] Ibidem, 48.
[469] Ibidem, 50.
[470] Idem.

> permite negar la moral, Dios y todos los valores humanos, pero negar el crimen es también renunciar al espíritu de negación, admitir que éste podría suprimirse a sí mismo. Conclusión contra la cual se levanta con energía y que lo conduce poco a poco a retirarle toda su realidad a la naturaleza"[471].

Habiendo dejado atrás al ser humano, a Dios y a la Naturaleza, la negación sitúa al hombre soberano de Sade en un aislamiento radical. Esto podría llevar a creer que todo el despliegue del *espíritu de la destrucción* no hizo más que terminar en *la simple nada*, en la medida que ya no había nada más que negar, que destruir. Sin embargo, Blanchot señala que éste no era el objetivo de Sade, sino la búsqueda de la "soberanía a través del espíritu de negación llevado a su punto extremo"[472]. Si el hombre soberano encarna una negación radical, el problema es que era necesario conservar tanto al sujeto de la acción, como a su objeto. El *otro* que debía ser negado –Dios, la Naturaleza, la humanidad– es necesario porque el sujeto solo dentro de toda esta dinámica negatriz no tiene sentido.

Por esta razón, al final de todo su recorrido, el *espíritu de la destrucción* debía encontrarse necesariamente frente a algo. Y lo que encontró no fue otra cosa que a sí mismo. Como señala Blanchot, "[h]abiendo partido del hombre, henos aquí vueltos al hombre. Sólo que éste lleva ahora un nuevo nombre: se llama el Único, el hombre único en su género"[473]. La particularidad de este retorno es que, a partir de él, Sade centrará su atención en la energía y en su desencadenamiento, el cual arrastrará consigo al *hombre único*. Si la experiencia interior, para Bataille, debía necesariamente expiarse, será a través de la energía, del fuego purificador del Sol, que Sade expiará el mal asociado a su negación radical. Expiación que no se entiende como un retorno al *bien*, sino como un sacrificio del sujeto que podría haber obtenido de aquella negación un beneficio. A este respecto, se podría afirmar que de lo que se trata, finalmente, es de *estar de acuerdo con el espíritu de la energía*. En esto consiste su deslizamiento desde el terreno de la moral al de los hechos.

[471] Ibidem, 52.
[472] Ibidem, 53.
[473] Idem.

II. Acuerdo con el espíritu de la energía

1

Como hemos indicado anteriormente, todo el sistema de Sade se erige en la soledad de la prisión. Su imaginación le ofreció escenas en donde se llevaba a cabo una *negación inmensa* que tenía como propósito una soberanía inalcanzable en esas condiciones, pero que se volvía accesible en el *espacio imposible* de la literatura. Si bien la prisión, el aislamiento interminable fueron un obstáculo para la experiencia soberana, a través de la imaginación Sade hizo del problema una virtud. Como veíamos anteriormente, lo que critica Bataille a Freud es creer que la prohibición surge sólo como una imposición, como un límite al deseo, en circunstancias que el límite es también capaz de despertarlo. Sade habría visto los límites que se le imponían desde la misma perspectiva, pues mientras más radicales estos fueran, más fuerte sería el deseo de *ir lo más lejos posible*.

Para Blanchot, lo que Sade llevó a cabo a través de sus obras fue una *negación radical* a través de la cual deslizó a sus personajes a una situación análoga a la que él padecía en prisión. Si los límites de la prisión permitieron la proyección de su imaginación como manifestación de un desencadenamiento de energía, Sade sometió a sus personajes a un aislamiento análogo con el fin de *despertar* en ellos un deseo que se desencadenara en esa realidad imaginada. Así, es posible identificar dos niveles de realidad diferentes. Por un lado, la realidad de Sade que, encerrado en su celda, se proyecta hacia el espacio en donde se realiza su *sueño erótico* y, por el otro, la realidad de sus personajes, cuyos deseos son realizados y vividos dentro de esa realidad. Para el autor, el sueño de Sade consiste en

> proyectar sobre unos personajes que no sueñan sino que actúan realmente, el movimiento ideal de sus placeres: el erotismo de Sade es un erotismo de sueño, puesto que no se realiza la mayor parte del tiempo sino en la ficción; pero en la medida en que ese erotismo es soñado, en la misma medida exige una ficción en la cual el sueño sea desterrado o la orgía sea realizada o vivida[474].

Para Bataille, esta división no es radical. La ficción en tanto que espacio imaginario nos presenta una realidad que es también la nuestra. Aun cuando la soberanía de los

[474] Ibidem, 43.

personajes de Sade sea sólo *ficticia* –en la medida que sólo tiene lugar dentro de una obra de ficción–, nuestro autor reconocerá que, en *el mundo de la soberanía destituida*, que es el mundo moderno y el de Sade, "sólo la imaginación dispone de momentos soberanos"[475]. Es por esta razón, sostiene, que "el dominio del erotismo es también imaginario"[476].

Bataille sostiene que la obra de Sade nos expone a aquello que no tenemos la energía para vivir nosotros mismos, lo que quiere decir que ese espacio es inaccesible en la vida real, tal como lo fue para Sade. Es por ello que Blanchot afirma que Sade *exaltó lo imaginario*, precisamente "porque sabe muy bien que el fundamento de tantos crímenes imperfectos es un crimen imposible"[477]. El comportamiento soberano exige una cantidad de energía que no tenemos, una negación radical a la cual no podemos entregarnos. Sin embargo, el espacio imaginario es también nuestro, y los personajes ahí presentados son nuestros semejantes. Seres solares, de cuya violencia podemos participar en la medida que nos alcanza, por contagio, a través de la lectura. Para Bataille, el terreno de *lo imaginario* es un reducto de la soberanía. Esto en la medida que la imaginación, bajo la forma de *descargas intelectuales* que continúan y participan del flujo cósmico de energía, es capaz de crear imágenes que poseen la misma fuerza de choque que cualquier *imagen del destino*, la misma capacidad de punzarnos, de obligarnos a *ir lo más lejos posible* y de contagiar a otros.

2

Lo que le interesa a Bataille, y en donde centra Blanchot su análisis de Sade, es que la soberanía ficticia depende, como ya adelantábamos, de una administración de la energía disponible, comúnmente desperdiciada en las relaciones que el ser humano establece con los demás. A través de la puesta en obra de una negación radical, Sade imaginó a sus personajes desligados de todo vínculo con el propósito de recuperar la energía y comprimirla. De esta manera, el límite, la soledad, detuvieron el gasto con el propóstio de aumentar la tensión del sistema.

[475] Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, 113.
[476] Ídem.
[477] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 43.

Para llevar esto a cabo, Sade ha imaginado, señala Blanchot,

> tomándolo del vocabulario de su tiempo, un principio que por su ambigüedad, representa una decisión muy ingeniosa. Este principio es la energía. La energía es, en efecto, una noción muy equívoca. Es a la vez reserva y gasto de fuerza, afirmación, que no se realiza sino a través de la negación, fuerza que es destructiva. Además, es hecho y ley, dato y valor"[478].

Esto remite a lo expuesto en el segundo capítulo de este trabajo. Como hemos señalado, la energía es un concepto equívoco en la medida que se encuentra en *potencia*, bajo la forma de recursos disponibles para el uso, y en *acto*, como sucede con la *energía calórica* que es energía liberada. Como veíamos con Lupasco, la energía es tensión, variación entre potencialidad y actualidad, lo que se reconoce tanto en el mundo vital (u orgánico), el mundo macroscópico (o inorgánico) y el mundo microscópico. Es por ello que su lógica es contradictoria, pura tensión. Desde esta misma perspectiva, la energía es también materia, metamorfosis de formas y de tipos de energía, nobles e innobles. Además, para Bataille, la energía no se reduce a lo que la ciencia tenga que decir respecto a ella, sino que es también *mana*, es decir una fuerza que se manifiesta a través de los elementos sagrados. Todos estos escorzos se encuentran presentes, como hemos visto, dentro del pensamiento batailleano, los cuales hemos organizado en torno a la noción de *energía dual*. Considerando todos estos aspectos, tiene sentido que Sade, como también Bataille, haya centrado su atención en la energía, puesto que lo equívoco, lo ambiguo, es esquivo a cualquier forma de reducción, de servidumbre, de reposo. Se mantiene como tensión.

El razonamiento de Sade en torno a la administración de la energía, afirma Blanchot, es el siguiente,

> el individuo actual representa una cierta cantidad de fuerza; la mayor parte del tiempo dispersa sus fuerzas alienándolas en beneficio de los simulacros que se llaman los otros, Dios, el ideal; por esta dispersión, comete el error de agotar sus posibilidades desperdiciándolas, pero aún más de fundar su conducta sobre la debilidad, pues si se gasta por los demás, es porque cree en la necesidad de apoyarse sobre ellos. Desfallecimiento fatal: se debilita gastando sus fuerzas

[478] Ibidem, 54.

> vanamente y él gasta sus fuerzas porque se cree débil. Pero el hombre verdadero sabe que está solo y lo acepta; todo lo que en él, herencia de 17 siglos de cobardía, se relaciona con otros, lo niega; por ejemplo, la piedad, la gratitud, el amor, son sentimientos que él se propone destruir; al destruirlos, recupera toda la fuerza que le hubiera sido necesario consagrar a esos impulsos debilitantes y, lo que es más importante, saca de ese trabajo de destrucción el comienzo de una verdadera energía[479].

Para Blanchot, el recurso de la energía ofrece dos ventajas a Sade. La primera es que le permite prescindir de la noción de deseo que "niega la soledad y conduce a un peligroso reconocimiento del mundo ajeno"[480]. Si lo que está a la base del movimiento del *espíritu de la destrucción* es la búsqueda de la soberanía, la noción de deseo era claramente contraproducente y demasiado anclada a la animalidad y, por tanto, a la Naturaleza que ya había sido negada. Por esta razón, señala Blanchot, Sade habría recurrido a la energía porque, aun cuando se podía establecer una relación que *podría parecer de poder*, que es lo que se puede entender a partir de jerarquía que se estable entre el hombre soberano y el hombre normal, no existe nada en esa relación que pueda ser reconocido como un valor o como una ganancia.

La segunda ventaja, y que guarda relación con el primera, es que la energía "asigna al hombre un porvenir, sin imponerle el reconocimiento de ninguna noción ideal. He aquí uno de los mayores méritos de Sade"[481], agrega Blanchot. Complementando lo dicho anteriormente, la noción de energía se presenta como una fuerza impersonal que no es manifestación de un deseo individual, de una voluntad específica, de tal manera que de su movimiento "[n]inguna conducta sale privilegiada de esto: podemos escoger hacer lo que sea; lo que importa es que al hacerlo seamos capaces de hacer coincidir la mayor destrucción con la mayor afirmación" [482] . En este sentido, como señalábamos anteriormente, la soberanía es considerada no en términos de jerarquías, que sólo son posibles a partir de una consideración de los demás, sino en términos de intensidad, lo que acerca la teoría de la energía de Sade a la lógica de la *economía general* (volveremos sobre esto).

[479] Ibidem, 57.
[480] Ibidem, 54.
[481] Ibidem, 54.
[482] Ibidem, 55.

Para Blanchot, el principio sadiano que está de fondo es "[t]odo es bueno cuando es excesivo"[483]. El problema de este principio es su incertidumbre, pero esto es también su virtud, puesto que reflejaría la intención de Sade de no fundar "la soberanía del hombre sobre la soberanía de nociones que le serían superiores"[484]. De alguna manera, como veíamos a propósito de la *imagen del destino*, aquello que pone en juego al sujeto y permite un desencadenamiento de energía es una figura incierta, no definida, en tanto que es a la vez lo más íntimo como lo más universal. Por ello, la puesta a prueba de su soberanía no remite a ningún elemento general, concreto, al modo de un Führer, sino sólo en función de *la fuerza* que posee y que le permite ir más allá del límite que se le impone. Por esta razón, afirma Blanchot, en Sade "[n]o es de acuerdo con la mayor o menor virtud o vicio como los seres son desgraciados o felices, sino de acuerdo con la energía de la cual dan prueba"[485]. En Sade, esto es lo que hace posible la noción de *energía* –y no la de deseo–, puesto que la fuerza que ella desencadena no se reduciría a la voluntad del sujeto, sino que participaría de un movimiento que lo trasciende y que es precisamente lo que ha conducido al *espíritu de la destrucción* a una negación inmensa.

Es precisamente por la ambigüedad de la energía que el *espíritu de la destrucción*, en su intento por acceder a la soberanía, alcanzará un estado paradójico. Como señala Blanchot,

> la perfecta soberanía del hombre enérgico, tal y como éste la conquista identificándose con el espíritu de negación, es un estado paradójico. El hombre integral, que se afirma completamente, es insensible. Ha comenzado por destruirse él mismo, en tanto que hombre, después en tanto que Dios, después en tanto que naturaleza, y así se ha convertido en el único. Ahora todo lo puede, pues la negación en él ha acabo con todo[486].

La negación final que lleva a cabo el *espíritu de la destrucción* no consiste en una negación de sí en tanto que ser humano, sino en una negación del *deseo* y de los vínculos. De acuerdo a lo que señala Blanchot, la energía que pasa por las manos del *hombre verdadero* exige una *mediación* a través de un momento de *insensibilidad*. Si en su identificación con la naturaleza Sade vio el problema, como señalábamos anteriormente, de no tener un mediador para la acción del hombre poderoso, en este punto, señala

[483] Ibidem, 54.
[484] Ibidem, 54-55.
[485] Ibidem, 55.
[486] Ibidem, 56.

Blanchot, "Sade lo exige: para que la pasión se convierta en energía, es necesario que esté comprimida, es necesario que se *mediatice* pasando por un momento necesario de insensibilidad"[487]. Lo *insensible* no quiere decir desligado de toda forma de materialidad, sino desligado de *los otros*, de todos aquellos vínculos sociales que lo atan a los demás a partir de la negación del propio deseo que *rechaza la soledad y conduce a un peligroso reconocimiento del mundo ajeno*. Es en este sentido que Blanchot llamará al último avatar del *espíritu de destrucción* el *hombre energético*, puesto que, al negar el deseo, éste se vuelve *energía*. Es decir, acción innoble sin finalidad – una acción equívoca, por tanto–, sin otro fin que su puro exceso, que no es nada sino el impulso brutal de *ir lo más allá posible*. Blanchot llamará a esto *apatía*, "el *espíritu de negación* aplicado al hombre que ha decidido ser soberano. Es, de alguna manera, la causa o el principio de la energía"[488].

3

Para Bataille, la negación en Sade tiene dos aspectos. El primero de ellos, como ya veíamos con Blanchot, es el hecho que excede los límites de la experiencia humana. Como señala Bataille, "les effets envisagés excèdent de toute façon le plan humain ; cette sorte d'achèvement n'a jamais été conçu que sous une forme mythique, qui le situe sinon hors du monde, du moins *dans le domaine du rêve*"[489]. En este sentido, teniendo a la vista esta negación radical del otro que hace posible el *aislamiento moral* del hombre soberano de Sade, que tiene lugar precisamente en el dominio del sueño, Bataille afirmará que su sistema es un *pensamiento artificial*, puesto que aquello que soslaya no es otra cosa que

> la estructura de hecho de todo hombre real, que no sería concebible si lo aisláramos de los vínculos que otros trabaron con él y que él mismo trabó con otros. Jamás la independencia de un hombre dejó de ser algo más que un límite puesto a la interdependencia, sin la cual no habría lugar para vida humana alguna[490].

El *dominio del sueño* se confunde con la realidad, de la misma manera en que ésta lo hará con la ficción de la literatura. Como si su función consistiera en dar cuenta de aquello que hemos entendido como el *sueño de la realidad*. Por ello, en la obra de Sade, lo que

[487] Ibidem, 57-58. Las cursivas son nuestras.
[488] Ibidem, 56-57.
[489] Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 177.
[490] Bataille, *El erotismo*, 174.

Bataille rechaza es la inviabilidad de una vida completamente autosuficiente, y no tanto el carácter onírico o ficticio de la soberanía.

El segundo aspecto que Bataille identifica en la negación de Sade es que ésta no consiste en un gesto dialéctico. La *inmensa negación* no se debería entender, por tanto, en términos dialécticos hegelianos, sino más bien desde una *negatividad sin reserva*. En este sentido, afirma nuestro autor, "ce qui est ici nié ne l'est pas au profit de quelque affirmation transcendante"[491]. De esta manera, se niega toda forma de justificación (de la negación), y toda forma de reposo, no sólo porque la negación *no* alcanza su fin en una gran y última negación, sino también porque lo que tiene en mente Sade no es detener el movimiento sino acelerarlo. Para nuestro autor, "[c]'est que l'idée de Dieu fut un repos, un temps d'arrêt dans le mouvement vertigineux que nous suivons. Tandis que la négation de Sade signifie la force qu'un homme aurait non d'arrêter, mais d'accélérer ce mouvement"[492].

Bataille resume estos dos aspectos de la negación sadiana señalando que "[l]e système de Sade à cet égard n'est que la forme conséquente, et la plus dispendieuse, de l'activité érotique. L'isolement moral signifie la levée des freins et d'ailleurs il donne seul le sens profond de la dépense"[493]. De esta manera, Bataille incorpora a Sade dentro su *economía general*, es decir dentro del juego de gastos que tienen lugar dentro del universo, puesto que todo el *erotismo de Sade* responde, a sus ojos, "à la volonté que l'homme a de se fondre dans l'univers"[494]. Desde esta perspectiva, Bataille relaciona el *gasto* propio de la economía con la negación que se pone en juego en la experiencia del *erotismo*, que es lo que hace de *L'Histoire de l'érotisme* el punto de transición entre aquello que es desarrollado en *La parte maldita* y en *El erotismo*. En las palabras de Bataille, *la esencia del mundo erótico* "n'est pas seulement la dépense d'énergie, mais la négation poussée à l'extrême ; ou, si l'on veut, *la dépense d'énergie est elle-même nécessairement cette négation. Sade appelle 'apathie' ce moment suprême*"[495].

4

Para Blanchot, la apatía comprende dos momentos que son complementarios. Por un lado, la *negación de los vínculos* que nos atan a los otros y, por el otro lado, la aceptación de la

[491] Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 177.
[492] Ibidem, 178.
[493] Ibidem, 173.
[494] Ibidem, 164.
[495] Ibidem, 174. Las cursivas son nuestras.

soledad. Para Blanchot, el hombre verdadero es aquel que ha aceptado la soledad, pero sólo a partir de una *negación* de los diecisiete siglos de cobardía que se encuentran en él. La soledad, aquello que Bataille entiende como "*la nada del ser* encerrado en sí mismo"[496], es rehuida por ser temida, porque, como señala Bataille, *el aislamiento moral significa la abolición de los frenos*, mientras que el respeto y la solidaridad frente a los otros no sería más que un obstáculo, un freno que impide que el hombre tenga una actitud soberana. Es sólo en la medida que esta soledad nos enfrenta a lo peor, que no es otra cosa que al desencadenamiento de lo que somos, que es temida. Y es precisamente el temor lo que el hombre verdadero debe negar.

Lo que nos interesa de la *aceptación de la soledad* dentro del marco de la negación sadiana es que ella plantea el problema de *lo inhumano*, que es uno de los aspectos en que Bataille toma distancia con respecto al pensamiento de Sade. Lo que la apatía supone en el terreno del erotismo es la *negación* del respeto por el otro, lo que ya se encuentra explícito en la consideración de los demás como objetos *nulos* por parte de los personajes de Sade. Lo que Bataille valora de esta reducción es que, a través de ella, habría sido revelado el *último dominio* del erotismo, que es el que le daría su verdad. En *L'Histoire de l'érotisme*, Bataille sostiene,

> [i]l est certain que la voie de l'amour individuel nous engage à nous borner non seulement à ces possibilités qui réservent l'intérêt du partenaire, mais à celles que le partenaire lui-même peut supporter. De cette opposition, il ressort que la négation des partenaires ouvre à l'érotisme un dernier domaine. Ce domaine fut d'abord difficile d'accès, quand l'accord du partenaire semblait au contraire un moyen d'atteindre une intensité accrue. Il est certainement inhumain, tournant le dos à cet accord, de chercher dans l'indifférence de nouvelles formes de ruine, qui redoublent la transgression, par delà la complicité, par l'audace qui grandit dans la cruauté et le crime.
>
> Les *œuvres* sinon la vie du marquis de Sade ont donné en une fois à cette négation sa forme conséquente, à tel point qu'on ne puisse rêver de la dépasser. Maurice Blanchot insiste sur ce fait : le trait fondamental de la pensée de Sade est la plus indifférente négation des intérêts et de la vie des partenaires[497].

[496] Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 53. Las cursivas son nuestras.
[497] Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 169.

La negación del otro dentro del erotismo de Sade podría entenderse como una traición, como una *falta*, puesto que aquello que se rompe es un acuerdo tácito entre ambas partes. Este acuerdo puede apoyarse en distintas razones, ya sea por el respeto general que se profesa por el otro como por amor. Para Blanchot, no se trata propiamente de una falta, puesto que la negación del otro es, para los personajes sadeanos, *la negación más indiferente*. No hay ningún interés que movilice al *hombre enérgico* a sacar partido de una pretendida traición, puesto que aquello que tiene a la vista es el desencadenamiento de la violencia, al cual él mismo se encuentra expuesto. De lo único que se trata es de *ir lo más lejos posible.* En este sentido, Bataille y Sade coinciden, puesto que en eso consiste, finalmente, el acuerdo con la energía.

Sin embargo, Bataille toma distancia con respecto a Sade en la medida que, para éste, el desencadenamiento de energía se sostenía en la indiferencia, en un estado de apatía que suponía el desconocimiento de "la relación primaria entre la prohibición y la transgresión, que se oponen y se complementan"[498]. Es sólo en la medida que Sade *ignoró* el interdicto como un elemento constitutivo de *lo humano* que el desencadenamiento de las pasiones se confunde con el flujo cósmico de la energía sin que la *angustia* ni la *culpa* se vean involucradas. De acuerdo a lo que señala Blanchot, "para el hombre integral, que es el todo del hombre, *no hay mal posible* […] Si vive, no hay acontecimiento de su existencia que no pueda considerar feliz"[499], de tal manera que toda la destrucción que pueda provocar y que pueda alcanzarlo no supone para él ningún agravio ni nada que parezca ligado a un sentimiento de culpa, arrepentimiento o conmiseración. Para Blanchot,

> el crimen 'cometido con el endurecimiento de la parte sensitiva', crimen sombrío y secreto, importa más que todo, porque es el acto de un alma que, habiendo destruido en ella, ha acumulado una inmensa fuerza, la cual será identificada con el movimiento total de destrucción que prepara. Todos esos grandes libertinos […] han aniquilado en ellos toda capacidad de placer[500].

Para Blanchot, el punto extremo de la crueldad no está en la negación radical del otro, sino más bien en la negación de sí mismo, lo que podría entenderse como una suerte de radiación solar, es decir como una liberación de energía que sigue a la destrucción de la

[498] Bataille, *El erotismo*, 202.
[499] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 35. Las cursivas son nuestras.
[500] Ibidem, 58.

propia sustancia. Como afirma Bataille, en Sade, en "la violencia de este movimiento, el goce personal ya no cuenta"[501]. En este sentido, señala Blanchot, "[l]a crueldad no es sino la negación de sí mismo, llevada tan lejos que se transforma en una explosión destructora"[502] en sintonía con el universo, puesto que es pura energía, y *no* deseo. No hay un modelo al que responda, como un *Padre-Sol*, ni tampoco un *origen*, puesto que dentro del movimiento que forma parte todo origen se confunde dentro del movimiento cósmico.

5

Pese a que Sade ignoró la dinámica de la transgresión, afirma Bataille, fue él quien dio *el primer paso*[503]. Esto porque comprendió que el crimen y la voluptuosidad estaban relacionadas por aquello que llama el juego de las *irregularidades*. "El mérito esencial de Sade es haber descubierto, y mostrado, en el arrebato voluptuoso, una función de la *irregularidad moral*"[504] que se abría, agrega nuestro autor, por medio de la actividad sexual, es decir de aquella que no se encuentra reducida a la reproducción ni condicionada por el contrato social. Para nuestro autor, lo que Sade quiso hacer penetrar en la conciencia era precisamente lo que *la sublevaba*, por ello lo que

> proponía a la conciencia [era] lo que ésta no podía soportar. Él mismo se limitó a hablar de *irregularidad*. Las reglas que acatamos suelen tener por objeto la conservación de la vida, y por consiguiente la irregularidad lleva a la destrucción […] La obra de Sade introduce comúnmente *irregularidades* escandalosas. Insiste a veces en el carácter *irregular* del más simple elemento de atracción erótica, por ejemplo un desnudamiento irregular[505].

La irregularidad se encuentra asociada con una forma particular de placer. En la medida que el *deseo* y la *pasión* han sido negados por el *espíritu de la destrucción,* Sade deja atrás las formas *débiles* de placer que responden al sentimiento de debilidad que manifiesta la dependencia en los otros. A partir de esta negación "el alma pasa a una especie de apatía, que pronto se metamorfosea en placeres mil veces más divinos que aquellos que procurarían sus debilidades"[506]. Estos places divinos son resultado de

[501] Bataille, *El erotismo*, 180.
[502] Idem.
[503] Bataille, *El erotismo*, 202.
[504] Ibidem, 202.
[505] Ibidem, 201-202.
[506] Blanchot, *Lautréamont y Sade*, 58.

aquellas *irregularidades escandalosas* que no tienen otro propósito que poner todo en crisis y que buscan, como hemos visto a partir de la figura del *hombre energético*, *ir lo más lejos posible*.

De acuerdo a esto, la *irregularidad* sadeana fue considerada por Bataille como una forma primitiva de *transgresión*, que no observa los interdictos de los que la violencia es objeto, pero que entiende que aquello que el crimen y la voluptuosidad tienen en común es la puesta en marcha de un movimiento que, lejos de querer detenerse, intenta ir más allá de toda forma de reposo, de todo límite. Lo irregular depende de la norma, de lo regular, tal como la transgresión depende del interdicto. En este sentido, la negación radical de Sade no habría sido más que una revuelta constante en contra de los límites asociados a la autoridad, a las normas que definen y regulan el mundo del hombre normal. Es por ello que Bataille ha podido afirmar que Sade, a través de su obra, ha sido quien ha dado *el primer paso* en el intento por acercar la violencia a la conciencia. El primer paso dentro de un camino que Bataille, a su manera, continuó. La transgresión batailleana, desde esta perspectiva, es una toma de conciencia de todo aquello que la irregularidad sadeana puso en juego.

6

Considerando la cantidad ingente de energía proporcionada por la *apatía*, Bataille sostiene que se trata de algo que nosotros no podemos ni soñar. Sade ha podido acumular esa energía a partir de una soledad inhumana, o más precisamente gracias a la aceptación de esta soledad. Esto es lo que le ha permitido al *hombre soberano* adquirir un *poder*, en el mismo sentido que hemos visto que la riqueza en el potlatch entrega el *poder de gastar*. Sin embargo, frente a la realidad, Bataille se limita a confirmar que,

> [e]n realidad no disponemos de este exceso de fuerza sin el cual no podemos acceder al lugar donde nuestra soberanía se realizaría. La soberanía real, por desmesurada que la soñase el silencio de los pueblos, sigue estando hasta en sus peores momentos muy por debajo del desenfreno que nos proponen las novelas de Sade. El mismo Sade probablemente no tuvo la fuerza ni la audacia de acceder al momento supremo que describiera[507].

[507] Bataille, *El erotismo*, 177.

En las *Notas* que acompañan a la publicación de *L'Histoire de l'érotisme*, a las que ya hemos aludido, en uno de los planes considerados para la confección de este proyecto, Bataille consideró titular al capítulo V, *L'Univers inaccesible de la fiction*. En este capítulo, cuyo título es próximo a la idea de *espacio de lo imposible* propuesta por Durançon, Bataille hablará de su propia experiencia con *lo imposible* en términos similares a los utilizados para referirse al trabajo de Sade. En el apartado titulado *De la nécessité d'aller au moins par la pensé jusqu'au bout de la séduction*, nuestro autor señala,

> j'ai toujours trouvé de la force et de la sagesse dans le sentiment de l'impossible qui l'emportait. Mais un compromis a toujours plus de sens pour la vie que pour la pensée, j'admets, vivant, d'avoir reculé devant l'horreur, mais ma pensée, du moins, veut aller jusqu'au bout d'un chemin où je n'eus pas la force de m'engager en entier.
>
> Par delà l'expérience, il est nécessaire à cette fin de s'en remettre à la fiction[508].

Por ello no es indiferente, como señala Durançon, que el *recorrido de Bataille* comience y termine con sus obras de ficción. El interés de Bataille por la literatura no se reduce a ser un medio de expresión de ideas, sino que es aquel espacio en donde podía tener lugar aquello que, para nosotros, es *imposible*. En el caso de Sade, sostiene Bataille, en el *desierto* que fue para él la Bastilla, la literatura se le presentó como *la única escapatoria para la pasión*, siendo la que "propició que un afán de exceso hiciera retroceder los límites de lo posible, más allá de los sueños más insensatos que jamás hubiera engendrado el hombre"[509].

Para Bataille, el pensamiento de Sade es un *pensamiento artificial* puesto que la estructura *de hecho* de todo hombre normal, es decir *el ser humano que en cierto sentido somos todos*, está basada en la *interdependencia*. Es por ello que sus reflexiones en torno a la *soberanía* y a la función que la apatía cumple en ella son el resultado de lo que denomina una *perspective mensongère de l'isolement.* Para Bataille,

[508] Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 225.
[509] Bataille, *El erotismo*, 173.

> [r]ien n'est plus sensible à lire Sade que l'absurdité d'une négation continuelle de la valeur des hommes les uns pour les autres : cette négation donne continuellement à cette pensée une valeur de contre-vérité, l'entraîne aux plus banales contradictions, et la vie ne la confirme pas, ou elle la confirme en partie seulement. Non que l'isolement n'ait jamais joué dans sa propre vie, peut-être même y eut-il la valeur dernière, mais il ne joua pas seul[510].

Lo que le interesa a Bataille de Sade no es alcanzar la *soberanía real* que, en realidad, considera *ficticia*, sino sólo el *gesto*. La acción sin fin, el movimiento sin sentido, la acción hermana del sueño. En este sentido, el valor de la *mentira* en que consiste la ficción, diremos usando las palabras de Rulfo, es que permite una dramatización de ciertas relaciones llevadas a su extremo por medio de una concentración de energía que nos proyectan contra y más allá de los límites. Nos pone en la posición de *lo peor*, lo que expone al lector a una violencia que probablemente no tendrá la energía de replicar, pero que profundamente le pertenece en tanto que ser humano. Todo escritor es un mentiroso, afirmó Rulfo. Pero esta mentira, para el escritor mexicano, no dejó de decir una verdad respecto a lo humano. En este mismo sentido, la posición mentirosa de Sade no dejó de decir una verdad respecto a nosotros.

Para Bataille,

> le mensonge de l'isolement est la condition de la vérité d'un rapport de l'amour et du crime, et l'on ne peut même imaginer l'œuvre de Sade sans la résolution avec laquelle il nia la valeur des hommes les uns pour les autres. Autrement dit, la véritable nature de l'excitant érotique ne peut être révélée que littérairement, dans la mise en jeu de caractères et de scénes relevant de *l'impossible*. Sinon elle serait encore ignorée, la pure réaction érotique n'aurait pu être reconnue sous le voile de la tendresse, car l'amour est communiqué d'habitude, son nom même l'a lié à l'existence d'autrui : en conséquence il est d'ordinaire édulcoré[511].

La mentira es inevitable cuando ellas intentan dar cuenta del *mundo de las energías*. Para Bataille, esto es posible sólo por medio de la dramatización, de *la mise en jeu de caractères et de scénes*, es decir por medio de relaciones que permitan invocar o conducir

[510] Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 171.
[511] Ibidem, 171-172.

la imaginación hacia lo imposible. En esto consiste el valor del trabajo de Sade y, en general, de la literatura. Con la precisión que la verdad contenida en esa mentira depende necesariamente de una *intensidad* que sentimientos como la ternura son incapaces de comunidad.

Para Bataille, en el intento por acercar la violencia a la conciencia la ternura no ofrece la fuerza necesaria para sacar el ser humano de un estado de inercia. A diferencia de las emociones que son puestas en juego a partir de la *soledad perfecta* a la que Sade lleva a sus personajes, la ternura mantiene las cosas dentro de un estado de cosas que no varía sino que se mantiene en una suerte de *status quo*. Distinto es lo que ocurre con "[l]es souffrances et la mort infligées sadiquement [que] se situent dans le prolongement de ces glissements à la ruine"[512], es decir en el extremo del movimiento del que da cuenta la *economía general* batailleana. La literatura de Sade funciona como un ejemplo extremo cuyo propósito es volver clara una situación que no es evidente. Como señala Bataille,

> Maurice Blanchot a voulu mettre en lumière la pensée de Sade, mais je puis ajouter maintenant une précision. À partir des représentations de Sade, il est possible d'apercevoir que la tendresse ne peut changer un jeu fondamental. La tendresse utilisant la ruine opérée dans ce jeu ne saurait faire qu'il soit le contraire de ce qu'il est. De la manière la plus générale, l'érotisme s'oppose à la conduite habituelle comme la dépense à l'acquisition. Si nous nous conduisons selon la raison nous nous efforçons d'accroître nos ressources, nos connaissances, ou généralement notre pouvoir. Nous tendons, nous servant de divers moyens, à posséder davantage. C'est toujours à des conduites visant la croissance que se lie l'affirmation que nous faisons de nous-mêmes sur le plan social. Mais au moment de la fièvre sexuelle, nous nous conduisons d'une façon contraire : nous dépensons nos forces sans compter, et nous perdons sans mesure et sans profit des sommes d'énergie considérables. La volupté est si bien apparentée à la ruine que nous avons nommé 'petite mort' le moment de son paroxysme. En conséquence, les objets qui évoquent pour nous l'activité sexuelle sont toujours liés à quelque désordre[513].

[512] Ibidem, 173.
[513] Ibidem, 172.

En *Mi madre*, Bataille intenta poner en juego el mismo proceso, la misma lógica. La relación que une a Pierre y Madelaine se lleva a cabo precisamente en un terreno en donde la ternura es dejada atrás. El amor aquí es entendido en su sentido más radical, como una *energía afectiva* que ha sido acumulada a un punto en que su desencadenamiento traerá consigo una destrucción que, finalmente, arrastrará a ambos personajes consigo. Pierre se pregunta,

> ¿Habría cabido la ternura en ese reino libidinoso? Los tiernos son barridos de ese reino, al que incita la palabra del evangelio: *violenti rapiunt illud*. Mi madre me destinaba a esa violencia, sobre la que ella reinaba. Había en ella, y en mí, un amor semejante al que, según algunos místicos, Dios reserva a la criatura, un amor que convoca la violencia, que jamás deja lugar al descanso[514].

Para Bataille, las relaciones entre la violencia del erotismo, el crimen y el gasto configuran un *mundo de degradación y de ruina*. Se trata de un mundo que en circunstancias normales es rechazado. Difícilmente se podría pensar que nos dirigimos hacia él cuando nuestras acciones son motivadas por sentimientos como la ternura. Dicho de otro modo, aquello que construimos junto a otros, en el respeto y en el interés por el bienestar de los demás, está lejos de ese mundo turbio. Es por ello que las *imágenes del destino* que Bataille pone en juego dentro de su obra nada tienen de ternura. Lo que la obra de Sade puso de manifiesto, y que el pensamiento de Bataille vino a reforzar, es que el desgarramiento que es nuestra existencia nos lleva hacia una felicidad diferente que sólo se consigue a través del gasto, es decir en la misma vía del crimen y de la violencia del erotismo. Para Bataille, "[q]ueremos sentirnos lo más alejados posible del mundo en que el incremento de recursos es la regla. Pero decir 'lo más alejados posible' es poco. Queremos un mundo *invertido*, queremos el mundo *al revés*. La verdad del erotismo es la traición"[515]. Recorrido hasta su extremo, el erotismo de Sade nos muestra que la verdad del erotismo es la traición del compañero, de la compañera, del mundo *en que vivimos*, del mundo de la producción. Es la huida al bosque en donde el gasto y el desencadenamiento de una rabia impersonal, que no es sino energía innoble, es la única regla.

[514] Bataille, *Mi madre*, 125.
[515] Bataille, *El erotismo*, 176.

En su extremo, el erotismo nos conduce a ese *mundo de las pesadillas* que es el de Sade y de Bataille, pero que es también el nuestro, cuando el encuentro con las *imágenes del destino* nos *exige* actuar. Bataille intentó deshacerse de la influencia del sujeto con el fin de no reducir la experiencia de la transgresión a una forma de poder y de dominación, pero conservó la mediación para volverla humana. Conservó la culpa del hecho que *un cuerpo sufriente le sea suficiente.* Conservó los límites junto con la exigencia de transgredirlos para comprimir la energía y dar más intensidad a su desencadenamiento. Si la humanidad se define por esta tensión, dentro del pensamiento batailleano *lo humano* no es un estado ni un derecho alcanzado, sino la afirmación de la tensión en el límite de nuestras fuerzas.

7

Con todos estos elementos a la vista, señala Bataille, *el pensamiento de Sade no es tan insensato*. Sus escenas invocan el límite del *hombre normal* a partir de un dato innegable, a saber, que

> hay en nosotros momentos de exceso: en dichos momentos se arriesga el fundamento sobre el cual descansa nuestra vida; es inevitable que lleguemos al exceso en el que tenemos fuerza para poner en juego lo que nos funda. De lo contrario, negando tales momentos es como desconoceríamos lo que somos[516].

Y en otra parte señala que, *los sueños de Sade*

> nadie puede considerarlos como aceptables, pero todo ser racional ha de reconocer que de algún modo respondieron a una exigencia de la humanidad; incluso, considerando el pasado, difícilmente podría negarse el carácter universal y soberano de dicha exigencia[517].

Para Bataille, el terreno de la literatura abrió para Sade un espacio en donde el completo desencadenamiento de las pasiones pudo tener lugar, aun cuando haya sido posible sólo sobre la base de una mentira, la del completo aislamiento. Sin embargo, fue en esta misma libertad que el *hombre soberano* de Sade se encontró con una última paradoja. Como señala Bataille, aun cuando "el hombre soberano de Sade no tiene soberanía real, [pues]

[516] Ibidem, 174.
[517] Ibidem, 187.

es un personaje de ficción, cuyo poder no es limitado por obligación alguna"[518], al mismo tiempo, es también un personaje que pierde la libertad de detenerse, de descanso. Esto en la medida que la *exigencia de ir lo más lejos posible* supone la *imposibilidad de volver atrás* porque *se han quemado todos los barcos*. En este sentido, señala Bataille,

> [l]ibre ante los demás, no deja de ser víctima de su propia soberanía. No es libre de aceptar la servidumbre que sería la búsqueda de una voluptuosidad miserable, ¡no es libre de derogar! […] Sólo pretende acceder al goce más fuerte, pero este goce tiene un precio: significa el rechazo de una subordinación al goce menor, ¡es el rechazo a derogar! Sade, a la intención de los demás, de los lectores, describió la cima a la que puede acceder la soberanía: hay un movimiento de la transgresión que no se detiene hasta alcanzar la cima de la transgresión[519].

8

Si los sueños de Sade nos muestran, como señala Bataille, que "lo que más violentamente nos subleva, está dentro de nosotros"[520], lo que cargamos con nosotros provoca pesadillas. Como se puede leer en *Las lágrimas de Eros*, Sade "pobló su soledad de sueños exacerbados, terribles lamentos y cuerpos ensangrentados. Sade sólo pudo soportar esta vida imaginando lo intolerable"[521]. Esta proyección de la imaginación nos parece adecuada para cerrar esta investigación, puesto que es precisamente en el terreno de la ficción, que se confunde con el de los sueños, donde el movimiento de energía cósmico alcanza su máxima proyección en manos del ser humano. En el *mundo invertido* de Sade, como así también el *mundo turbio* de Bataille, son mundos soñados, imaginados, que nada tienen que ver con el mundo del reposo descrito por Bachelard. En *La poética de la ensoñación*, el autor afirma que "[l]a ensoñación nos da el mundo de un alma, que una imagen poética da testimonio de un alma que descubre su mundo, el mundo en el que quisiera vivir, donde merece vivir"[522]. Nos preguntamos si el mundo como pesadilla que se erige dentro del pensamiento batailleano es un mundo *merecido*. Sabemos que ese mundo es profundamente deseado y que es el resultado del modo en que nos relacionamos con la energía, aunque en último término todo esté sometido a su lógica, a la tensión y a la pérdida inevitable. Al emerger a partir del encuentro entre el ser de la experiencia y la

[518] Ibidem, 180.
[519] Idem.
[520] Bataille, *El erotismo*, 203.
[521] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 171.
[522] Bachelard, *Poética de la ensoñación*, 32.

imagen del destino, el mundo, como hemos visto anteriormente, es un *estado de ánimo*. Y si Bataille fue, como afirmó Monnerot, *no un combatiente, sino conflicto*, tiene sentido, al menos, que su mundo se modele bajo la forma de una *tensión* que lo recorre entero. En este sentido, la energía dentro de su pensamiento opera como una estética.

Tanto Bataille como en Bachelard existe una proyección de una imaginación que da forma a un *mundo* que rechaza el poder omniabarcante de la razón. Sin embargo, los mundos que surgen en cada caso son opuestos. El *mundo del reposo* bachelardiano es la contraparte *del mundo como pesadilla* batailleano, ese mundo roto sin centro, lleno de puntas. Bataille rechaza el *descanso* porque conserva aún en el terreno de los sueños la violencia de las puntas que se asocia a la *exigencia* de una acción, mientras que Bachelard rechaza las pesadillas, *traiciona* a sus fantasmas y opta por la configuración de un espacio ovalado, sin puntas. Si Sade muestra el extremo del recorrido de Bataille, Bachelard se encuentra en el extremo opuesto del mismo eje vertical.

En *Las lágrimas de Eros*, Bataille escribe,

> [d]esde 1925, estoy en posesión de uno de estos clichés. Me lo dio el doctor Borel, uno de los principales psicoanalistas franceses. Este cliché tuvo un papel decisivo en mi vida. Nunca he dejado de estar obsesionado por esta imagen del dolor, estática (?) a la vez que intolerable. Imagino el partido que, aun sin asistir al suplicio real, con el que soñó, aunque le fue inaccesible, el marqués de Sade hubiera sacado de la imagen que contiene: esa imagen que, de una manera u otra, tuvo siempre ante sus ojos. Pero Sade hubiera querido contemplarla en soledad, al menos en una relativa soledad, sin la cual el pretendido resultado de éxtasis y voluptuosidad es inconcebible[523].

Bataille imagina a Sade contemplando la misma fotografía. Lo imagina imaginando. Asume que en él la imagen tendrá el mismo impacto, es decir que se le presentará también como una *imagen del destino.* Como la imagen que siempre tuvo ante él y que representa la convergencia entre el dolor y el placer máximos. A partir de esta proyección de la imaginación, Bataille y Sade comparten, de cierta manera, *el mismo mundo*. Esto es lo que configura una *hermandad* entre ambos, tal como lo habría sido aquella que nuestro

[523] Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 247.

autor afirmó tener con Nietzsche frente a la imagen del Dios muerto. En los tres casos, las imágenes que tuvieron frente a ellos, que compartieron, son el punto de partida a partir del cual toda forma de reposo fue rechazada y en donde lo único que quedaba era *ir lo más lejos posible*. Pero fue también a partir de ellas que los autores traicionaron el silencio de la violencia y comunicaron su experiencia. En todos estos casos, la soledad fue necesaria en la medida que la imagen del destino es aquello que se configura en un espacio íntimo entre ella y quien la observa. Pero lo que sucede dentro de ese espacio, ésta parece ser la convicción de Bataille, es comunicable. No bajo la forma de un discurso tranquilo, sino por medio de un lenguaje paradójico, quebrado, en donde la información como tal no existe, sino sólo huellas, testimonios, evocaciones de lo que no puede ser nombrado. Hablar por el silencio es compartir las huellas de un recorrido que no puede ser completamente descrito, porque aquello que lo define es *la experiencia* que no se deja reducir a la forma limitada del lenguaje. Es acaso por ello que Bataille escribió. Y cuando se imaginaba el partido que Sade podría haber sacado de aquella fotografía, lo imaginaba escribiendo.

Nuevos mundos

1

La proyección de la imaginación dentro del pensamiento batailleano conduce a una pesadilla. Un mundo turbio, que no es más que tensión, es el corolario de la fidelidad a la energía cósmica. A diferencia de Bataille, y partiendo de una comprensión también dinámica de la realidad, Bachelard se proyectó en la dirección opuesta. Traicionó sus fantasmas y ascendió por la vertical con el propósito de alcanzar un lugar de reposo que le era ofrecido por la ensoñación. De una *voluntad crispada*, como la llamó Denis Hollier, a una *voluntad* de negar la noche y todo lo que ésta representa.

Bataille mantuvo la tensión porque ella era necesaria para *ir lo más lejos posible*, pero también para mantener su sistema abierto. Sólo la energía podía mantener ese sistema en un estado ambiguo, como un círculo mal dibujado que jamás alcanza la última síntesis. Cerrar el sistema, *querer* cerrar el sistema, es dar una solución, un saber, pero hacerlo no es más que ofrecer un narcótico para llevar mejor la *muerte de Dios*. Cerrar el sistema es también la manifestación de una debilidad, de una falta de vitalidad, puesto que sólo se busca el reposo cuando no tenemos las fuerzas para seguir adelante –o al menos para

mantenernos en pie. Las pesadillas o los narcóticos. Mantenerse fiel a nuestros fantasmas o traicionarlos. Éstas parecen ser las opciones que se desprenden de este último capítulo de nuestro trabajo.

2

Sin embargo, en época reciente, y consciente de vivir en una tierra desgastada por el despliegue de la razón instrumental, Donna Haraway propone otra alternativa para hacerse cargo de este mundo en que vivimos y morimos. La propuesta de Haraway emerge desde una crítica al Antropoceno, término establecido por el químico Paul Crutzen que da cuenta de un periodo geológico marcado por el impacto de las actividades humanas en los ecosistemas terrestres. Es decir, desde que "[l]os cambios antropogénicos, señalados por la máquina de vapor de mediados del siglo XVIII y el explosivo uso del carbón que cambió al planeta, se hicieron evidentes en la atmósfera, las aguas y las rocas"[524].

Haraway presenta dos grandes objeciones con respecto al Antropoceno que nos interesa destacar. La primera guarda relación con el *fatalismo* que está asociado a las historias que se construyen a partir del impacto irreversible de las actividades humanas sobre la tierra. Para la autora, lo que consiguen este tipo de historias es conducirnos a *extraños pánicos apocalípticos*, lo que tiene por consecuencia *el abandono a la desesperación* que parece *infectar toda imaginación común posible*[525].

De acuerdo a lo que hemos visto anteriormente, éste fue precisamente el caso de Nick Land, quien sostuvo que, en la medida que es imposible salirse del movimiento desencadenado por el capitalismo, no existen opciones *fuera* de él. Lo único que queda es hundir el sistema *desde dentro* a través de una aceleración de los procesos que le son constitutivos. Para Land, nuestro destino se encuentra ya escrito, de tal manera que lo único que podemos hacer es reducir el tiempo de angustia asociado a la espera y acelerar el colapso de este mundo turbio que hemos construido.

La segunda objeción de Haraway se refiere al hecho que la historia que se narra en torno al Antropoceno, como el mismo término ya lo señala, tiene por eje el propio ser humano.

[524] Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Bilbao: Consonni, 2019), 80.
[525] Ibidem, 96.

Para la autora, el problema asociado al protagonismo del *ántropos* estriba en que a partir de él sólo se puede escribir

> una historia trágica con un único actor real, un creador-de-mundos real, el héroe, este es el relato creador-del-Hombre del cazador embarcado en una misión para matar y traer de regreso el terrible botín. Este es el relato de acción hiriente, mordaz, combativo, que aplaza el sufrimiento de la insoportable y pegajosa pasividad putrefacta. Todo el resto en este cuento fálico es atrezo, terreno, lugar de la trama o presa[526].

Al igual que Haraway, Bataille rechazó toda forma de discurso cerrado. En esto consiste precisamente mantenerse fiel a la tensión, en no hacer del discurso un saber que resuelva problemas. Sin embargo, como hemos visto con Noelia Belli, uno de los aspectos que marcan su pensamiento es lo que la autora llamó el *anclaje antropocéntrico*, que lo llevó a centrarse en la experiencia humana y animal, desplazando otros modelos de organización, como el vegetal. Si lo vegetal tuvo un lugar central dentro del mito de *El ojo pineal* y en *Documents*, en sus trabajos posteriores ese espacio fue ocupado por el animal. Si bien es cierto que la valoración de la animalidad por parte de Bataille se encuentra relacionada al intento de poner en crisis precisamente *lo humano*, no es menos cierto que la bestia es invocada como modelo de ser soberano, sagrado. Desde esta perspectiva, la animalidad encarnaría todo aquello que Bataille buscó para el ser humano a través de la exigencia de *ir lo más lejos posible.*

3

Es por aquel fatalismo y por este *excepcionalismo humano* que Haraway rechaza el término Antropoceno y propone hablar de un nuevo periodo que denomina Chthuluceno. Para la autora, este término denota "un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con respons-habilidad en una tierra dañada"[527]. La respons-habilidad aquí evocada supone la apertura y por lo mismo el riesgo de establecer nuevos vínculos con seres humanos y no-humanos con el fin de crear nuevas historias en donde el ántropos pierda su protagonismo. En este sentido, se trata no sólo de una *responsabilidad* frente a todos lo que habitamos esta tierra dañada (humano y no-humanos), sino también de la *habilidad* de establecer nuevos vínculos.

[526] Ibidem, 72.
[527] Ibidem, 20.

Para Haraway, la particularidad del Chthuluceno es que

> está hecho a partir de historias y prácticas multiespecies en curso de devenir-con, en tiempos que permanecen en riesgo, tiempos precarios en los que el mundo no está terminado y el cielo no ha caído, todavía… Estamos en riesgo mutuo. […] los seres humanos no son los únicos actores importantes en el Chthuluceno […] El orden ha sido retejido: los seres humanos son de y están con la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal[528].

El término Chthuluceno encuentra su origen en la araña *Pimoa chthulu*, lo que nos da la clave para entender el modo en que Haraway nos invita a contar las nuevas historias y a realizar las nuevas prácticas multiespecies. Para la autora, lo central aquí es la apertura a crear nuevas redes, pero también a romperlas. Esto en la medida que, para que nuevos vínculos se establezcan, es preciso que otros se desaten, lo que no está lejos de la propuesta de Agamben, quien sostiene que la desarticulación de las relaciones es necesaria para que la vida se reapropie de sus potencialidades y se deshaga de las relaciones que la mantienen sujeta al poder soberano.

Para Haraway, lo primero que es preciso desarticular, o lo primero que debemos hacer, es "aprender de alguna manera a narrar –a pensar– fuera del cuento fálico de los Humanos de la Historia"[529]. Si el Antropoceno *infecta toda imaginación común posible*, lo que busca el Chthuluceno es potenciar la imaginación para que nuevas historias emerjan, puesto que aquella capacidad es "condición de posibilidad para la configuración de nuevos mundos, para la creación de nuevos mundos como respuesta política"[530].

Con todos estos elementos a la vista, volvemos a Bataille para preguntarnos por la posibilidad de crear nuevas historias y por los modos de conservar la tensión sin que ello nos conduzca a la imagen turbia de una pesadilla en donde se nos exige actuar, estar a la altura de la muerte y no acabar. El vuelco íntimo *hacia adentro*, que marca el último periodo de su trabajo, no dejó de ser una búsqueda de la continuidad, pero volvió más difícil la posibilidad de contar nuevas historias como las que propone Haraway. Desde esta perspectiva, el mito de *El ojo pineal*, revelado hace casi cien años, se vuelve el más

[528] Ibidem, 95.
[529] Ibidem, 73.
[530] Ibidem, 75.

contemporáneo, el más adecuado para pensar estos tiempos. Para pensar este mundo en donde debemos aprender a vivir y a morir de nuevo, de otra manera, con otros seres. Si aceptamos la invitación de Haraway, uno de los primeros pasos que deberemos seguir será deslizar fuera del centro de nuestras historias al ser humano y a sus fantasmas.

CONCLUSIONES

1

De acuerdo a lo que hemos desarrollado en este trabajo, la noción de energía dentro del pensamiento de Georges Bataille juega un rol unificador. Lo que hemos entendido como *lógica de la energía* permite entender el movimiento cósmico de energía, la constitución de los diferentes sistemas que se organizan en la pirámide y las diferentes formas de acción humanas, racionales e irracionales. Esto quiere decir que dicha noción estructuraba no sólo su pensamiento –lo que hemos entendido como el *sistema batailleano*– sino también la *experiencia* misma que Bataille se esforzó por comunicar con el propósito que permitirnos *ir lo más lejos posible.*

Al ser un resultado de aquella dinámica contradictoria, el pensamiento batailleano no podía sino compartir la misma tensión, la misma ambigüedad y dualidad que impide toda forma de clausura, de síntesis final. Entendida como una obra que no sólo se dirigió al intelecto, sino esencialmente a nuestra sensibilidad, *tal como lo hace la violencia*, toda la producción batailleana se conforma a partir de un sin número de *imágenes del destino* que convergen en este imaginario imposible que se nos presenta como una pesadilla.

2

Hemos hablado de una *fidelidad a la energía* en diferentes sentidos. Como hemos ya mencionado, la energía fue una noción a la que Bataille recurrió en distintos momentos de su obra, al menos, por dos grandes razones. Por un lado, se trató de una clave de lectura que permitía dar cuenta de un problema, que no era otro que la impotencia del sujeto moderno producto del desarrollo del capitalismo y de la expansión omniabarcante de la razón. La condición aislada y miserable de la existencia humana reducida a la forma servil de la utilidad desembocaba en una vida temerosa de la violencia que le es constitutiva. Por el otro lado, la energía fue la solución. Ya sea a través de acciones *políticas* o *íntimas*, Bataille buscó la energía, quiso comunicarla a través de la producción de una obra que ofrecía, precisamente, los elementos para su desencadenamiento. Es por ello que toda su obra, finalmente, respondería al mismo propósito que se encontraría en el seno de la conformación del *Collège de sociologie*, a saber, ser un *foyer d'énergie.*

En este sentido, la fidelidad a la energía en Bataille funcionó como una suerte de devoción religiosa a lo sagrado. Es decir, a lo que es temido y deseado. Como algo maldito que conserva la ambigüedad que hace que no podamos reducirla a una forma de bien, pese a que ella podía ofrecer una solución al problema que representaba la servidumbre de la existencia sometida por el miedo. Para Bataille, la solución misma es ambigua porque ella *exige* la pérdida, el desgarramiento.

Habiendo identificado su presencia como un elemento recurrente en los datos entregados por las ciencias humanas y las ciencias naturales, la energía se presentó como algo insoslayable. De ahí que esta fidelidad haya tenido que ser de alguna manera aceptada como una posición inevitable. Esto sobre todo si consideramos que, luego de la asumida *muerte de Dios*, lo único que quedaba en su lugar era la tensión, la lucha de fuerzas que la energía precisamente representaba.

3

A pesar de todo esto, el pensamiento batailleano no se redujo a una forma de monismo, ni menos a una forma de energetismo. El sacrificio que hace el Sol de su sustancia y la apropiación de su radiación por parte del ser humano con el propósito de replicar el gesto solar –que resume de manera general la dinámica de la energía batailleana–, dan cuenta de un movimiento en donde materia y energía se confunden, según la expresión de Cédric Mong-Hy, como dos momentos del mismo fenómeno.

La energía no es algo que *le pasa* a la materia. Y esto no sólo porque ambas componen distintas etapas y estados de un mismo y único flujo cósmico, sino también porque la materia, bajo formas específicas (que nosotros agrupamos en la idea de *imagen del destino*) detenta una cantidad de energía que le es propia. En este caso, se trata de un tipo de energía que, siguiendo a Nietzsche, Bataille asoció al plano *espiritual*, pero que tenía influencias dentro del mundo fenoménico.

4

Uno de los elementos que destacamos de nuestra investigación es la noción de *energía dual.* Como hemos remarcado, Bataille concibió esta noción a partir de elementos que tomó no sólo de las ciencias humanas y de las ciencias de la naturaleza, sino también del arte, la poesía, la literatura, de la cultura popular. Fue a partir de esta riqueza y variedad de elementos que la energía se le presentó como un fenómeno *dual* que se nutría de la

energía cósmica que se mantiene en un valor constante dentro del universo y de la energía aportada por el propio ser humano a dicho flujo, la cual puede ser creada y destruida, y que Bataille reconoció condensada en lugares, seres y objetos sagrados.

El rendimiento que la *energía dual* tiene dentro del pensamiento batailleano es que ella permite al ser humano salir de la inercia y del movimiento ciego del movimiento cósmico de energía. Esto en la medida que, por un lado, es precisamente a partir de la energía humana –entendida como acción útil (dialéctica) y violencia humana (transgresión)– que se conforman los diferentes sistemas presentes en la parte más alta de la pirámide batailleana, es decir en los estratos más alejados de la naturaleza. Por el otro lado, es gracias a su capacidad de crear y destruir energía que la humanidad ha podido acelerar y agregar intensidad a la apropiación del gesto solar de dilapidación que es exigida a partir de la emergencia de un excedente. Es en este sentido que las diferentes formas de gasto puro pueden adquirir un ritmo humano, es decir *mediado*. Dicho de otro modo, tanto la creación de riquezas (energía en tanto que recursos) como la existencia de elementos sagrados o heterogéneos que se nos presentan como *imágenes del destino* hacen posible que el vaivén entre el mundo profano y el mundo sagrado conserve su carácter humano a pesar de participar del movimiento cósmico de energía.

5

La *energía dual* nos ha permitido entender la función que los *Teoremas* de Bataille cumplen dentro de su pensamiento, sin tener que descartarlos por tratarse de aberraciones científicas. Como hemos señalado, estos teoremas son los que hacen posible una incorporación *mediada* del ser humano dentro del movimiento cósmico de energía. Si el primer *Teorema* inyectaba energía e intensidad al desencadenamiento de energía, el segundo era el que le daba su autoridad y su gloria. Lo que nos ha interesado destacar es que el gasto *puro* refuerza la experiencia en todo lo que tiene de terrible, en el sentido que se trata de una pérdida sin retribuciones de ningún tipo. Mong-Hy niega esta posibilidad desde una perspectiva neguentrópica, asumiendo que en cada metamorfosis de formas y de energías hay un rendimiento, por menor que sea. Sin embargo, lo que la pérdida *pura* supone no es sólo el hecho que aquello que se pierde jamás será recuperado, sino también el *desdén* de Bataille al rendimiento, a la ganancia. En este sentido, la destrucción de la energía debía reafirmar una posición en la que nuestro autor fue intransigente.

6

Bataille concibió la noción de energía a partir de los elementos que se encontraban ya presentes dentro del contexto cultural, científico y filosófico de su tiempo. Por esto es posible afirmar que la novedad de su pensamiento no radicó tanto en las fuentes a las que recurrió, sino en el hecho que esos datos eran frescos, fruto de los resientes descubrimientos y estudios proporcionados por disciplinas como psicología, la etnografía, la termodinámica y la sociología, por nombrar algunas. Su acierto, como veíamos con Cédric Mong-Hy, fue haber hecho de la energía el elemento que agrupaba todos estos datos, pero lo fue también el modo inconformista, crítico, con que los dispuso dentro de su sistema.

Sin embargo, precisamente por encontrarse enraizado en su época, su pensamiento cargó también con un lastre que se le pasó desapercibido –o del que no fue lo suficientemente crítico. Esto es lo que ha sido destacado por autores como Jean-Luc Nancy, quien criticó la obsesión de Bataille y de Occidente por el sacrificio primitivo, lo que suponía no sólo la persistencia de una dialéctica en el pensamiento de nuestro autor, sino también la de un sujeto que intentaba, a toda costa, apropiarse de algo sobre lo cual nada sabía. La crítica de Giorgio Agamben puede ser entendida en los mismos términos, en la medida que la *exigencia* batailleana no sólo supone un sujeto al que se le impone dicha exigencia, sino también un tipo particular de sujeto al que se le exige actuar conforme a *lo que le es propio*. Esto abre la discusión sobre el problema de la *virilidad*, que Susan Suleiman identifica como un concepto recurrente no sólo en Bataille, sino también en otros pensadores contemporáneos, tanto de izquierda como de derecha. Todos estos elementos determinaron ciertamente el modo en que Bataille entendió la energía y la actitud que a sus ojos el ser humano *debía* adoptar frente a ella.

7

Otro de los aspectos que destacamos en nuestro trabajo es que una investigación sobre la energía batailleana necesariamente debe hacerse cargo de un estudio sobre el estatuto de la imagen. Para Bataille, tal como sucede en la *teoría de los medios* de Hans Belting, no existe un *médium* propio para este tipo de imágenes, es por ello que tanto un poema como una pintura, una pieza musical como una escultura, pueden generar un impacto análogo en quien las observa. En este sentido, es su *fuerza de choque* lo decisivo. Desde este punto de vista, las *imágenes del destino* se nos han presentado de modo análogo a lo que Roland Barthes desarrolló bajo la noción de *punctum.*

Las *imágenes del destino* no sólo se nos aparecen por azar, como sucede con la figura del ser amado, sino que también pueden ser creadas. Sin embargo, esto no garantiza que ellas sean realmente efectivas, puesto que esto sólo se resuelve en el *encuentro*. En otras palabras, las *imágenes del destino* no poseen una *fuerza de choque* en sí mismas, puesto que toda su violencia sólo existe a partir del momento en que encuentran en el observador –tal como lo hace el *punctum*– un obstáculo donde manifestarse.

Pese a ello, Bataille se entregó a la creación de ese tipo imágenes a través de la dramatización, las que llevó a cabo no sólo a través de ejercicios de imaginería basados en los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, sino también a través de la escritura. En este sentido, todo su pensamiento puede ser considerado como un imaginario colmado de *imágenes del destino* que tenían como propósito despertar en sus lectores el deseo de *ir lo más lejos posible*. Por esta misma razón, aun cuando su obra pueda ser comprendida y estudiada como un producto cultural a partir del cual es posible hacer proyecciones, nuevas lecturas e investigaciones, lo cierto es que si los elementos que son dirigidos a la sensibilidad –y no al intelecto– faltan en la lectura, su pensamiento se revela a medias.

8

La *pesadilla* es un concepto que Bataille comienza a utilizar desde sus primeros escritos para dar cuenta de los momentos de desgaste, de ambigüedad, de tensión, y no sólo haciendo referencia a lo que sucede en un plano subjetivo. Esto en la medida que se trata de un desencadenamiento que alcanza al mundo volviéndolo un espacio turbio. Por esta razón, la pesadilla, el mundo como pesadilla, no es sino el corolario de aquella fidelidad a la energía, a la violencia, profesada por Bataille. Aun cuando la energía sea la que permita la conformación del mundo profano, la verdad del trabajo se encuentra en el gasto puro que lo deforma.

Es precisamente en el espacio imposible de la pesadilla que Bataille nos exige actuar. Nos exige actuar punzados y sumergidos dentro de ese escenario en donde todo es pérdida y, precisamente por ello algo fascinante, puesto que de toda esa tensión depende nuestra soberanía.

Cuando la sensación de estar cargado con toda esa fuerza domina al sujeto de la experiencia, éste corre el riesgo de perder su humanidad dentro de esa pesadilla. Lo

inhumano es precisamente la entrega absoluta a la energía cósmica, como sucede en el caso de Maldoror. Ya sea por olvido, por desconocimiento o por una puesta en valor del mal (su conversión en algo *bueno*), cuando el ser humano deja de hacer de su violencia algo *mediado* Bataille desliza toda esa energía movilizada al lado de lo inhumano, del crimen, de la animalidad, lejos de la *experiencia íntima*, de la *transgresión*.

En este sentido, la máxima batailleana no debe entenderse sólo en términos de proyección, es decir en función de lo que hay que hacer (*ir* lo más lejos posible), sino también en el cómo. Para Bataille, en la exigencia misma está inscripta la exigencia de la mediación. De lo contrario, ese *ir* no es más que un *volver* a la animalidad inconsciente. En este sentido, *lo propio del ser humano*, podríamos decir, es *ir lo más lejos sin dejar de observar los interdictos*, sin dejar de tener miedo. Es preciso el horror para superarlo. Es sólo en estas condiciones que la energía se vuelve consciente de sí misma. Todo el cosmos es temblor y fascinación en el ser humano.

9

La fidelidad a la energía de Bataille no deja de resonar, por oposición, a la confesada traición que Gaston Bachelard hace de sus fantasmas. Dándoles la espalda, el filósofo prefiere el ascenso por el eje vertical para dejar atrás las figuras puntiagudas del mal sueño y cobijarse en sus ensoñaciones ovaladas. En Bachelard este ascenso responde a una voluntad que dio forma a un pensamiento que intentó ofrecernos un lugar de reposo. Bataille, en cambio, a través de lo que Denis Hollier denominó una *voluntad crispada*, siendo fiel a sus fantasmas nos dejó un pensamiento cargado de tensión que no ofrece descanso, sino pura tensión.

Es necesario preguntarse por la necesidad de aquella fidelidad y por la posibilidad de *dirigir* nuestra voluntad hacia uno u otro lado, hacia abajo o hacia arriba. Bataille no pensó estas opciones en términos dicotómicos, sino desde la ambigüedad, de la confusión del eje vertical, de la identificación última entre el placer y el horror máximos. Es decir, pensó esas opciones en términos de tensión, puesto que la exigencia fue *ir lo más lejos posible* y *no acabar, negarse a hacerlo*. Pese a ser prevenidos por el pensamiento de Nancy y Agamben, y aparentemente liberados de aquella exigencia que reivindica una y otra vez *lo que nos es propio*, la máxima batailleana persiste como un ruido en el oído. Una máxima desprovista de toda determinación que se activa cuando los límites se vuelven sensibles, cuando surge el miedo.

10

El pensamiento batailleano se nos ofrece como un pensamiento radical, del límite. La idea de alejarnos de él, es decir de dejar de lado aquella fidelidad a la violencia, se nos presenta como una renuncia, una traición al modo de Bachelard. Se busca el reposo cuando falta la energía.

El problema de fondo es, acaso, saber si es posible conservar la tensión, ser fiel a ella, pero sin hacer del mundo una pesadilla. Sin caer en el ejercicio ingenuo de la creación de utopías, pero sin que ello suponga necesariamente vivir en una distopía. En este sentido, la mención al trabajo de Donna Haraway se nos ofrece como una alternativa. El llamado de Haraway es no sólo a *aceptar* este mundo en que vivimos y morimos, sino *conservar el problema* que en sí mismo representa. Mantener la tensión a través de la conservación del problema, pero sin hacer de este mundo algo definido de una vez por todas. Lo que propone la autora es entregarnos a la *creación de historias*, no a una sino a varias, en donde la imaginación posee un rol central para hacer posible que la dinámica contradictoria de la que intenta dar cuenta se engarce cada vez de manera diversa, incorporando diferentes miradas, haciéndose cargo de la complejidad.

Para que la creación de nuevas historias sea posible, uno de los primeros pasos es dejar atrás el antropocentrismo que define el *antropoceno*, entendido como una historia en donde el ser humano es presentado como un protagonista del relato que da cuenta del devenir de nuestro planeta. En la misma línea de lo propuesto por Noelia Belli, se puede afirmar que es necesario quitar al ser humano del centro del pensamiento batailleano para abrirlo a un conjunto de relaciones en donde otras formas de existencias, como la vida vegetal, encuentre su espacio. En Bataille, estos elementos emergen en distintos momentos, y su *economía general* es precisamente un intento de hacer de su relato un pensamiento a la medida del universo. Sin embargo, su cosmovisión se reduce a *nuestro* vecindario más próximo. La alternativa, acaso, está en las nuevas historias que dejen atrás el protagonismo del ser humano y, con él, el de sus fantasmas.

BIBLIGRAFÍA

"Imagery", American Psychological Association, consultado el 27 de junio, 2023, https://dictionary.apa.org/imagery

Agamben, Giorgio, *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

_____. *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011.

_____. *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017.

_____. *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2018.

_____. *Medios sin fin. Notas sobre la política* Valencia; Pre-Textos, 2001.

Alexandrian, Sarane. *Le surréalisme et le rêve*. Paris: Gallimard, 1974.

Ambrosino, Georges y Bataille, Georges. *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*. Meurcourt: Éditions les Cahiers, 2019.

Ambrosino, Georges. "Énergie et information: La machine savante et la vie [Norbert Wiener, Cybernetics]". *Critique*, no. 41-43 (1950): 70-82.

_____. "L'explosion atomique". *Critique,* no. 3-4 (1946): 325-338.

Andler, Daniel, Fagot-Largeault, Anne y Saint-Sernin, Bertrand. *Philosophie des sciences I*. Paris: Gallimard, 2002.

Arasse, Daniel. *El detalle: para una historia cercana de la pintura*. España: Abada, 2008.

Aristóteles, *Poética*. México: UNAM, 1946.

Armstrong, Philip y Smith, Jason. "Politics and beyond: an interview with Jean-Luc Nancy". *Diacritics*, vol. 43, no. 4 (2015): 90-108.

Assandri, José. *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobe el ojo, golosina caníbal*. Buenos Aires: Ediciones literales, 2008.

Astor, Dorian (dir.). *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Robert Laffont, 2017.

_____. "Respiration Nietzsche (4/5) : Musique de mort, musique de vie". Entrevistado por Raphaël Enthoven, *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, France Culture, 17 de julio, 2008, https://www.youtube.com/watch?v=ny2qpYRLCTM&t=245s&ab_channel=Rienneveutriendire

Augé, Marc. *La guerra de los sueños*. Barcelona: Gedisa, 2015.

_____. *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. Paris: La librairie du XXe siècle/Seuil, 1997.

Avanessian, Armen y Reis, Mauro (Comp.), *Aceleracionismo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

Babich, Babette (ed.). *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of science. Nietzsche and the Sciences I.* Netherlands: Springer, 1999.

_____. *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of science. Nietzsche and the Sciences II*. (Dordrecht: Springer; 2010)

Bachelard, Gaston. *El agua y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. *El derecho de soñar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

_____. *Epistemología*. Barcelona: Anagrama, 1989.

_____. *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du movement*. Paris: Librairie Général français, 1943.

_____. *L'engagement rationaliste*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1972.

_____. *L'intuition de l'instant*. Paris: Éditions Gonthier, 1932.

_____. *La flamme d'une chandelle*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1963.

_____. *La poética de la ensoñación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *La poétique de la rêverie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.

_____. *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. *Lautréamont*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura.* Buenos Aires: Paidós, 1994.

_____. *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2003.

_____. *La cámara lúcida*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Bataille, Georges. "América desaparecida". *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos,* no. 85 (2013): 3-9.

_____. "La conjuration sacree", *Acéphale*, no. 1, 24 de junio, 1936.

_____. "Propositions". *Acéphale*, 21 de enero, 1937.

_____. Breve historia del Erotismo. Uruguay: Ediciones Calden, 1970.

_____. *Charlotte d'Ingerville, suivi de Sainte*. Paris: Éditions Lignes, 2006.

_____. *El azul del cielo.* Barcelona: Tusquets, 2004.

_____. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores, 1997.

_____. *El límite de lo útil*. Madrid: Editorial Losada, 2005.

_____. *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrificios*. Valencia: Pre-Textos, 1979.

_____. *Escritos sobre Hegel.* Madrid: Arena libros, 2005.

_____. *Historia del ojo*. Barcelona: Tusquets, 2002.

_____. *L'Apprenti sorcier : textes, correspondances et documents (1932-1939)*. Paris: Éditions de la Différence, 1999.

_____. *L'Apprenti sorcier: textes, correspondances et documents (1932-1939)*. Paris: Éditions de la Différence, 1999.

_____. *L'érotisme*. Paris: Union générale d'éditions, 1965.

_____. *L'Histoire de l'érotisme*. Paris: Gallimard, 2017.

_____. *La conjura sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003.

_____. *La experiencia interior*. *Seguido de Método de meditación y de Post-scriptum 1953.* Madrid: Taurus, 1986.

_____. *La felicidad, El erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001.

_____. *La literatura y el mal*. Madrid: Taurus, 2000.

_____. *La oscuridad no miente*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2002.

_____. *La parte maldita. Precedida de La noción de Gasto*. Barcelona: Icaria Editorial, 1987.

_____. *La religión surrealista: conferencias 1947-1948*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

_____. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets editores, 2000.

_____. *Lascaux o El nacimiento del arte.* Córdoba: Alción Editora, 2003.

_____. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

_____. *Romans et Récits*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Mi madre*. Barcelona: Tusquets, 1980.

_____. *Œuvres Complètes, Tome I.* Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Œuvres Complètes*, *Tome II.* Paris: Gallimard, 1979.

_____. *Œuvres Complètes, Tome III.* Paris: Gallimard, 1974.

_____. *Œuvres Complètes, Tome V.* Paris: Gallimard, 1973.

_____. *Œuvres Complètes*, *Tome VI.* Paris: Gallimard, 1973.

_____. *Œuvres Complètes, Tome VII.* Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Œuvres Complètes, Tome VIII*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Œuvres Complètes, Tome XI.* Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Œuvres Complètes, Tome XII.* Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1979.

_____. *Teoría de la Religión.* Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, 1998.

_____. *Una libertad soberana.* Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2007.

Bataille, Georges *et alt*., *Acéphale. Religión, Sociología, Filosofía*. Buenos Aires: Caja negra editora, 2005.

Georges Bataille et alt., *Discusión sobre el pecado*. Buenos Aires: Paradiso Ediciones, 2005.

Bataille, Georges y Leiris, Michel. *Intercambios y Correspondencias. 1924-1982.* Buenos Aires: Editorial El cuenco de plata, 2008.

Belleflamme, Clémence. “Au seuil des traductions: Rulfo en langue française”. *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*, vol. 11, no. 2 (2018): 300-322.

Belting, Hans. “Cruce de miradas con las imágenes. La pregunta por la imagen como pregunta por el cuerpo”. En *Filosofía de la Imagen*, editado por Ana García Varas, 179-210. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2011.

Benítez, Juan Manuel (ed.). *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo.* Valencia: Pre-Textos, 2011.

Beradt, Charlotte. *El tercer Reich de los sueños.* La Rioja: Pepitas Ed., 2021.

Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones.* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Blanchot, Maurice. *Lautréamont y Sade*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Blanco, Carlos. “Realidad y estilo de Juan Rulfo”. In *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*, editado por Federico Campbell, 19-43. México D. F.:, Ediciones Era, 2003.

Boll, Marcel. *Qu'est-ce que: le hasard?, l'énergie?, le vide?, la chaleur?*. Paris: Librairie Larousse, 1931.

Bontems, Vincent. *Bachelard*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

Borel, Adrien y Robin, Gilbert. “Les rêveurs. Considérations sur les mondes imaginaires”. *L’Evolution psychiatrique*, no. 1 (1925): 155-192.

_____. *Les rêveurs éveillés*. Paris: Gallimard, 1925.

Borisonik, Hernán y Beresñak, Fernando. “Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política”. *Astrolabio*. *Revista internacional de filosofía*, no. 13 (2012): 82-90. https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/256227.

Borisov, Oleg *et alt.*, *Diccionario marxista de economía política*. México D.F: Ediciones de Cultura Popular, 1978.

Boscovich, Roger. *A theory of Natural philosophy*. Chicago-Londres: Open Court Publishing Company, 1922.

Bourgon, Jérôme. “Bataille et le ‘supplicié chinois’: erreurs sur la personne”. *La revue des ressources* (2013), https://www.larevuedesressources.org/bataille-et-le-supplicie-chinois-erreurs-sur-la-personne,1480.html#:~:text=S'agissant%20du%20supplici%C3%A9%20chinois,celle%20du%20plaisir%20%5B14%5D.

Bousseyroux, Michel. “D’une pratique latitudinaire”. *L'en-je lacanien*, vol. 31, no. 2 (2018): 9-29.

Bradu, Benjamin. “Réflexions sur la puissance motrice du feu, de Sadi Carnot”. *Bibnum* (2009), https://journals.openedition.org/bibnum/858

Brenner, Anastasios. “L’épistémologie historique d’Abel Rey”. *Revue de métaphysique et de morale*, no. 90 (2016): 159-176.

Breton, Andre. *Manifiestos del surrealismo*. Buenos Aires: Editorial Argonauta, 2005.

Brook, Timothy *et alt.*, *Death by a Thousand Cuts*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Broyer, Anne-Lise. “Journal de l’œil (les Globles oculaires)”. *ArtPress2,* 2ème Cahier. *La traversée des inquiétudes. Dépenses*, no. 42 (2016): 48-49.

Caillois, Roger. *Acercamientos a lo imaginario.* México: Fondo de Cultura Económico, 1989.

_____. *El hombre y lo sagrado.* México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. *Piedras*. Madrid: Siruela, 2016.

Camargo, Federico y Schweickardt, Gustavo. “Estimación de la tasa de retorno energético: Análisis comparativo de las metodologías disponibles en la actualidad”. *Maskana*, vol. 5 (2014): 65-73.

Camelo, Francisco y Rodríguez, Sindy. “Una revisión histórica del concepto de calor: algunas implicaciones para su aprendizaje”. *Tecné, episteme y didaxis: Revista de la Facultad de Ciencia y Tecnología*, no. 23 (2008): 67-77.

Casado, José Manuel. “Ruggero Giuseppe Boscovich y el atomismo”. LLULL, vol. 23 (2000): 551-575.

Castro, Consuelo. “Agentes y procesos. Principios geomorfológicos”. *Geomorfología dinámica y climática*, 2005, http://www7.uc.cl/sw_educ/geografia/geomorfologia/html/1_1_2.html

Chapsal, Madeleine. *Les écrivains en personne*. Paris: Union Générale d’Éditions, 1973.

Claude Burgelin. *Les mal nommés. Duras, Leiris, Calet, Bove, Perec, Gary et quelques autres*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

Colectiva Materia [coord.], *Indisciplina. Estética, política y ontología en la revista Documents*. Buenos Aires: RAFIG, 2018.

De la Torre, Alberto. *Física cuántica para filo-sofos*. México D.F: Fondo de cultura económica, 2000.

del Caro, Adrian. *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2004.

Deleuze, Gilles. “Curso sobre Leibniz”. Transcripciones realizadas por Gerardo Ramírez del curso de abril de 1980, http://www.medicinayarte.com/img/Deleuze-Curso-Sobre-Leibniz.pdf

_____. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

_____. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.

Derrida, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Texto, 2005. *

_____. *La escritura y la diferencia*. Madrid: Editora Nacional, 2003.

Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

_____. *Los principios de la filosofía.* Barcelona: Alianza Editorial, 1995.

Deutsche Welle. “La energía atómica es demasiado cara”. Consultado el 27 de mayo, 2013, https://p.dw.com/p/17uta

Didi-Huberman, Georges. “Gestos, fórmulas y bloques de intensidad”. *Revista de Filosofía*, Año 53, no. 151 (2021): 280-309.

_____. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada editores, 2019.

_____. *Le ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*. Paris: Macula, 2019.

Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.

Ducasse, Isidore. *Œuvres complètes. Les Chants de Maldoror. Poésies. Lettres*. Paris: Librairie José Corti, 1961.

Durán, Manuel. “La obra de Juan Rulfo vista a través de Mircea Eliade”. *INTI. Revista de literatura hispánica*, no. 13 (1981): 25-33.

Durançon, Jean. *Georges Bataille*. Paris: Gallimard, 1976.

Durand, Gilbert. *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000.

Durkheim, Émile. “Les études de science sociale”. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 22 (1886): 61-80.

_____. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Akal Editor, 1982.

Dworkin, Andrea. *In Pornography: Men Possessing Women*. New York: Penguin Books, 1989.

Ernout, Alfred y Meillet, Antoine. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 2001.

Ernst, Gilles. *Georges Bataille. Analyse du récit de mort* . Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía. Tomos I y II.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

Foucault, Michel. “Préface à la transgression”. *Critique*, no. 195-196 (1963): 751-769.

Fourny, Jean-François. “Roger Caillois au Collège de sociologie : la politique et ses masques”. *The French Review*, vol. 58, no. 4 (1985): 533-539.

Freud, Sigmund. *Obras completas. Primeras publicaciones psicoanalíticas. Volumen 3 (1893-99)*. Buenos Aires: Amorrtu editores, 1991.

_____. *Psicología de las masas; Más allá del principio del placer; El porvenir de una ilusión.* Madrid: Alianza, 1991.

_____. *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza, 1985.

_____. *Obras Completas*. *Volumen 13 (1913-14)* Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991.

Fried, Michael. *El punctum de Roland Barthes*. Murcia: CENDEAC, 2008.

Fuentes, Carlos. “Mugido, muerte y misterio: el mito de Rulfo”. *Revista Iberoamericana*, vol. XLVII, no. 116-117 (1981): 11-21.

Gallegos, Osbaldo. “Compromiso intelectual, de Sartre a Chomsky, y su influencia en América Latina”. *Espiral*, vol. 28. No. 81 (2021): 43-76.

Galletti, Marina. “Heterology or ‘The Science of the Excluded Part’: An Introduction”. *Theory, Culture & Society,* vol. 35 (2018): 3–27.

_____. “Les temps de révolte”. En *Georges Bataille, Cinquante ans après*, dirigido por Gilles Ernst y Jean-François Louett, 81-94. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2013.

Galparsoro, José. “Infinito y tiempo en Nietzsche”. *Ontology Studies*, no. 10 (2010): 183-198.

García, Marisa. “Georges Bataille y Gilles Deleuze. Desde Nietzsche por una filosofía menor”. *Eikasia: revista de filosofía*, no. 82 (2018): 137-158.

_____. *Georges Bataille y la parte del arte. De Documents a Acéphale*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2014.

Geerts, Robert-Jan *et alt*., "Towards a philosophy of energy". *Scientiæ Studia*, vol. 12, São Paulo (2014): 105-127.

Guzzardi, Luca. *Ruggiero Boscovich's Theory of Natural Philosophy. Points, Distances, Determinations*. Switzerland: Springer Nature, 2020.

Habermas, Jürgen. "Modernity versus Postmodernity". *New German Critique*, no. 22 (1981): 3-14.

_____. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus Ediciones, 1993.

Hall, Charles *et alt.*, "EROEI of different fuels and the implications for society". *Energy Policy*, vol. 64 (2014): 141-152.

Hand, Seán. *Michel Leiris. Writing the Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Heidegger, Martin. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

_____. *Nietzsche. Tomo I*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

Heimonet, Jean-Michel y Yang, Emoretta. "Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism". *Diacritics*, vol. 26, no. 2 (1996): 59-73.

Heimonet, Jean-Michel, "Le Collège et son double : Jules Monnerot et le Collège de Sociologie Interrompu". *The French Review*, vol. 60, no. 2 (1986): 231-240.

Henry, John. "Isaac Newton y el problema de la acción a distancia". *Estudios filosóficos*, no. 35 (2007): 189-226.

Herrera, Isidro. "Lo excrito de lo excrito". *Mnemosine*, vol. 13, no. 2 (2017): 48-68.

Hertz, Robert. *Death and the Right Hand*. Great Britain: Routledge Library Editions, 2008.

Holland, Michael. "Bataille, Blanchot and the 'Last Man'". *Paragraph*, vol. 27, no. 1 (2004): 50-63.

Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie: (1937-1939)*. Francia: Gallimard, 1995.

Hollier, Denis. "Le matérialisme dualiste de G. Bataille". *Tel Quel*, no. 25 (1966): 41-61.

_____. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. Cambridge: MIT Press, 1990.

_____. *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*. Paris: Gallimard, 1974.

Holton, Gerald y Brush, Stephen. *Introducción a Los Conceptos y Teorías de Las Ciencias Físicas*. Barcelona: Reverte, 2004.

Horrie, Anthony. *Analyse de la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille*. Tesis doctoral dirigida por Fabrice Flipo, Université Sorbonne Paris Cité, 2018.

Ianni, Octavio. "El realismo mágico". *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 40 (1986): 5-14.

Irwin, Alexander. *Saints of the Impossible: Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002.

Kafka, Frank. *La metamorfosis.* Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2016.

Kahane, Ernest. "Un nouveau livre de Stéphane Lupasco". *Raison présente*, no. 5 (1967): 129-131.

Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Kendall, Stuart. *Georges Bataille*. London: Reaktion Books Ltd, 2007.

Kojéve, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1982.

Koyré, Alexandre. *Newtonian Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

Kremer-Marietti, Angèle. “Nietzsche et l’énergie de la puissance”. *Dogma* (2020), https://www.dogma.lu/pdf/AKM-NietzscheEnergie.pdf

Land, Nick. “Ideology, Intelligence, and Capital with Nick Land”. Entrevistado por Justin Murphy, *Vast Abrupt*, 15 de agosto, 2018, https://vastabrupt.com/2018/08/15/ideology-intelligence-and-capital-nick-land/

_____. *Sed de aniquilación [Georges Bataille y el nihilismo virulento]*. Segovia: Materia Oscura Editorial, 2021.

Langowski, Gerald. *El surrealismo en la ficción hispanoamericana*. Madrid: Gredos, 1982.

Lantz, Maximiliano y Menéndez, Vicente. “Roger J. Boscovich. El eslabón perdido entre la dinámica newtoniana y la teoría de campos de fuerza”. *Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 9, no. 9 (2003): 242-249.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis.* Barcelona: Paidós, 1996.

Laure, *Écrits de Laure*. Paris: Pauvert, 1977.

Lautréamont, *Los Cantos de Maldoror*. Madrid: Alianza, 2017.

Lecoq, Dominique y Lory, Jean-Luc (dir.). *Écrits d’ailleurs : Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

Leibniz, Gottfried. *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

_____. *Monodología.* Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981.

Leiris, Michel. “De la literatura considerada como una tauromaquia”. *Revista de la Universidad de México* (2017): 20-26, https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/d5f9113d-fad4-4481-88fd-9abf0ba69e9d/de-la-literatura-considerada-como-una-tauromaquia

Leiris, Michel. “Du temps de Lord Auch”. *L’Arc*. no. 32 (1967): 6-16.

_____. *El espejo de la tauromaquia*. México D. F.: Editorial Aldus, 1998.

_____. *L'Âge d'Homme* précédé de *De la littérature considérée comme une tauromachie.* Paris: Les Éditions Gallimard, 1939.

Lejeune, Philippe. *Lire Leiris: autobiographie et langage*. Paris: Klincksieck, 1975.

Libis, Jean. "Bachelard entre Baudelaire et Fondane: le complexe du gouffre". En *Une poétique du gouffre. Sur Baudelaire et l'expérience du gouffre de Benjamin Fondane, Actes du colloque de Cosenza*, dirigido por Monique Jutrin et Gisèle Vanhese, 31-42. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2003.

Limousin, Christian y Poirier, Jacques (dir.). *La part maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès.* Paris: Classiques Garnier, 2015.

Llevadot, Laura. *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Barcelona: Tusquets, 2022.

Look, Brandon. "Gottfried Wilhelm Leibniz". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/leibniz/

Look, Brandon. "Gottfried Wilhelm Leibniz". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/

Lorio, Natalia. "Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber". *Cuadernos del Sur – Filosofía*, no. 43-44 (2014-1015): 167-190.

Lupasco, Stéphane. *La tragédie de l'énergie*. Paris: Casterman, 1970.

_____. *Las tres materias*. Buenos Aires : Editorial Sudamericana, 1963.

_____. *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradicción)*. Paris: Hermann & Cie, 1951.

_____. *Les trois matières*. Paris: Éditions René Julliard, 1970.

Lyotard, François. "L'eau prend le ciel: Proposition de collage pour figurer le désir bachelardienne". *L'Arc*, no. 42 (1970): 38-54.

Mansuy, Michel. *Gaston Bachelard et les éléments*. Paris: Librairie José Corti, 1967.

Marmande, Francis. *L'Indifférence des ruines, variations sur l'écriture du Bleu du ciel*. Marseille: Parenthèses, 1985.

Martínez, Pablo. "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico". *Trans/Form/Ação*, vol. 43 (2020): 269-272.

Martínez, Pablo. "Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico". Trans/Form/Ação, no. 43 (2020): 283-308.

Marx, Karl. *El capital*, Tomo I, Vol, 2. México D.F: Siglo XXI Editores, 2009.

Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

Mauzé, Marie. "Georges Bataille et le *potlatch* : à propos de *La Part maudite*". En *Écrits d'ailleurs : Georges Bataille et les ethnologues*, dirigido por Dominique Lecoq y Jean-Luc Lory. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

Mayné, Gilles. *Pornographie, violence obscène, érotisme*. Paris: Descartes & Cie, 2001.

McDonough, Jeffrey. "Leibniz's Philosophy of Physics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-physics/

Melón, Santiago. "Sobre la sociología de Emilio Durkheim". *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Tomo 21 (1971): 207-304.

Menéndez, Vicente. "En torno a la dinámica de Leibniz. La trama histórica de un camino que desde la metafísica condujo a la física". *Epistemología e Historia de la Ciencia: Selección de trabajos de las XII Jornadas*, vol. 8, no. 8 (2002), 281-287.

Meunier, Olivier. "Bataille et les mangeurs de fromage". *The Bulletin of Central Research Institute Fukuoka University*, Series A : Humanities, vol. 12/2 (2012): 15-36.

Mong-Hy, Cédric. *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*. Paris: Éditions Lignes, 2012.

_____. *Entrevista a Cédric Mong-Hy*. Entrevistado por el autor durante los meses de julio y agosto, 2020. Documento inédito.

Montinari, Mazzino. *"La volonté de puissance n'existe pas".* Paris: Éditions de l'Éclat, 1997.

Mosterín, Jesús y Torretti, Roberto. *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia.* Madrid: Alianza Editorial, 2002.

Mosterín, Jesús. *Conceptos y teoría en la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

_____. *Historia de la filosofía. 4. Aristóteles*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

Murray, Alex y Whyte, Jessica (eds.). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Nancy, Jean-Luc. "La pensée derobée". *Lignes*, vol. 1, no. 1 (2000): 88-106.

_____. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de filosofía Universidad ARCIS, 2000.

_____. *La comunidad que viene*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000.

_____. *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.

Nicolescu, Basarab. "Stéphane Lupasco et le Tiers inclus. De la physique quantique à l'ontologie". *Revue de synthèse*: 5e série (2005): 431-441.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

_____. *El ocaso de los ídolos.* Tusquets: Barcelona, 1998.

_____. *Fragmentos póstumos*. *Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid; Tecnos, 2008.

_____. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2016.

_____. *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial EDAF, 2000.

_____. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Noys, Benjamin. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London: Pluto Press, 2000.

Ostwald, Wilhelm. *The autobiography*. Suiza: Springer International Publishing, 2017.

Ovidio, *Las metamorfosis.* Madrid: Alianza Editorial, 2015.

Parreira, Rogelio y Yanuba, Bianca. "De Newton a Einstein: A debate el destino del universo". *Revista Digital Lámpsakos,* no. 3 (2010): 16-26, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3399427

Pearson, Keith. "Nietzsche's Brave New World of Force: On Nietzsche's 1873 'Time Atom Theory' Fragment and the Matter of Boscovich's Influence on Nietzsche". *Journal of Nietzsche Studies*, no. 20 (2000): 5-33.

Peña, Lorenzo. *Introducción a las lógicas no clásicas*. México: UNAM, 1993.

Pire, François. *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*. Paris: Librairie José Corti, 1967.

Podach, Erich. *L'effondrement de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1978.

Prigogine, Iiya y Stengers, Isabelle. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Queneau, Raymond. "Le Symbolisme du soleil". *Temps mêlés / Documents Queneau*, no. 150+10 (1980): 11-31.

_____. "Premières confrontations avec Hegel". *Critique*, no. 195-196, (1963): 694-700.

Rey, Abel. *El eterno retorno y la filosofía de la física*. Madrid: Aguilar Editor.

Richir, Luc *et alt.*, *Dossier: Bataille et les arts plastiques.* Bruxelles: Éditions La Part de l'Œil, 1994.

Ruíz, Leonardo. "Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G. W. Leibniz: Modificación y limitación". *Tópicos,* no. 48 (2015): 141-168.

Rulfo, Juan. “El desafío de la creación”. *El Urogallo: revista literaria y cultural*, no. 43 (1989): 51-53.

_____. “Juan Rulfo a Fondo”. Entrevistado por Joaquín Soler, *A fondo*, La 2, 17 de abril, 1977, https://www.rtve.es/play/videos/a-fondo/juan-rulfo-17-04-1977/6700939/

_____. *Pedro Páramo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992.

Russell, Bertrand. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz. Con un apéndice integrado por los pasajes más importantes*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1977.

Sabot, Philippe. “Bataille, entre Kojève et Queneau: le désir et l’histoire”. *Le Portique*, no. 29 (2012), http://journals.openedition.org/leportique/2594?lang=fr.

Saidel, Matías. “La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito”. *Fragmentos de filosofía*, no. 12 (2014): 83-108.

Salanskis, Emmanuel. “Un prisme de la pensée historique de Nietzsche: l’élevage”. En *Les historicités de Nietzsche*, eds. Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina, 183-196. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016.

Sartre, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

Sepúlveda, Alonso. *Los conceptos de la física: evolución histórica*. Medellín: Universidad de Antioquía, 2003.

Silveira, Marcio. “Comentário ao artigo “Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico”. Trans/Form/Ação, no. 43 (2020): 309-312.

Simmel, George. *Schopenhauer y Nietzsche.* Sevilla: Espuela de plata, 2004.

Stack, George. *Lange and Nietzsche*. Berlín: De Gruyter, 2011.

Stoekl, Allan. *Bataille’s Peak: Energy, Religion, and Postsustainability*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2007.

Suleiman, Susan. “Bataille in the Street : The search of Virility in the 1930s”. En *Bataille, Writing the Sacred*, editado por Carolyn Bailey, 61-79. Londres: Routledge, 1995.

Summers, Joaquín. “Benjamin Franklin. Tercer centenario de su nacimiento (1706-2006)”. *100cias UNED*, no. 9 (2006): 130-138.

Surya, Michel. “Postface à La Structure psychologique du fascisme, de Georges Bataille”. *Lignes*, vol. 30 (2009): 153-166.

_____. *Georges Bataille, la muerte obra*. Madrid: Arena libros, 2012.

_____. *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*. Paris: Éditions Garamont, 1987.

_____. *Sainteté de Bataille.* Paris: Éditions de l'éclat, 2012.

Vanderwees, Chris. “Complicating Eroticism and the Male Gaze: Feminism and Georges Bataille’s Story of the Eye”. *Studies in 20th & 21st Century Literature*. vol. 38 (2017), https://doi.org/10.4148/2334-4415.1001

Vargas Llosa, Mario. “Novela primitiva y novela de creación en América Latina”. *Revista Universidad de México*, vol. 23, no. 10 (1969): 29-36.

Warin, François, *Nietzsche et Bataille*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Wilson, Catherine. “Leibniz and atomism”, *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A, vol. 13, no. 3 (1982): 175-199.

Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Zambrano, María. *El sueño creador*. Madrid: Club Internacional del Libro, 1998.

_____. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.