



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**El sueño de la razón engendra poder.**  
**Un ensayo a partir del pensamiento político**  
**de Georges Bataille**

**TESIS**

que para obtener el grado de

**Maestro en Filosofía**

Presenta:

**Luis Carlos Andrade Espino del Castillo**

Directora de tesis: Leticia Flores Farfán



México D.F.

2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Este trabajo fue redactado en su mayor parte durante el período de enfermedad y recuperación de mi padre. Su conclusión habría sido imposible de no contar con el apoyo amoroso de familiares y amigos. En especial quisiera agradecer al clan Andrade, a las abuelitas, las tías y tíos Espino, a los integrantes de “Por esta Libertad”, a las chinas y a Borrego; a Mariana, Daniel, Esteban, Sergio y Mónica. Y sobre todo, mi más profundo agradecimiento a Marisol, Victoria, Irene y Carlos.

Por último, debo agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me brindó durante mis estudios de maestría, y a mi directora de tesis, Leticia Flores Farfán, por la confianza otorgada a mi improbable proyecto.

## INTRODUCCIÓN

*“la vida de los hombres es siempre un diálogo entre lo posible y lo imposible”<sup>1</sup>*

*“Frente a la Violencia, la Razón, dueña de su dominio, le deja a la Violencia la inconsecuencia de lo que es. No lo posible, que la razón organiza, sino lo que queda al final de todo lo posible, lo imposible al término de toda posibilidad: en la vida humana, la muerte, y en el universo, la totalidad.”<sup>2</sup>*

1. Como reza el título, en el presente trabajo intentaré sustentar la tesis de que el poder es producto del sueño de la razón. Pero antes de explicar el sentido de dicha idea y el desarrollo argumental que seguiré en los capítulos siguientes para sostenerla, considero impostergable la aclaración de dos cuestiones relacionadas con el subtítulo, “un ensayo a partir del pensamiento político de Georges Bataille”:

- a) ¿Qué características debe tener una tesis de filosofía escrita a partir de un autor que no estimaba a los filósofos entre su audiencia, o peor aún, que se sentaba en la mesa de los grandes Sabios y Maestros, comía de su pan y se embebía de su doctrina, para luego traicionarla mejor?

Probablemente la respuesta a dicha pregunta ocuparía el cuerpo entero del presente escrito, y al final - como ocurre siempre con Bataille-<sup>3</sup> la conclusión nos obligaría a borrar todo y empezar de nuevo, esta vez sin la ilusión de partir de un principio indubitable que nos habría permitido distinguir la poesía de la filosofía, la mentira de la verdad. No obstante debo comenzar, como si fuera la primera vez, por aclarar por qué creo que un trabajo filosófico cuyo objeto sea el pensamiento político de Bataille

---

<sup>1</sup> Bataille, G., *Sade 1740-1814*, en O.C. vol.XII, p.296. Las referencias a los textos de Bataille remiten a la edición francesa de las obras completas que figura en la bibliografía. Allí también se encontrarán las ediciones en español de donde tomo la traducción de los pasajes correspondientes.

<sup>2</sup> Bataille, G., *Le pur bonheur*, en O.C. vol. XII, p.485.

<sup>3</sup> “Una de dos: o bien lo he dicho todo, y desde entonces sólo tengo que vivir sin pensar (...) o bien debo volver a decir lo que he dicho mal: de inmediato es el tormento y la certeza, no sólo de no poder decirlo mejor nunca, sino de traicionarlo una vez más” Bataille, G., *Le non-savoir*, en O.C. vol. XII, p.284. Volver sobre lo dicho para borrarlo y empezar de nuevo no constituye un defecto propio de una mente perturbada, sino, en palabras de Benjamin, el “auténtico modo de existencia de la contemplación”: “Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma. Este incesante tomar aliento constituye el más auténtico modo de existencia de la contemplación.” Benjamin, W. *El origen del drama barroco alemán*, [trad. J.M. Millanes], ed. Taurus, Madrid, 1990, p.10.

adquiere necesariamente la forma de un “ensayo”, es decir, tanto un *intento* de apropiación del sentido, una interpretación o reconstrucción de sus argumentos, como también un *ejercicio* lúdico sin finalidad. Para acceder al secreto de su enseñanza debemos tomar en consideración, por un lado, la verdad del discurso, la coherencia lógica y la evidencia empírica, y por otro lado, la belleza de la expresión, el desplazamiento metafórico del significado y el sentimiento que desencadena semejante interrupción del tranquilo discurrir teórico. En consecuencia, ser un buen lector de Bataille nos exige contagiarnos del “*ritmo amoroso*”<sup>4</sup> con que se “lleva al baile” a la filosofía, aprender a escribir alternando la mano diestra con la siniestra, el Espíritu de verdad y el de las Tinieblas.<sup>5</sup>

Si Bataille fue el único capaz de seguir esta danza de Zarathustra, el maestro que sólo pedía a sus discípulos que “deshojaran su corona”, del mismo modo quien pretenda ser leal a la palabra del pensador francés tendrá que traicionarlo, que ponerle en su cabeza una corona de espinos y encumbrarlo en una cruz. Así está escrito en múltiples pasajes de su obra.<sup>6</sup> Pero no debemos confundir su intención con la de Cristo, el Hijo de Dios. Cuando pre-escribe la impugnación de su enseñanza por el prójimo no pretende servirse de nuestra traición para extender su presencia más allá de la muerte, para demostrarnos que Él es, y nosotros, quienes lo negamos, somos en Él. Bataille no nos ordena delatarlo ni desconocerlo para ganar después la gloria eterna. Por el contrario, la pre-inscripción de la finitud en su discurso, que finca el origen y destino de sus palabras en el silencio de la desaparición total, *proscribe* cualquier mandamiento y/o traición que pudiera convertir su obra en un eslabón más de la tradición. Con justicia podríamos atribuir a Bataille la misma actitud que él descubre en Kafka: no quería ser ni heredero ni origen de generaciones, ni hijo ni padre.

El papel que Bataille daría a los intérpretes empeñados en violar el secreto de su doctrina, en traicionarlo y glorificarlo al sacar a la luz del discurso aquello que en él permanece en silencio, no

---

<sup>4</sup> “Hay una alternancia entre el saber y el valor, cada uno de ellos representa un descanso para el otro, en una especie de *ritmo amoroso*. Esto es, en resumidas cuentas, una definición de la escritura, particularmente de la escritura del ensayo (estamos hablando de Bataille): el ritmo amoroso de la ciencia y el valor: heterología y gozo.” Barthes, R., *Las salidas del texto* en Sollers; Kristeva; Barthes; *et al.*, *Bataille*, [trad. J. Sarret], ed. Madrágora, Barcelona, 1976, p. 47.

<sup>5</sup> “Supongamos, en efecto, que la filosofía se ríe de la filosofía: esto supone la disciplina y su abandono. Entonces está en juego la suma entera de los posibles, y esta suma es una síntesis... Sin la disciplina hubiera sido imposible alcanzar este punto pero esta disciplina nunca llega hasta el final.” (Bataille, G., *L’Érotisme*, en O.C. vol. X, p. 253. A la pirueta que Bataille ejecuta con la filosofía representada en la persona de Sartre, Marmande la llama *le pas de deux*: no/paso de dos. De acuerdo con un testimonio de Leiris, esta danza tuvo lugar en alguna de las fiestas celebradas durante la primavera de 1943. Vid. Marmande, F., *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p.84.

<sup>6</sup> “Cuando muere, un hombre deja tras de sí supervivientes condenados a derruir aquello en lo que él creyó, a profanar lo que veneró. Creo que el universo es de tal modo, pero, seguramente, los que me sigan descubrirán mi error.” Bataille, G., *Le coupable*, en O.C. vol. V, p. 259.

sería tanto el del Judas Iscariote del Evangelio, sino el del cómplice involuntario cuya extrema lealtad al dictado del Maestro subrepticamente lo lleva a traicionarlo más allá de lo prescrito, a entregarlo a un suplicio donde también se pierde la palabra del discípulo.<sup>7</sup> Bataille nos pide que lo abandonemos al mismo tiempo que él nos abandona. No nos lega nada, ningún mandato, ningún saber. El riguroso apego a sus razones nos conduce en última instancia a un silencio mayor que cualquier pausa intencionada, un silencio sin retorno que se manifiesta como imposibilidad de hablar justo cuando se lo intenta apresar en significaciones. Maestro de la transgresión, traidor inconfeso del saber y la verdad, la enseñanza de Bataille culmina cuando consigue compartir al discípulo la experiencia de una risa insensata donde se revela el secreto último, es decir, que no hay ningún secreto, ninguna revelación. Alcanzada esta cima -que el Zen llama satori-, la relación jerárquica maestro-alumno, padre-hijo, deja lugar a la relación que guardan entre sí los compañeros de juego de la infancia, los cómplices y los amantes.<sup>8</sup>

Semejante experiencia supone la comunidad que se forma a partir del exceso que desborda a los individuos y los comunica. Sin la impugnación del prójimo, sin la leal transgresión del amigo, Bataille no podría acceder al punto extremo del conocimiento y la existencia, es decir, al silencio del suplicio. De igual forma, el lector que no acompaña su escritura hasta el punto en que desemboca en una carcajada insensata, que intenta limar las paradojas y rupturas de los textos para extraer de ellos un sistema coherente y así “darle la razón”, en realidad no consigue salvar a Bataille de su verdugo -el sinsentido- sino tan sólo salvarse él mismo, anular la comunicación con la víctima. Lo dicho hasta ahora nos permite preguntarnos de qué forma es posible ensayar una tesis *a partir del pensamiento político de Bataille*, o bien:

- b) ¿cómo es posible “partir” de un pensamiento que no se ofrece como base “sobre” la cual erigir edificios epistémicos, que admitiría cualquier otro calificativo antes que el de “político” (incluso cuando su tema parece ser la política); un pensamiento, por último, que acoge la rúbrica de “Bataille” igual de bien que la de “Pierre Angelique”, “Lord Auch”, “Dianus” o “Contre-Attaque”?

---

<sup>7</sup> “Toda pregunta permanecerá sin respuesta. Y yo me hurtaré de tal manera que impondré silencio. Si otros prosiguen la tarea distaran igualmente de acabarla y la muerte, como a mí, les quitará la palabra.” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C. vol. VI, p. 63.

<sup>8</sup> “Quien habla de justicia es justicia él mismo, propone un justiciero, un padre, un guía. Yo no propongo justicia. Traigo la amistad cómplice (...) La amistad del *santo* es una confianza que se sabe traicionada. Es la amistad que el hombre tiene por sí mismo, sabiendo que morirá, que podrá emborracharse de muerte.” Bataille, G., *Le coupable*, en O.C. vol. V, p.278.

“Partir” de Bataille es equiparable a fincar los cimientos de nuestra casa sobre una falla geológica o un pantano. Los argumentos que pretendamos alzar tomando por premisas unas proposiciones fracturadas, partidas, sólo en apariencia rebasarán el nivel del suelo, pues en el fondo nuestras labores de cimentación horadan más la tierra, forman socavones donde los temblores del abismo crecen y se transmiten al frágil armazón teórico. No hay manera de partir *del* pensamiento de Bataille sin partirlo, sin participar en el ejercicio de auto-demolición que el autor ya ha iniciado y del cual nos incita a tomar parte. Si aceptamos la provocación, deberemos emplear el martillo que nos ofrece para socavar ese suelo común de creencias que nos identifican mas no nos comunican; para tumbar las paredes falsas de los departamentos laborales o habitacionales que hacen del vecino un ajeno conocido, y de nosotros mismos un vecino más. Al quebrar la superficie de la razón discursiva y los compartimentos del orden real, ningún elemento de identificación se mantiene en pie. Entre nosotros sólo queda la atracción vertiginosa hacia el abismo que nos divide: una brecha absoluta, insalvable e insignificante. Nada nos separa, nada nos une. Sólo compartimos lo que nos separa: todo, el mundo. Así pues, “partir” de Bataille implica la conjunción de los dos sentidos antitéticos que aún se conservan unidos en el verbo francés “partager”: compartir y dividir.

Debido a la forma en que el pensamiento de Bataille se com-parte, considero que el adjetivo “político” atañe a su esencia y no sólo a una manifestación accidental. Más aún, la sola expresión “pensamiento político” tendría que parecernos tan redundante como decir la “verde verdura”, pues el pensar nunca se da aislado: “no puede haber pensamiento del individuo y el ejercicio del pensamiento no puede tener otra salida que la negación de las perspectivas individuales.”<sup>9</sup> De igual manera es posible determinar la esencia de *lo político* como pensamiento, y así distinguirlo de *la política*, engendro de la razón. Mientras el acontecimiento originario de *lo político* radica en la fractura de la unidad del Logos, de la Polis, con la consecuente irrupción de lo heterogéneo y múltiple, *la política*, por el contrario, es el arte de anudar -o ahorcar- las diferencias y reconstituir la unidad perdida bajo un discurso repetitivo, homogéneo y hegemónico.

---

<sup>9</sup> Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C. vol. VII, p.288. En el mismo sentido se expresa en *El culpable*: “Me río del solitario que pretende reflexionar sobre el mundo. No puede reflexionar sobre él porque, siendo él mismo el centro de la reflexión, deja de estar a la medida de *lo que no tiene centro*.” Bataille, G., *Le coupable*, en O.C. vol. V, p.282.

Al respecto es preciso horadar –y no simplemente eludir– dos errores de interpretación: creer que la obra de Bataille reviste un carácter político de 1930 a 1940, así como antes o después tuvo uno poético, místico, erótico, económico, sociológico, etc.; o bien rechazar tal idea para sostener que el pensamiento soberano se aleja por igual de cualquier especie particular y únicamente se define por sí mismo, a la manera del Dios peripatético. Ambas lecturas dependen por igual de la política de la razón, que busca unificar el saber a través de dos operaciones correlativas: análisis y síntesis. El análisis descompone el discurso en busca de las partículas elementales del sentido, fomenta la especialización y el aislamiento de las disciplinas. Pero esta división siempre se efectúa conforme a los trazos y reglamentos de un saber superior, un paradigma epistémico que permite la ulterior integración sintética de todos los conocimientos parciales.

Horadar la política de la razón es justamente lo que el pensamiento lleva a cabo cuando va hasta el fondo de las dos operaciones mencionadas. Por una parte, la síntesis de todo lo posible no admite ya ser aplazada como el resultado final de inacabables preliminares analíticos, y así encuentra su consumación en un instante irreductible. Por otra parte, el análisis prosigue la división de la materia –el estudio de los detalles– más allá de los límites que posibilitan la síntesis hasta dar con un fragmento que no pertenece a ningún conjunto previo, una singularidad anómala donde sólo aparece la diferencia elemental del sentido respecto al sin-sentido. De una u otra forma el pensar irrumpe como un acontecimiento que las operaciones políticas de la razón no pueden ya subordinar a las unidades preestablecidas. En consecuencia, Bataille es político por partida doble: al coronar sus incursiones furtivas en múltiples campos de conocimiento con una proposición sintética que tira por la borda todo lo ganado, equivalente a un grito o una carcajada; y al extender el análisis sobre los fenómenos marginados por las ciencias constituidas, sin que la nueva disciplina tenga otro fin que extremar la singularidad inasimilable de la experiencia. Así pues, la partida doble del pensamiento coincide en el punto de una doble partición: si todo el saber se consume en un instante insensato, entonces el nuevo saber acerca de tal instante es desde el principio no-saber, nace marcado por la insensatez y sólo tiene sentido si culmina en el sinsentido del que partió y no deja de re-partir.

Por último, ¿quién o qué es aquello mentado bajo el significante “Bataille”? De entrada está claro que no podremos describirlo como el autor de unos libros que son vecinos alfabéticos de Blanchot, Benjamin, Callois, Kójeve, o un poco más lejos, de Leiris. Si bien el orden enciclopédico del saber pretende reducir de este modo el significado de “Bataille” a las relaciones de vecindad que sus



restos encuentran en los anaqueles, o a las que en vida sostuvo con los citados autores, me parece más adecuada la descripción que contagian las resonancias del término. Tras pronunciar el nombre de inmediato percibimos el fragor de la “batalla”: es el movimiento por el cual el Logos se dona, el combate (*pólemos*) pródigo que engendra y envuelve todos los seres. Al querer insertarlo como una cosa más dentro de los compartimentos del saber, o una palabra entre otras, el orden entero del discurso se precipita en una conflagración universal. Más que cualquier descripción definida, el nombre Bataille designa el escándalo que provoca el colapso de los sistemas clasificatorios, la decapitación de la razón soberana.<sup>10</sup>

2. Una vez asentadas las precisiones elementales sobre el carácter del presente escrito, es momento de entrar en materia. Partiré de una premisa comúnmente aceptada: todo poder es un medio que remite a un origen y un fin. Lo anterior atañe a la acepción más vasta de la palabra: poder hacer, poder decir... *poder poder*. Incluso en el último caso, donde parece convertirse en fin de sí mismo, significa el medio más perfecto. En apariencia la “posibilidad de ser posible” es una especie de llave maestra universal capaz de abrir cualquier acceso justo porque su forma no ha sido diseñada para tal o cual fin. Sin embargo, este anhelado grial no es más que una ilusión. No se encuentra en ninguna parte, no podemos asirlo ni mucho menos emplearlo para satisfacer nuestros deseos. Como medio puro, el poder es por completo impotente.

Sólo el uso dogmático de la razón especulativa engendra el sueño del Poder sustantivo: fin supremo, suma de todos los esfuerzos humanos y cumbre desde la cual se ejerce el dominio total. No es mera coincidencia que este fantasma siga causando estragos después de innumerables críticas. Tras cada depuración, la razón contemplativa -aquella que se limita a pensar la potencia pura del

---

<sup>10</sup> “Bataille no es un ‘hombre de ciencia’ ni un ‘filósofo’, pero sobre todo no es un ‘escritor’ ni un ‘poeta’. ¿Qué es entonces? Nada que pueda expresarse por medio de un sustantivo, nada que la sociedad en que vivimos pueda investir, sin falsificación, de un valor positivo. Bataille es ese ‘nosotros’ que reclama Nietzsche, ese ‘nosotros...’ que precede a toda calificación y puede hacerse seguir de ‘filósofo’, de ‘loco’, de ‘aventurero’, de ‘santo’, de ‘criminal’, de ‘trabajador’, de ‘sabio’, de ‘actor’, de ‘poeta’, etc.” Sollers, Ph., *La escritura y la experiencia de los límites*, [trad. M. Arranz], Pre-textos, Valencia, 1978, p. 115.

pensamiento y permanece ajena a las labores serviles- sale vencedora y se corona a sí misma soberana. El monstruo que engendra el sueño de la razón es la misma razón que sueña con ser reina.<sup>11</sup>

Para despertar del encantamiento es necesario proseguir la crítica hasta demostrar la imposibilidad del conocimiento *a priori*. La nueva legislación condenará la reducción del poder puro al dominio de la razón y con ello disolverá también su reinado, pues se tornará incapaz de reconocer y fundar sus condiciones de posibilidad, su legitimidad: puesta ante el espejo verá tan sólo violencia arbitraria.<sup>12</sup> Llevada al extremo, la crítica se asemeja más a una broma donde la ilusión del Poder soberano se resquebraja bajo el efecto de una risa incontenible, divina, que olvida incluso de qué ríe. El nuevo límite que marcará la crítica no será puesto por la razón, sino impuesto a ella por su impotencia. Por este motivo me atrevo a resumir en un chiste los puntos nodales del presente ensayo.

Imaginemos que alguno de nuestros amigos, entusiasta vendedor por catálogo, nos ofrece el más nuevo y avanzado dispositivo multifuncional apto para realizar toda clase de tarea, en cualquier circunstancia, etc., y si no cumple nuestras expectativas nos devuelve el importe. A la semana siguiente recibimos una caja, la abrimos con el júbilo de los bienaventurados y en su interior no hallamos nada. Tomamos el teléfono, marcamos a nuestro amigo y éste nos pregunta:

- ¿Qué te pareció la nueva herramienta?
- Mmm...
- Ya sé, tienes dudas, pero mira, siempre sentimos que nuestros recursos son limitados, los invertimos para obtener más, pero de nuevo surgen dificultades, quizá mayores, debido al cuidado que demandan los nuevos instrumentos
- Mmm...
- Un buen día reparas en que esos bienes en realidad no te han servido para nada, sino todo lo contrario, tú les sirves. Ahora es diferente, has hecho una valiosísima inversión. Es cierto, la nueva herramienta no funciona para *algo*, pero sin duda te sirve a *ti*, pues ya no tienes que preocuparte del costo de su mantenimiento, del trabajo, la comida, etc.

---

<sup>11</sup> “Sólo la razón define la monstruosidad, a la que precisamente llamamos monstruosa por el hecho de que pertenece al hombre, al ser racional. En el fondo, ni el tigre ni el niño son monstruos, pero en este mundo en que reina la razón, su aparente monstruosidad es fascinante; escapan al orden necesario.” Bataille, G., *Le Procès de Gilles de Rais*, en O.C., vol. X, p. 290.

<sup>12</sup> “Es fácil comprender que el principio de ese mundo real no es realmente la razón, sino la razón que pasta [composant] con lo arbitrario proveniente de las violencias o de los impulsos pueriles del pasado.” Bataille, G., *La littérature et le mal*, en O.C. vol. IX, p.177-178.

- Sí, sí, hace una semana te escuche el mismo promocional, pero yo te hablé por un motivo diferente: ¡La caja está vacía!
- ¡Eso es! ¡Felicidades! Estoy seguro que no te arrepentirás.
- Y no lo haré, porque mañana mismo me devolverás mi dinero, bufón...

¿Tendremos razón para reclamar la devolución del importe? ¿Acaso no es el vacío, sin fin ni forma, el único medio que responde a todas las necesidades? La primera dificultad que debemos vencer para comprarle el “chiste” a nuestro amigo B. estriba en distinguir que *el poder es solamente un medio*, y por consiguiente, que su fin es la impotencia. Por lo regular confundimos el poder con el fin y vivimos atrapados en una arena movediza. Tan pronto alcanzamos un objetivo reparamos en su insuficiencia y nos dirigimos hacia otro aparentemente superior. Así, mientras más luchamos por elevarnos, más nos hundimos. Después, cuando nos percatamos que el poder es tan sólo un medio de sí mismo, un encadenamiento absurdo, cambiamos de estrategia y perseguimos un supuesto estado original donde la inactividad garantizaría la completa satisfacción.

La segunda dificultad consiste en descubrir que *no podemos dejar de poder*. Mientras vivimos estamos condenados a actuar, y por ende, a hundirnos. No hay camino que nos devuelva al jardín edénico. Al vendernos la inutilidad como la herramienta más poderosa, B. nos estaría jugando una mala pasada, se mofaría de nuestra penosa situación, encerrados en el callejón sin salida del poder. Quizá, ofuscados, le demandaríamos nuestro dinero, o quizá, víctimas de la desilusión, lo cederíamos con tal de no volver a cruzar palabra con tipo tan pesado. En cualquier caso, no conseguiría hacernos reír más que de manera sarcástica.<sup>13</sup>

La tercera y última dificultad radica en adoptar la decisión de rompernos la cabeza contra el muro de lo imposible. Si bien somos incapaces de aprehender el vacío que nos obsequia B., pues el único recurso que tenemos para volverlo asequible es disfrazarlo bajo la forma de alguna finalidad,

---

<sup>13</sup> Savater traduce como “risa de ‘dientes afuera’” la expresión francesa “rire jaune”, risa amarilla, que empleó Sartre en su escrito *Un nouveau mystique*, una crítica a *La experiencia interior* de Bataille. A diferencia de la “risa blanca” de Bergson, la de Bataille le parece a Sartre “amarga” y “aplicada”, más cercana al humor negro del surrealismo por su función destructiva, que a la alegría o jovialidad nietzscheana. A Sartre no le provocan la menor gracia los razonamientos que Bataille expone en *La experiencia interior*, libro que el primero califica como “ensayo-martirio” por la enorme crítica a la condición humana que Bataille aterriza en primera persona. De acuerdo con Sartre, la risa de Bataille se aplica a desnudar la insuficiencia del hombre para después, en el colmo del sufrimiento, alcanzar la salvación a la manera de la ascesis cristiana. La risa responde entonces a un fin extremadamente serio; sería incapaz de reírse de sí misma. Vid. Sartre, J.P., *Un nouveau mystique* en *Critiques littéraires (situations, I)*, Gallimard, France, 1947, pp. 174-229. Más tarde Bataille escribirá: “es imposible reírse y estar serio a la vez. La risa es ligereza: se echa a perder en cuanto uno deja de burlarse de ella.” Bataille, G., *La limite de l’utile*, en O.C., vol. VII, p.279.

podemos en cambio confesar la impotencia intrínseca al poder que infructuosamente busca apresar la impotencia como un fin trascendente. En efecto, dicha confesión suena y es un trabalenguas, un juego de palabras que corta la articulación del sentido, un balbuceo infantil. En ella nada se ofrece al conocimiento ni a la aplicación práctica: el muro cede a la par que la razón. Tal vez entonces se disipen nuestras sospechas sobre las perversas intenciones de B. y podamos compartir su risa por la común impotencia de conferir un uso o sentido a lo insensato.

A grandes rasgos la estructura de la tesis sigue el desarrollo brevemente esbozado en las etapas explicativas de este “chiste” -quizá el más malo de la historia, pues supone salvar enormes obstáculos para que al fin no se entienda nada-. En el primer capítulo retomo la descripción del carácter, pensamiento y circunstancia histórica del personaje que nos ocupa. Para la elaboración de dicho cuadro me guíe por la inscripción de la muerte en la obra de Bataille, pues en tal abismo de la escritura es donde la reflexión del individuo se abre a la comunidad, al grado que los límites del texto y el contexto se difuminan. Si bien ya hice énfasis en la esencia política de un pensamiento semejante, finalizo este capítulo con una caracterización más específica de los planteamientos políticos del autor en contraste con las principales tesis de la tradición antigua y moderna.

En el segundo capítulo expongo a lo largo de una trama dialéctica los fines míticos del Poder, es decir, aquellos que se proyectan como un retorno a la impotencia originaria, a la unidad o comunión escindida por efecto de las mismas mediaciones que prometen reconstituirla. Del sueño metafísico se pasa al científico, después al social y por último al individual. El tránsito de una cumbre a otra obedece a la supresión y asimilación de la unidad precedente por una mayor. Asimismo, la nostalgia por la simplicidad primitiva se agudiza conforme aumentan las divisiones y la complejidad en las relaciones de subordinación. Al final del trayecto, el anhelo del individuo por perderse en el todo lo conduce a la negatividad sin empleo, irreductible a una nueva síntesis: la muerte. La última representación mítica es la Noche, la ausencia de mito, donde se pone de manifiesto la falacia de la cumbre y se desnuda la pura medialidad del poder. De esta manera el individuo abandona la ilusión de reconocerse como un ser total, unitario e indiviso, y se extravía en una multitud de existencias en perpetuo desarreglo, siempre ausente, fuera de sus límites.

Ya que los mitos se mostraron ficticios, en el tercer capítulo ensayo un nuevo comienzo con dos pequeños apartados donde desarrollo la noción del poder puro como medio desligado de cualquier fin. Dicho poder constituye el rasgo distintivo del ser humano frente a la naturaleza animal, pues no se conforma con postergar las metas del instinto -destreza que de igual modo posee el gato- sino que

niega también la naturaleza espiritual originada por la primera suspensión. Puesto que la potencia específica del hombre carece de un acto final, definir de esta manera su esencia supone un paradójico reconocimiento de lo irreconocible, el intento de delimitar un movimiento ilimitado. No hay una obra donde la humanidad se realice, un objeto que permita identificar su presencia, a no ser las ruinas que la revuelta infinita deja tras su paso. Por consiguiente, el origen del hombre habrá que buscarlo ahí donde su expresión es la huella de su desaparición: en la obra de arte, el juego o cualquier género de actividad libre. En contraparte, el trabajo orientado exclusivamente a la satisfacción de necesidades es la señal característica de un ser natural previo o posterior al humano.

En el tercer apartado de este capítulo analizo la declinación del poder puro en las funciones del Amo y el Esclavo. El primero se encarga de efectuar la negación de la naturaleza espiritual en un acto que produce al hombre como obra, mientras el segundo lleva a cabo la transformación de la naturaleza animal. La historia de la civilización se perfila como un largo ocaso en que el miedo encierra cada vez más a la humanidad, sea en la figura del Amo o del Esclavo, en el dominio de la actividad subordinada. En el último apartado de este capítulo ahondo en las potencias teóricas y prácticas del Esclavo, así como en los rasgos de una existencia atrapada de principio a fin en las cadenas de los proyectos productivos.

A la función del Amo dedico el cuarto capítulo, dividido a su vez en tres apartados. En el primero describo el sacrificio como la operación con la cual el Señor adquiere ciertas ventajas al destruir el excedente generado por el trabajo servil. Dicho beneficio no consiste tan sólo en eliminar los residuos inasimilables y conservar así la integridad del orden productivo. A esta utilidad relativa se añade una absoluta: la obtención de rango, esplendor, jerarquía, distinción..., en suma, de poder soberano. En el segundo apartado transcribo la mecánica del sacrificio al campo social. De acuerdo con las funciones del Amo y el Esclavo -el gasto y la adquisición respectivamente-, la sociedad se divide en un segmento heterogéneo y otro homogéneo. En este contexto hablaré del excedente social, la población desocupada o improductiva, como el objeto que sacrifica el rey para obtener la obediencia tanto de la sociedad de productores como de una fracción de los miserables.

Si bien podemos encontrar en las más diversas latitudes y épocas instituciones casi idénticas del poder soberano, el modelo que Bataille tiene en mente es el de las monarquías europeas de los siglos XVI-XVII d.C. En el tercer apartado restrinjo el foco de análisis al marco de las modernas sociedades capitalistas para describir el tránsito de la soberanía real a la imperial. Con la noción de Imperio me propongo pensar la convergencia de tendencias similares en el ámbito de la economía y la política: por

una parte, la asimilación del gasto dentro del sistema productivo, y por otra parte, la suspensión permanente del estado de derecho y la consecuente dispersión de la violencia soberana en el seno de la sociedad civil. En otras palabras, el Imperio representa la unificación del ámbito heterogéneo con el homogéneo, la completa reducción del exceso a la utilidad. Así concluye la historia de la declinación del poder puro, del ocaso progresivo del hombre, quien termina preso de fuerzas compulsivas e impersonales que unas veces lo obligan a morir y otras a gozar.

En el quinto y último capítulo trato del sacrificio de Dios como paradigma del poder y de su disolución. En el primer apartado interpreto la pasión de Cristo como el arquetipo del Imperio; establezco una relación de identidad entre la comunión cristiana y el consumo en el capitalismo contemporáneo, en tanto ambas operaciones efectúan la misma apropiación del exceso. De nuevo trazo una breve historia del sacrificio parecida a la expuesta en el capítulo anterior, pero esta vez en el terreno religioso. Desde los cultos antiguos avanzo hacia la religión mosaica, el cristianismo, la reforma protestante, hasta arribar al laicismo liberal.

Como se habrá sospechado, en la exposición tanto de los fines como de los medios del poder he imitado el método dialéctico de Hegel, el cual asume que la verdad de un concepto radica en la síntesis resultante de las diversas determinaciones que adquiere en su desarrollo. Ahora bien, si hablo de imitación es a sabiendas del sentido maldito que el término evocaba en el oído del Griego, pues todas las historias hasta ahora esbozadas tendrán por desenlace la disolución del poder y la razón (o del poder de la razón y de la razón del poder). En el último apartado de esta tesis expongo el punto de fuga donde el discurso crítico<sup>14</sup> se abisma en una interrogación infinita: “¡Dios mío!, ¡Dios mío!, ¿Por qué

---

<sup>14</sup> Se trata, por lo tanto, de un discurso crítico muy diferente al del idealismo alemán, pues abre la interrogación ahí donde la dialéctica lo cierra: en el fin de la historia (“*sólo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica; una separadora y decisiva ante sus propios datos temporales*” Benjamin, W., *Hacia la crítica de la violencia en Obras. Libro II/ vol. 1*, [trad. Navarro Pérez, J.], ed. Abada Editores, Madrid, 2007). Por consiguiente, su intención no es tanto arribar a una conclusión o recapitulación positiva de los momentos superados, sino liberar la inquietud del espíritu de cualquier presupuesto o meta, des-enlazarlo del primado tético y poner de nuevo en juego el desarrollo histórico: recomenzar. A propósito de la crítica literaria de Blanchot, Foucault habla de “la necesidad de reconvertir el lenguaje filosófico. Hay que dirigirlo no ya hacia una confirmación interior, -hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más- sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer; y hacia ese vacío debe dirigirse, aceptando su desenlace en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente” Foucault, M. *El pensamiento del afuera*, [trad. M. Arranz], Pre-textos, Valencia, 2004, pp. 24-25. Una “reconversión” similar de la crítica podemos encontrar en Agamben: “Lo que el perpetuo afilar los cuchillos de una metodología que ya no tiene nada que cortar intenta hoy disimular cada vez con más frecuencia, o sea la conciencia de que el objeto que debía apresarse ha eludido finalmente el conocimiento, es reivindicado en cambio por la crítica como su carácter específico propio. La iluminación profana, a la que ella dirige su intención más profunda, no posee su objeto. Como toda auténtica *quête*, la *quête* de la crítica no consiste en reencontrar su propio objeto, sino en asegurarse de las condiciones de su inaccesibilidad.”

me abandonas?” El *lamma sabachtani* de Jesús –esa confesión de lo inconfesable, equivalente al balbuceo del infante o del extranjero- acaba la historia con el retorno a la ausencia de fin del poder puro. Al término del recorrido la Noche se extravía en la oscuridad del comienzo, reencuentra su falta de límites. De este modo la violencia del exceso se sustrae de la circunferencia clausurada del Imperio, de cualquier aplicación u obra, y se comunica como el amor o la risa entre los seres que se abandonan a la suerte tras haber agotado todas las estrategias de dominio.<sup>15</sup>

## I. BATAILLE POLÍTICO

Cabe esperar al inicio de una tesis que versa sobre los planteamientos políticos de un autor, la exposición de un marco histórico que permita identificar sus motivos, formas e interlocutores. No obstante, aquí se hablará de Bataille, un individuo con una biografía determinada por circunstancias externas, es cierto, pero que a lo largo de su vida se empeñó en trascender dichos límites. Con tenacidad lo vemos acarreado todo lo dado, las deudas y prejuicios, a la hoguera del instante íntimo donde se consume y transfigura. Su pensamiento es una puesta en cuestión interminable, una duda soberana desprendida de reglas o métodos. Por esta razón la obra de Bataille no se deja reducir a las circunstancias externas de su vida, como lo quiere el dogma hermenéutico dominante, que hace de todo escrito una obra autobiográfica. Considerarla de este modo nos permitiría la facilidad de explicarnos muchas cosas sin entender nada.<sup>16</sup>

Entre el Dossier de la Historia del Ojo -donde Bataille da cuenta de las impresiones infantiles que están detrás de la ficción- y el relato mismo, media el juego de una escritura que destruye las características definidas de la experiencia vivida, la despoja de su circunscripción individual, y gracias a ello permite al lector evocar en carne propia el estremecimiento o la angustia: “Puestos a ponerme al desnudo, debo confesar que es decepcionante jugar con las palabras y hacer mía la lentitud de las

---

Agamben, G., *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, [trad. Tomás Segovia], Pre-textos, Barcelona, 1995, p. 11.

<sup>15</sup> Si el saber absoluto se cierra en un círculo, la noche del no-saber se abisma en una espiral: “se trata siempre de la misma confesión de impotencia (la cual es un simulacro) que lleva toda su fuerza al movimiento de esta búsqueda y la mantiene en un estado de vértigo irremediable: ni progresión ni retorno sobre sí, sino a la vez descenso y ascenso, a la manera de una espiral sin principio ni fin.” Klossowski, P. “el simulacro en la comunicación de Georges Bataille” en *Georges Bataille: meditaciones nietzscheanas*, [trad. Sigg], P., UNAM, México, 2001, p.120.

<sup>16</sup> “una de dos: o el ‘yo’ habla en mí (y la mayoría leerán lo que escribo como si ‘yo’, vulgarmente, lo hubiese escrito) o el *ipse*. El *ipse* que debe comunicarse –con otros que se le parezcan- recurre a frases envilecedoras. Se hundiría en la insignificancia del ‘yo’ (el equívoco) si no intentase comunicarse (...) Ahora bien, no puedo ser *ipse* yo mismo sin haber lanzado este grito hacia ellos. Sólo por ese grito tengo el poder de aniquilar en mí el ‘yo’ como ellos lo aniquilarían en sí mismos si me escuchan.” Bataille, G., *L’expérience intérieure*, en O.C., vol. V, pp.135-136.

frases. Si nadie redujera a la desnudez lo que digo, quitándole a mi texto el atuendo y la forma, escribiría en vano”.<sup>17</sup> De ninguna manera la intención es informarnos, a través de ciertos artificios retóricos, acerca de un suceso temporal y espacial delimitado. Lo mismo ocurre en títulos mucho más serios o científicos, como *La Parte Maldita* o *El erotismo*.

Por consiguiente, me parece más adecuado enfocar la obra de Bataille como *tanatográfica*, en tanto los sucesos que integran la vida del autor son negados por la *grafía*, liberados de las leyes necesarias que gobiernan el mundo objetivo e inscritos en el dominio del juego, de la literatura, cuyas posibilidades se extienden hasta el vacío de la muerte. El acontecimiento que visita sin cesar sus textos es aquel que nunca fue ni sucederá, un espectro que sólo aparece en el simulacro de la escritura: “la familiaridad que casi involuntariamente he adquirido con mi propio cadáver (...) el hecho de que incluso con unos sollozos (simulados o sinceros) en la garganta mi propia muerte me siga obsesionando como una porquería obscena, y por consiguiente horriblemente deseable, todo contribuye a situar lo que me queda de vida lo más lejos posible de las circunstancias en que escribo.”<sup>18</sup>

Esto no quiere decir, como se le achaca desde las primeras críticas que recibió por parte de Breton y Sartre,<sup>19</sup> que el pensador francés se haya conformado con llevar una vida encuadrada por las exigencias sociales, dejando para los ratos libres la creación de mundos sublimes, ajenos a la miseria real. Bataille compromete “lo que le queda de vida” en la actividad que la niega. En este sentido, quizá sea mejor hablar de una obra *biotanatográfica*: la escritura niega *su* vida, pero no la desconoce ni la suprime, sino que la transforma en escritura viva, una vida que se niega incesantemente a sí misma. En palabras de Blanchot, “el escritor es entonces el que escribe para poder morir y que obtiene su poder de escribir de una relación anticipada con la muerte.”<sup>20</sup>

Así pues, el llamado “contexto” histórico y biográfico no es exterior a la obra. Sería un esfuerzo inútil situar de un lado los hechos objetivos de la historia personal o social, y del otro lado las apreciaciones subjetivas, con el fin de juzgar la veracidad del autor. Sin duda encontraríamos una

---

<sup>17</sup> Bataille, G., *Madame Edwarda*, en O.C., vol. III, p.28.

<sup>18</sup> Bataille, G., *Je sais trop bien...*, en O.C., vol. II, p. 87. En el mismo texto aclara quiénes son sus interlocutores: “En efecto, para permitirse entregar un texto como éste a unos lectores (aunque esos lectores sean unos camaradas) que parecen absurdamente extraños, era preciso sin duda pedir *con fianza* su humor a su propio cadáver.” *Ibid.* pp. 87-88.

<sup>19</sup> Al final del segundo manifiesto del surrealismo Breton contrapone el heroísmo de Sade, quien permaneció 27 años encarcelado por sus ideas, al nulo efecto de la protesta que proviene de un ratón de biblioteca. *Vid.* Breton, A. *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, France, 1985, p. 136. En el mismo sentido Sartre considera una objeción a la *Experiencia* el hecho de que Bataille ocupe un puesto en la Biblioteca Nacional, lea, haga el amor, coma, etc.; y le espeta con sorna una fórmula del propio Bataille: “Yo me crucifico a mis horas”. Sartre, J.P. *Op. Cit.* p.213.

<sup>20</sup> Blanchot, M., *El espacio literario*, [trad. Palant V. y Jinkis J.], Paidós, Barcelona, 1992, p.85.



retahíla de mentiras o inexactitudes, pues el espíritu de Bataille no era ni de lejos el de un investigador científico. Si bien nunca prescinde de las más variadas fuentes del saber objetivo, esmerándose en lograr el máximo rigor asequible a un sujeto no especializado, el papel que otorga a la ciencia se reduce al de un combustible que al arder desprende la energía contenida.<sup>21</sup> Es la luz y el calor de los cuerpos consumidos por el fuego la verdad que persigue bajo el nombre de “totalidad”, donde se comprenden tanto el sujeto como el objeto, ambos liberados de sus formas cerradas, comunicados por el exceso.<sup>22</sup>

A continuación me detendré en algunos aspectos de la vida del autor y su entorno social justo por la relevancia que tienen dentro del movimiento comunicativo.

### 1. Un hombre sitiado en la historia.

*“La humanidad entera está bloqueada, antes en las contradicciones arcaicas  
de las religiones o de los reyes, pero ahora en el atolladero  
de una revuelta que termina regresando a la sumisión,  
aunque más perfecta y sin más allá.”<sup>23</sup>*

Bataille vivió de 1897 a 1962. Perteneció a una generación tumultuosa, con grandes impulsos de renovación, pero al mismo tiempo acorralada, presa de un fuerte sentimiento de desesperación e

---

<sup>21</sup> “es posible emplearla [la ciencia] para limitar su propio movimiento y para situar más allá de sus límites aquello que ella no podrá alcanzar nunca, aquello frente a lo cual se convierte en un esfuerzo incapaz de prosperar y en un vago ser estéril.” Bataille, G., *L’oeil pinéal*, en O.C., vol. II, p.23.

<sup>22</sup> El pensamiento de Bataille puede ser malinterpretado de cabo a rabo si no se entiende el desplazamiento que operan las nociones de *comunicación*, *totalidad* e *ipse*, respecto de las acepciones tradicionales, que para diferenciarlas de las anteriores el autor emplea casi siempre los nombres de *subordinación*, *ser total* y *yo*. Si olvidamos que “El ‘sí mismo’ [ipse] no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto” (Bataille, G., *La expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p.21.) y que “La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no-saber, en cuanto objeto, lo desconocido.” (*idem*) dicha omisión nos puede llevar a confundir el pensamiento de Bataille con una filosofía del sujeto, como lo señala Nancy: “El ‘lugar de comunicación’ puede quedar determinado, en última instancia, como presencia-a-sí: por ejemplo, y en el límite, como la presencia-a-sí de la comunicación misma (...) Es más, la equivalencia de este lugar con una ‘fusión del sujeto y el objeto’ (...) lo reconduce al corazón de la temática más constante del idealismo especulativo.” Nancy, J-L. *La comunidad desobrada*, [trad. Perera], Arena Libros, Madrid, 2001, p.49. A excepción de las ponencias de Denis Hollier y Roland Barthes, las seis intervenciones restantes del coloquio organizado por la revista *Tel Quel* en 1972 se consagran a este error, ya sea para efectuar una recuperación materialista y freudiana -¿o maoísta?- de Bataille (Sollers, Kristeva, Haudebine, Baudry) o para execrarlo en nombre de la verdad lacaniana (Wahl). El precursor de esta tergiversación es Sartre, quien parte de su infalible *cogito* cartesiano para descubrir la sustantivación del no-saber, la hipóstasis de la nada en lo desconocido, el objeto universal en la Noche. De este modo, Bataille cumpliría por un rodeo [par la bande] su deseo de ser todo. *Vid. Sarte, J.P. Op. Cit.* pp.222-225.

<sup>23</sup> Bataille, G., *Le souverain*, en O.C. vol. XII, p. 207.

impotencia. Sobre ella pesaba una tradición enferma, hipertrofiada. El fin parecía inminente, pero al siguiente día sólo se verificaba la expansión irrefrenable de la decadencia. Resume la situación la respuesta de Kafka a la pregunta de Max Brod sobre si existe esperanza “fuera del mundo que conocemos”: “Oh, bastante esperanza, infinita esperanza, sólo que no para nosotros”.<sup>24</sup> Todo sucede como si la crisálida que protege a la futura mariposa se hubiera vuelto de acero, impidiendo la metamorfosis. Resulta imposible volver a formas de vida pretéritas así como crear nuevas. Después de un siglo seguimos aún en el umbral de la historia, como el campesino ante el umbral de la ley en la parábola de Kafka: sólo podemos traspasarlo cuando estamos a punto de morir, cuando ya es demasiado tarde y el acceso se cierra definitivamente.

Para Bataille, el fin de la historia “quiere decir que en adelante no ocurrirá nada nuevo. Por lo menos nada verdaderamente nuevo. Nada que pueda enriquecer un cuadro de las formas de existencia aparecidas.”<sup>25</sup> Las metas de la acción se agotan, así como las del sujeto que se transforma a sí mismo gracias al trabajo y la lucha. Esto no significa que el ser humano abandone la práctica y retorne a la simple animalidad. Por el contrario, mientras se encuentra con vida no puede dejar de actuar, incluso cuando busca el ocio.<sup>26</sup> Lo que desaparece entonces es el fin del trabajo, la recompensa correspondiente al esfuerzo y las privaciones. La conciencia puede formarse una idea del anhelado séptimo día, pero sabe que no obtendrá jamás un resultado sensible. Sólo cuando está muerto descansa el hombre, pero entonces no está ya en condiciones de saberlo o disfrutarlo. Por ello el fin de la historia –la muerte- constituye una evidencia que se sustrae, un hecho que jamás sucede: “no conoceré mi último pensamiento porque es la muerte del pensamiento. No gozaré mi liberación ni nunca habré dominado nada: gozaré en el momento en que esté libre. ¡Pero nunca lo sabré!”<sup>27</sup>

Sin embargo, desde inicios del siglo XX la historia se rehúsa a acabar y propone la ausencia de fin como el fin último, plantea la muerte como horizonte insuperable. Después de las últimas campañas colonizadoras del siglo XIX, parecía que el reparto del mundo entre las potencias capitalistas había terminado. Poco duró la armonía: el nuevo siglo se estrenó con la primera conflagración mundial en 1914. En ese momento Bataille contaba con 17 años y fue llamado a las filas

---

<sup>24</sup> Benjamin, W. *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, [trad. Roberto Blatt], ed. Taurus, Madrid, 1998, p.140.

<sup>25</sup> Bataille, G., *Hegel, l'homme et l'histoire*, en O.C., vol. XII, p. 360.

<sup>26</sup> “vivir sin actuar es impensable. Al igual que no puedo imaginarme *que estoy durmiendo*, no puedo imaginarme *que estoy muerto*” Bataille, G., *Le pur bonheur*, en O.C., vol. XII, p. 479.

<sup>27</sup> Bataille, G., *Le non-savoir*, en O.C. vol. XII, p.287.

del ejército, aunque al poco tiempo fue desmovilizado por problemas de salud. Quizá como una forma de evasión, el joven Georges no registró de los horrores y acontecimientos de la guerra otra cosa que la destrucción de la catedral de Notre-Dame. No obstante, las imágenes de los cuerpos despedazados en las trincheras, el olor de los cadáveres en descomposición y la opacidad de los fluidos purulentos, tal como los describe Ernst Jünger en un relato citado por Bataille,<sup>28</sup> debieron dejar una huella profunda en su inconsciente.

Debido al bombardeo de Rheims, él y su madre tuvieron que dejar atrás al padre enfermo de sífilis, paralizado y ciego, quien habría de morir solo un par de años más tarde. Por aquel tiempo Bataille se había convertido al catolicismo, en parte para contraponerse y alejarse del padre ateo, pero también por la atracción que ejercían sobre él las hagiografías, los relatos de los suplicios infligidos a los santos, así como los sermones de los Padres de la Iglesia que condenaban la voluptuosidad y la carne.<sup>29</sup>

De acuerdo con las observaciones del psicoanálisis, es posible verificar en los sucesos posteriores de su vida el retorno de lo reprimido, las atrocidades de la guerra y la enfermedad grotesca del padre: “Mi piedad no es más que una tentativa de elusión: a cualquier precio, yo quería eludir el destino, abandonaba a mi padre. Hoy me sé ‘ciego’ sin medida, el hombre ‘abandonado’ sobre el globo como mi padre en N.”<sup>30</sup> El vacío espantoso de la muerte súbitamente lo reencuentra en la catedral de Siena, Italia, y en lugar de angustia le provoca una risa desenfrenada que de golpe destruye su fe.<sup>31</sup> En 1922 asistió en España a una corrida de toros donde Manuel Granero murió por una cornada que le atravesó el cráneo penetrando por el orificio ocular. Este evento disparó en Bataille una serie de pensamientos delirantes en torno a la muerte, el ojo, las secreciones y el placer, tal como se exponen en *El ojo pineal*, *El ano solar* y *La historia del ojo*. El trasfondo de estas obras lo constituye la escena del padre sumido en un sillón, sin poder levantarse, con los ojos en blanco y emitiendo una risa ominosa mientras orina o defeca en la bacinica.

A inicios de los años 30's escribió una serie de ensayos para la revista *Documents*, en los cuales hizo a un lado las preocupaciones académicas y profundizó en sus propias inquietudes. Desde este momento Bataille se aferró a las manifestaciones marginales del ser, a los desechos de la vida, lo

---

<sup>28</sup> Vid. Bataille, G., *La limite de l'utile*, en O.C., vol.VII, pp.252-253.

<sup>29</sup> “Lo que aún vivía en mí de ardiente religiosidad se asociaba con el éxtasis de una vida voluptuosa, y se desprendía del inmenso desperdicio del sufrimiento.” Bataille, G., *Divinus Deus*, en O.C. vol. IV, p.252.

<sup>30</sup> Bataille, G., *W.C.*, en O.C., vol. 3, p. 61.

<sup>31</sup> “una marea de risa me arrebató a los veinte años... Tenía la sensación de brillar con la luz. Me abandoné, al mismo tiempo, a las delicias de una sensualidad libre.” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 82.

repulsivo, lo maldito. Es decir, se mantuvo fiel a los espectros de la muerte que lo rodearon desde su nacimiento, al horror que en parte evadió con su conversión temporal a la fe católica. Desempeñó un papel muy relevante en este cambio el breve tratamiento psicoanalítico que realizó con Borel en 1927. En adelante nada le parecerá más valioso que mirar de frente a la muerte sin arredrarse, sin refugiarse en cualquier oferta de salvación.<sup>32</sup> Así empieza a reconocer los acontecimientos que pasaron de largo ante su conciencia espantada, como fueron la revolución bolchevique en 1917, la gran crisis de sobreproducción en 1929, y el ascenso del fascismo, con la correspondiente claudicación del comunismo y el liberalismo, ya en la década de 1930-40.

El período de entreguerras en Europa se caracterizó por una actividad intelectual intensa y sumamente politizada. Bataille colaboró en un inicio con la revista *La Critique sociale*, órgano del Círculo Comunista Democrático. Ahí publicó su ensayo sobre *la noción de gasto*, esbozo del enorme proyecto de investigación que culminará casi veinte años después con *La parte maldita*. También son de esa época los escritos en torno al problema del Estado y la estructura psicológica del fascismo. Después de una agria polémica con André Breton en 1930, en 1935 se reconciliaron y crearon el grupo “Contra-attaque”, cuyos panfletos buscaban despertar en el movimiento obrero la combatividad que los dirigentes del Frente Popular en Francia -integrado fundamentalmente por los partidos comunista y socialista-, habían desviado a las negociaciones parlamentarias. La rivalidad entre Breton y Bataille provocó la disolución del grupo en menos de un año. A continuación, este último fundó junto con otros intelectuales afines, como Klossowski, Callois y Masson, el Colegio de Sociología y la revista *Acéphale*, la cual se publicó hasta el inicio de la Segunda Guerra Mundial (1939).

A lo largo de esta década Bataille se dedicó a pensar los fenómenos sociales contemporáneos bajo la luz de Hegel-Kòjeve, Freud, Marx, Nietzsche, Mauss y Durkheim, sin olvidar sus anteriores estudios de teología y mística cristiana. Con el estallido de la guerra y la ocupación alemana de Francia, cambia su enfoque y se ocupa preferentemente de temas alejados de la actualidad política. En los años de la guerra escribe algunos relatos como *Madame Edwarda* y *El muerto*, así como *La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*, obras que integran la *Summa Ateológica*. No obstante, en 1949 publica *La Parte Maldita*, un extenso tratado donde aborda cuestiones de biología, economía, sociología, historia y política. Incluso el autor tenía en mente fenómenos cósmicos, propios de la astrofísica, como podemos observar en la versión abandonada: *El Límite de lo útil*. La clave que

---

<sup>32</sup> “no hay nada tan importante para el hombre como reconocerse entregado y unido a lo que le produce más horror, a lo que provoca su más fuerte repugnancia.” Bataille, G., 5 février 1938, en O.C., vol. II, p. 320.

articula dominios del saber tan diversos está dada en la experiencia interior de la risa y las lágrimas, la voluptuosidad y la angustia, es decir, en la vivencia íntima de un exceso que nace del individuo y lo desgarrar.

Gracias a las pasiones desencadenadas que liberan la subjetividad de los límites racionales podemos adivinar la exuberancia de la naturaleza, el principio de gasto que rige la economía general. Si no fuéramos capaces de penetrar en nuestra interioridad hasta encontrar la vida irreducible a los cálculos racionales o utilitarios, el ser soberano, entonces tampoco seríamos capaces de acceder a la verdadera naturaleza, estaríamos condenados a vivir encerrados en un mundo domesticado, hecho a la medida del hombre pragmático: “Mi concepción es un antropomorfismo desgarrado. No quiero reducir, asimilar, el conjunto de lo que es a la existencia paralizada de servidumbres, sino a la salvaje imposibilidad que soy, que no puede evitar sus límites, y no puede tampoco mantenerse en ellos.”<sup>33</sup>

El carácter introspectivo de la reflexión de Bataille durante la Segunda Guerra Mundial no constituye entonces una nueva evasión, como si su pensamiento se rigiera por las dicotomías sujeto-objeto, privado-público.<sup>34</sup> En efecto, su activismo político cesó por completo, pero es muy probable que eso se debiera, por una parte, a la falta de garantías en el llamado régimen de Vichy,<sup>35</sup> y por otra, al sentimiento de impotencia que originaban las concesiones de las fuerzas aliadas al fascismo avasallador.<sup>36</sup> La fatalidad se vislumbraba inevitable, y en los movimientos centrífugos del pánico la soledad del disidente se recrudecía. Desde 1935 Bataille había trazado en la novela *El azul del cielo* una imagen que retrata esta situación:

“Así están las cosas, somos como un campesino que labrara su tierra para la tormenta que se avecina. Pasearía, sin duda, por sus campos con la cabeza baja...Sabría que el pedrisco era inevitable (...) Entonces...cuando el momento se acerca...se coloca delante de su cosecha y, como yo mismo ahora (...) elevará en vano sus brazos al cielo esperando que el rayo lo aniquile... a él y a sus brazos.”<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Bataille, G., *Le coupable*, en O.C., vol. V, p.261.

<sup>34</sup> Es la opinión de Nancy: “la oposición entre lo ‘privado’ y lo ‘público’ –en principio tan ajena a Bataille, y quizá sin embargo insidiosamente recurrente en él, en la medida misma en que el amor parece exponer, en definitiva, toda la verdad de la comunidad, pero oponiéndola, desde ese momento, a cualquier otra relación plural, social o colectiva-” Nancy, J.L., *Op. Cit.* p.70.

<sup>35</sup> “Yo era, hace unos años, tajante, audaz, sabía dirigir un juego. Todo eso acabó sin duda y fue quizá superficial. ¡La acción, la afirmación, comportaban pocos riesgos en aquellos tiempos!” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p.104.

<sup>36</sup> “La conciencia obrera se ha desarrollado en función de una disolución de la autoridad tradicional. La menor esperanza de la Revolución ha sido descrita como deterioro del Estado: más lo que el mundo actual ve deteriorarse son, al contrario, las fuerzas revolucionarias y, al mismo tiempo, cualquier forma viva ha tomado en estos momentos la forma de Estado totalitario” Bataille, G., *Le problème de l'Etat*, en O.C. vol. I, p. 332.

<sup>37</sup> Bataille, G., *Le bleu du ciel*, en O.C. vol. III, p. 425.

Con excepción de las apreciaciones que manifiesta al final de la *Parte Maldita* sobre el Plan Marshall,<sup>38</sup> la configuración política y la distribución de la riqueza en el mundo de la guerra fría; todas las alusiones a la política en la obra posterior a 1939 expresan desconfianza y rechazo al activismo, es decir, al proyecto político y la instrumentación del lenguaje como propaganda.<sup>39</sup> No obstante, se puede constatar también que nunca lo abandonó la inquietud de la comunicación y la comunidad, desde los artículos publicados en la revista *Critique* -fundada por el autor hacia 1946- para oponerse a los planteamientos de Sartre respecto al compromiso político del escritor; hasta la formulación de una hiper-moral basada en la transgresión, según se esboza en *La literatura y el mal* (1957).

## 2. Política de lo imposible

*“La política de lo imposible es la mejor vía para descubrir la política de lo posible,  
que sólo puede ser un enigma con varias soluciones”<sup>40</sup>*

La obsesiva reflexión en torno a la muerte y lo mórbido no expresa únicamente el carácter neurótico de Bataille,<sup>41</sup> la exigencia de una comunicación auténtica donde el individuo salga de su estrechez, o la ausencia de todo horizonte histórico. Aunado a lo anterior, el pensamiento sobre la finitud incide en el núcleo de la política. De la actitud que una sociedad posee ante la muerte depende la menor o mayor libertad de la existencia, su constitución servil o soberana. En el primer caso, el miedo a perder la vida

---

<sup>38</sup>“la única solución consiste en la elevación mundial del nivel de vida (...) la única susceptible de absorber el excedente americano, de reducir la presión por debajo del punto peligroso” Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p. 46. Sin embargo, en el manuscrito abandonado Bataille manifiesta una opinión contraria: “Una actividad de crecimiento insubordinado es insostenible y la mejora del nivel de vida general es una concesión hipócrita a la voluntad común.”

Bataille, G., *La limite de l'utile*, en O.C. vol. VII, p.222.

<sup>39</sup> “Me irrito cuando pienso en el tiempo de ‘actividad’ que yo pasaba -durante los últimos años de paz- esforzándome en llegar a mis semejantes.” Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol V, p.109; “la fatalidad del fascismo es someter, entre otras cosas, reducir la literatura a una utilidad ¿Qué significa una literatura útil si no tratar a los hombres como material humano? Para esa triste tarea, en efecto, la literatura es necesaria.” Bataille, G., *La littérature est-elle utile?*, en O.C. vol. XI, p.12.

<sup>40</sup> Bataille, G., *L'impossible*, en O.C., vol. III, p. 521.

<sup>41</sup> Signo del perturbador desafío que conlleva la lectura de Bataille es la reacción de Breton, Wahl, Lo Duca y Sartre (seguramente no son ni serán los únicos), quienes reducen los problemas planteados al efecto de una psicopatología. El primero está convencido de que Bataille padece de psicastenia (Breton, A. *Op. Cit.* p. 135), el segundo lo diagnostica de obsesivo (Wahl, F., *Desnudo o los impasses de una salida radical*, en Sollers; Kristeva; Barthes; *et al. Op. Cit.* p. 196), el tercero considera que Freud tiene la clave (Bataille, G., *Las Lágrimas de Eros*, [trad. D. Fernández e intro. de Lo Duca], Tusquets, Barcelona, 2007, p.18), y el cuarto coincide en canalizarlo al psicoanálisis, pero no al “método grosero” de Freud, Adler o Jung, sino, probablemente, a la logoterapia de Frankl (Sartre, J.P., *Op. Cit.* p. 229). A ellos, y a quienes incurran en esta fácil descalificación, Bataille les podría dirigir estas palabras de *El pequeño*: “Qué cómico resulta dar la vuelta a las cosas y explicar mi conducta por la psiquiatría (...) la neurosis se vuelve responsable, se elude el enigma insoluble, una presencia sobre la tierra ¿con qué expectativa?” Bataille, G., *Le petit*, en O.C., vol. III, p.41.

encadena a los súbditos en una serie de mediaciones cuyo fin es la mera conservación de los bienes. Al respecto, el iusnaturalismo, a partir de Hobbes, no vacila en afirmar que el temor del individuo por perder sus propiedades -en primer término la vida- es el sentimiento natural que funda la organización política de la sociedad.

Pero el miedo a la muerte no es una disposición que radique exclusivamente en el individuo, ni, por lo tanto, debemos restringir su papel fundador al marco del individualismo metodológico de la filosofía política moderna. De acuerdo con Bataille, el posicionamiento de la existencia respecto a los fenómenos de pérdida o ganancia no incumbe en primer término a los individuos, sino al conjunto social.<sup>42</sup> Por supuesto, la definición moderna de la existencia en términos individuales o atómicos supone ya un ser social afectado por un fuerte sentimiento de temor y avaricia, comparativamente mayor al que se experimentaba en la Polis griega, donde los ciudadanos ofrendaban su vida con tal de preservar la de la ciudad que les dio el ser, y tras su glorioso deceso, los acogía en su memoria.

El arrojo del valiente Aquiles que se apresta a morir con tal de vengar a su amado Patroclo, o bien la tranquilidad de conciencia del incorruptible Sócrates, quien rechaza cualquier evasión y espera el fatal retorno de las naves, son sentimientos desconocidos para el egotista moderno. No obstante, dichos móviles dependen también del miedo a la aniquilación, no tanto del individuo, sino del conjunto que lo integra. Apuesto que la serenidad de Sócrates se habría esfumado si le hubieran sugerido la posibilidad de que la existencia entera -y no sólo la suya, como lo considera en la *Apología*- cayese en la noche sin fin del olvido. Él depositaba su confianza en los hombres justos que le sobrevivieran, cuya memoria vengaría la injusticia que se estaba llevando a cabo en su persona.<sup>43</sup>

Si el “buen demonio” que acompañaba siempre a Sócrates no respingó ante la sentencia condenatoria -esa voz que advertía de los peligros y sólo sabía decir “No”- fue porque la muerte del viejo filósofo abonaba al bien de la Polis.<sup>44</sup> Por el contrario, salvar su vida a cualquier precio sí que habría levantado la protesta del *daimon*, pues con ello habría contribuido a la corrupción de la juventud

---

<sup>42</sup> “la sociedad, lo mismo que el individuo, tiene que elegir entre velar por el futuro y el instante presente” Bataille, G. *La littérature et le mal*, en O.C., vol. IX, p.205.

<sup>43</sup> “estoy yo ya en ese momento en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van ya a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas” Platón, *Apología*, [trad. J. Calonge], Gredos, Madrid, 1981, 39 c-d.

<sup>44</sup> En la actualidad se califica de fanáticos a los individuos que sacrifican su vida por un ideal o por el bien de una colectividad: “Quien muere lanzado [a sus enemigos] al grito de su partido no hace ningún cálculo, simplemente entrega su vida. La codicia que satisface ya no le pertenece: muere. Es la satisfacción de su partido, no la suya propia, lo que ha hecho desaparecer la indecisión ante la muerte.” Bataille, G., *La limite de l'utile*, en O.C., vol. VII, p.240.

y la descomposición de la ciudad. En el mismo sentido, Platón argumenta que los filósofos, guardianes de la *República*, tendrán la muerte como un asunto de poca monta en comparación con el amor a la verdad y el conocimiento supremo del Bien.<sup>45</sup> Tener un buen demonio y conocer el Bien constituyen las virtudes específicas del hombre en tanto animal político: la prudencia y la sabiduría. La *eudaimonia*, el fin de la política según Aristóteles, consiste en la realización de estas virtudes en el ciudadano, que conoce y hace valer la ley a cualquier precio.<sup>46</sup> En suma, el arte del buen gobierno tiene también en la Polis griega el sentido de la conservación y el acrecentamiento de los bienes, se sustenta en el *NO* prohibitivo del buen demonio, del hombre virtuoso que evita los excesos.

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, el poder político es el medio por el cual una comunidad determinada intenta ponerse a salvo de la destrucción: mantiene bajo control la violencia de los pueblos bárbaros, de las fieras que devoran personas y los malos demonios que les inducen ideas perniciosas. Sin embargo, resguardar el bien, la paz y la unidad de la comunidad, exige el ejercicio de la violencia “legítima” contra las amenazas externas e internas, en el plano social e individual: “No deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar los bienes; deseamos hacer todas esas cosas cuando son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo.”<sup>47</sup> De esta manera, el noble fin de la política desata los instintos más crueles del hombre bajo el disfraz de la obra civilizatoria: “¡Consideremos a la humanidad, al extremo en busca de su unidad perdida, furtiva, rencorosa, dispuesta a tomar las armas! El amor es sin embargo el acontecimiento inesperado, el milagro donde recobramos la unidad en la diferencia.”<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Vid. Platón, *República*, [trad. C. Eggers Lan], Grados, Madrid, 2008, 486 a-b.

<sup>46</sup> No obstante Aristóteles considera la vida contemplativa como aquella donde tiene lugar la felicidad perfecta, propiamente divina, el pensador ocioso no puede abstraerse de su naturaleza humana y política: “siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados.” (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, [trad. J. Pallí Bonet], Gredos, Barcelona, 2003, 1178 b30-35.) Así pues, no es el sabio ermitaño sino el ciudadano - que “en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en la judicatura y en el poder” (Aristóteles, *Política*, [Trad. A.G. Robledo], UNAM, México D.F., 2000, 1275 a 20)-, quien realiza el mayor bien del hombre, el bien de la comunidad política: “puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.” Aristóteles, *Ética*... 1094 b1-10.

<sup>47</sup> Platón, *Gorgias*, [trad. J. Calonge], Gredos, Madrid, 2008, 468 c.

<sup>48</sup> Bataille, G., *L'erotisme ou la mise en question de l'être*, en O.C., vol. XII, p. 411.



Hay que abrir los ojos -nos dice un demonio maligno- para descubrir que el poder es un falso remedio, pues con el pretexto de buscar la libertad y la felicidad, sólo nos depara mayor opresión y desdicha.<sup>49</sup> Después de todo, ¿no será el Bien más terrible que el Mal? La serpiente antigua nos invita a comer del árbol de la Ciencia, a volvernos dioses. Ante lo prohibido nos dice “Sí”, “no morirás”; nos anima a transgredir las leyes que supuestamente velan por la plenitud y la conservación del ser. A partir de este alegre Sí ante la muerte y lo prohibido se perfila una política por completo diferente a la que hemos conocido por milenios, pues el fin que persigue ya no radica en el Bien, es decir, en las posibilidades de crecimiento y conservación del individuo o la comunidad. Por el contrario, la meta es ahora el exceso, la felicidad y la libertad inmediatas, desmesuradas, sin condiciones preliminares ni ulteriores: “Es el ejercicio positivo de la libertad, no la lucha negativa contra una opresión particular, lo que me elevará por encima de una existencia mutilada. Cada uno de nosotros aprende amargamente que luchar por su libertad es, en primer lugar, alienarse.”<sup>50</sup> La existencia accede de esta manera a la soberanía, traspasa los linderos del zoológico donde permanecía cautiva.

Bajo el impulso de la tentación la amenaza de muerte pierde fuerza. El exceso va más allá del mal que la política produce y al mismo tiempo combate, del mal que sirve para hacer el bien.<sup>51</sup> Si dejamos de temer a la muerte y de hacer todo lo posible por evitarla, si reconocemos en la muerte el Mal absoluto o *lo imposible*, es decir, aquello que supera el alcance de cualquier acción o pensamiento, entonces nos libraremos de las cadenas del poder político que nos obligan a sufrir para ser felices, a someternos para ser libres, a morir para vivir. Ninguna acción se impone a quien afirma la muerte como la imposibilidad inherente al ser, como la ausencia de sentido característica de una existencia soberana que no sirve para otra cosa que su propio capricho: “si no hay ya una ingente máquina en cuyo nombre hablar, ¿cómo dirigir la acción, cómo solicitar que se actúe y qué hacer? Toda acción hasta nosotros se apoyó en la trascendencia donde, cuando se habló de actuar, se oyó siempre un ruido

---

<sup>49</sup> Sobre la enfermedad adictiva que el remedio platónico genera, son ilustrativas las palabras del muy culto Muhammad Tugluq, sultán de la India en el siglo XIV d.C.: “Ahora estoy furioso con mis súbditos y ellos están enojados conmigo. Conocen mis sentimientos como yo conozco los suyos. Todos los intentos que hago quedan sin efecto. Mi remedio para los rebeldes, levantiscos y descontentos, es la espada. Impongo la pena de muerte y uso la espada para obtener la curación por el sufrimiento. Cuanta más resistencia oponen ellos, más castigos les impongo.” *Cit.* en Canetti, E., *Masa y Poder*, [trad. J. J. del Solar], ed. Debolsillo, México, 2005, p.611.

<sup>50</sup> Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 16.

<sup>51</sup> “Personalmente (...) me siento opuesto, me opongo a todo tipo de coerción: no por eso dejo de proponerme el mal como objeto de una refinada [extrême] búsqueda moral. Y es que el mal es lo contrario de la coerción –la cual, en principio, se ejerce con vistas a un bien-.” *Ibid.* p.18.

de cadenas, que los fantasmas de la nada arrastraban entre bastidores. Yo sólo quiero la suerte... Es mi única meta, y mi único medio...”<sup>52</sup>

Bataille confiere este papel emancipador a su propuesta de una *política de lo imposible*. Al eliminar la subordinación de la existencia a fines trascendentes, la política de lo imposible despoja la violencia de justificaciones racionales o legales. Pierde sentido amputar con guillotina la parte cancerígena para conservar la vida del conjunto, castigar para reformar, etc. En otras palabras, desaparece la coacción del poder, la operación que transforma un objeto corrupto en algo bueno, útil y duradero. Fuera de los cálculos y los límites objetivos, la violencia recupera la soberanía incontestable de la catástrofe: “La Razón libera a la Violencia de la servidumbre que le han impuesto quienes, en contra de la razón, la sometieron a los cálculos de su ambición razonada. Los hombres pueden y deben llegar hasta el fondo de la Violencia y de la Razón cuya coexistencia los define. Tienen que renunciar a los acuerdos equívocos, inconfesables, que han consolidado, al azar, la servidumbre de la mayoría e incluso la servidumbre de los supuestos ‘soberanos’.”<sup>53</sup>

Nada ni nadie puede creerse a salvo de la destrucción, todo está puesto en juego a cada instante. Las cabezas de los reyes, magistrados, y demás representantes del Bien afanados en sustraerse del albur universal, irremediamente caen en la vorágine de la violencia que pretenden administrar. Si la avaricia y el miedo a la muerte conllevan el aislamiento y la subordinación de la existencia a fines trascendentes, el deseo de lo imposible y el exceso la libera y comunica.

## II. LOS MITOS DEL PODER

*“No escapamos a la aberrante nostalgia de la cumbre más que volviéndola falaz.”*<sup>54</sup>

Una idea a menudo relacionada con el poder es la fórmula “el fin justifica los medios”.<sup>55</sup> En términos morales, se define como un recurso necesario, provisional, que en el fondo responde a buenas

---

<sup>52</sup> *Ibid.* p.161

<sup>53</sup> Bataille, G., *Le pur bonheur*, en O.C., vol. XII, pp.484-485.

<sup>54</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p.103.

<sup>55</sup> Con algunos matices, Platón y Hobbes podrían suscribir la divisa del maquiavelismo. Leemos en el Gorgias: “Por consiguiente, admirable Polo, de nuevo ves que si, al hacer lo que uno le parece, le sigue una utilidad, esto es el bien y, según parece, esto es tener gran poder; en caso contrario, es un mal y un poder mínimo.” (Platón, *Gorgias*... 470a). Y

intenciones. Con esta explicación toleramos el sufrimiento y los abusos ocasionados por el supuesto remedio. A fin de cuentas, la promesa del poder ya no es tanto erradicar los males de la tierra sino disolverse a sí mismo, reducir gradualmente su presencia hasta desaparecer. Paciencia entonces, que si fue incapaz de resolver cualquier carencia, o incluso sólo consiguió agudizarlas, por lo menos será capaz de acabar con él mismo... ¡Vana esperanza! ¡Nada más imposible que su propia disolución! ¿Quién se toma en serio esta comedia? ¿Por qué no reímos de esta simulación?

Si el poder es un callejón sin salida, entonces debemos invertir la fórmula y decir que los medios justifican el fin, lo proyectan como un ideal inalcanzable. En los textos de Bataille podemos encontrar diferentes versiones de este ideal, del mito fundador del poder. Enseguida las presento como una serie de sueños encapsulados. Del sueño metafísico se despierta al sueño científico, atraviesa por el social y acaba en el individual. Por último, ¿quién despierta? ¿Qué paisaje contempla: es la realidad o un sueño nuevo? ¿O quizá una Noche tan profunda que impide ya distinguir los simulacros de las cosas mismas? Por ahora me interesa subrayar que el fin proyectado –o más precisamente “retro-proyectado”- por el poder se presenta siempre como un retorno a la *unidad, comunión o inmanencia*.<sup>56</sup>

### 1. Mito metafísico.

Antes de que el tiempo marcara la sucesión de la luz y la oscuridad, el ser era uno, continuo, simple, indivisible, homogéneo y total. Su existencia completa equivalía a la de cualquiera de sus partes, y cualquier parte era idéntica al todo, como un electrón en una corriente eléctrica, una ola entre las olas, o un grano de sal en un puñado: “Ondas, olas, partículas simples, no son quizá más que los múltiples movimientos de un elemento homogéneo; no poseen más que una unidad huidiza y no rompen la homogeneidad del conjunto.”<sup>57</sup> No obstante, de la unidad simple no puede decirse que encierre “ser”; no hay nada que distinga una de otra, por lo tanto, no hay ninguna otra, y así no puede determinarse dónde su ser comienza o deja de existir. Si carece de diferencia, tampoco tiene duración, en consecuencia, nunca *es*: “El tiempo es suerte que exige el individuo, el ser separado. Es por y en el individuo merced a lo que una forma es nueva (...) El tiempo quiere la uniformidad disuelta: a falta de

---

Hobbes: “El poder *de un hombre* (considerado universalmente) viene determinado por sus medios actuales para obtener algún beneficio futuro aparente.” Hobbes, T. *Leviatán*, [trad. Escotado], Losada, Buenos Aires, 2007, p.100.

<sup>56</sup> “Hasta nosotros, la historia tendrá que ser pensada sobre un fondo de comunidad perdida –y por reencontrar o por reconstituir.” Nancy, J-L-, *Op. Cit.* p.26

<sup>57</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p.110.

la cual sería como si no fuese. Del mismo modo, sin el tiempo la uniformidad disuelta sería como si no fuese.”<sup>58</sup>

La existencia se da en el tiempo, empieza y acaba, lo cual engendra la multiplicidad del ser. Asimismo, la individuación implica los límites temporales, pues el ser que desaparece no es idéntico al que sigue presente. En realidad, el mito metafísico de lo Uno se construye con la negación de la diferencia temporal y espacial. El sueño de la razón inicia su marcha al olvidar que la unidad sólo existe para ella; es un artificio sin otro sustento que su contingente arbitrio.<sup>59</sup> Por supuesto, no podría aspirar a dominar el cosmos sin siquiera ser capaz de contenerse a sí misma dentro de ciertos límites, al margen del contacto con otras fuerzas y la consecuente dispersión. Paso a paso resolverá las incoherencias que se le presenten agregando nuevas piezas, limando los ángulos o dejando para después su resolución. Pero al final volverá la antiquísima y olvidada cuestión a pedir cuentas: ¿el Logos es uno o múltiple? O bien, ¿puede la razón comprenderse a sí misma sin escindirse, sin salir de sus casillas? A espaldas del mito metafísico está la Noche del no-saber, a la que volveremos al cabo de unos cuantos rodeos.

## 2. Mito científico.

Desde el organismo vivo más diminuto, hasta las estrellas y galaxias, todos los seres del universo obedecen a un movimiento dual de adquisición y pérdida, esto es, a la *economía general*. No sólo en la tierra se impone una sangría al crecimiento de los individuos, según lo afirma Bataille en *La Parte Maldita*.<sup>60</sup> Así como la reproducción desenfrenada de las células conduce a la destrucción del organismo vivo, también los cuerpos siderales, al llegar a un índice de masa crítico, se convierten en estrellas y disipan la materia excedente en forma de luz y calor, hasta que mueren irradiando los más grandes fulgores. En medio de nacimientos y muertes, cazadores y presas, contracciones y explosiones, el ser se mantiene en un equilibrio dinámico, o si se quiere, en un desorden regulado: “Los

---

<sup>58</sup> Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p.144.

<sup>59</sup> “Un conjunto tiene necesidad del espíritu que lo considera: sólo es uno en el espíritu. E igualmente el defecto de conjunto no aparece más que en el espíritu (...) Siendo el conjunto una construcción arbitraria, la percepción del defecto equivale a ver la construcción arbitraria.” Bataille, G., *Le coupable* en O.C., vol. V, pp.266-267.

<sup>60</sup> “la esfera terrestre (exactamente la biosfera, que constituye el espacio accesible a la vida) es la única limitación real. El individuo o el grupo puede ser constreñido por otro individuo o por otro grupo. Sin embargo, el volumen global de la naturaleza viva no cambia por ello; en definitiva, es la magnitud del espacio terrestre lo que limita el crecimiento global.” Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p.36.

dos movimientos principales son el movimiento rotativo y el movimiento sexual, cuya combinación se expresa mediante una locomotora compuesta de ruedas y pistones.”<sup>61</sup>

Los organismos unicelulares, con su reproducción por escisiparidad, podrían hacernos pensar que existe por lo menos un ser que escapa a esta ley de la compensación, un ser capaz de crecer sin límite, inmortal. Incluso podríamos ver en él una réplica en miniatura del universo, pues un individuo tan voraz y avaro supone una extensión infinita. Pero todo esto es un sueño; para ser más precisos, se trata del sueño metafísico del Uno. Pronto reparamos que el organismo unicelular, en tanto se distingue de otros (lo cual es posible gracias a que el hombre lo pone en un frasco y lo etiqueta), es también diferente, en tiempo y espacio, a las dos células que engendra. Su reproducción conlleva la muerte inmediata. Sin embargo, la unidad perdida en el plano individual la podemos encontrar en el general. La especie aprovecha la aniquilación de sus miembros para renovarse, reconduce la diferencia de los seres discontinuos a la continuidad del flujo de energía a nivel global. En este plano no se registran pérdidas.

Lo mismo ocurre con el ser más grande, es decir, con el universo. La producción infinita de energía sólo se da dentro de ciertos límites a costa de una infinita destrucción. Ya no se trata de la unidad metafísica, estática y uniforme. Por el contrario, el ser universal se conforma como un laberinto donde algunos individuos son más grandes y complejos que otros, razón por la cual aparentan una mayor estabilidad y solidez, una existencia sustancial. Pero todos sin falta encuentran un buen día el límite a su crecimiento y se ven forzados a prodigar su ser: “Lo que llaman sustancia, no es más que un estado de equilibrio provisional entre la irradiación (la pérdida) y la acumulación de la fuerza.”<sup>62</sup> Quién come un día, al siguiente será comido. Así, la naturaleza se conforma de ciclos y cadenas por donde fluye la energía de un ser a otro sin nunca detenerse: “El movimiento es la figura del amor incapaz de detenerse sobre un ser particular y pasando rápidamente de uno a otro.”<sup>63</sup>

### **3. Mito social.**

Inmersas en el laberinto de la naturaleza se encuentran las sociedades primitivas o sociedades de consumición. Tal nombre le otorga Bataille al imperio azteca, descrito por Fray Bernardino de Sahagún, y al pueblo tibetano, de acuerdo con los informes del agente británico Charles Bell. Contrasta a primera vista la violencia extrema de los guerreros aztecas con la paz de los monjes budistas, pero

---

<sup>61</sup> Bataille, G., *L'Anus solaire*, en O.C., vol. I, p.82.

<sup>62</sup> Bataille, G., *Le coupable*, en O.C., vol. V, p.250.

<sup>63</sup> Bataille, G., *L'Anus solaire*, en O.C., vol. I, p. 83.

encontramos su parecido en relación con el uso que confieren al excedente. Lejos de reinvertirlo en la producción se dedican a consumirlo en actividades ociosas como la meditación o el combate: “los sacrificios ponían en armonía al hombre con el universo (...) *los mexicanos no podían hacer que la naturaleza les siguiese pero vivían de acuerdo con la naturaleza.*”<sup>64</sup> Los pueblos primitivos se atienen a tal grado a la ley natural de la interdependencia de los seres, a la reciprocidad del tomar y el dar, que no hacen ninguna distinción entre el hombre y el animal, como se manifiesta en sus tótems o antepasados: son hijos del venado, del canguro o del bisonte, es decir, del animal que sacrifican y devoran: “No hay, del animal comido al que come, una relación de subordinación como la que une un objeto, una cosa, al hombre, que se rehúsa, a su vez, a ser mirado como cosa.”<sup>65</sup> Por esta razón se mantienen al margen del progreso histórico (les llaman también sociedades frías), y bien podrían permanecer con un mismo modo de vida durante milenios si no fuera por alguna catástrofe natural, o por la acometida del espíritu conquistador.

Al interior no actúa ningún factor de cambio, pues las diversas funciones que cada parte de la población desempeña son complementarias, no antagónicas. Entre los agricultores, sacerdotes, guerreros, artesanos y comerciantes, reina la armonía de un cuerpo bien organizado, como el que soñaba Platón en su *República*. La unidad social es obra de la atenta observación de las correspondencias y proporciones naturales; en cambio, su ruptura se ocasiona cuando la avaricia altera dicho orden, falta a la obligación de dar y se arroga el derecho de tomar y volver a tomar. Ya que la riqueza no puede multiplicarse sin multiplicar el trabajo, el ambicioso cambia el azadón por el látigo, esclaviza a los prisioneros de guerra y así consigue apropiarse de una cantidad ingente de recursos que nunca habría podido producir con sus propias manos... aunque tampoco podrá ingerir con su boca. Si el amo no quiere que su enorme esfuerzo de capataz se pudra en las bodegas, debe buscar mercados, reinvertir las ganancias de la venta de sus productos y empezar el ciclo de nuevo.

Las sociedades históricas se caracterizan por la apropiación del excedente en vista de un crecimiento ilimitado: “Los sistemas de actividad humana -y generalmente de actividad orgánica- tienen sus estados de equilibrio, pero el capitalismo no es susceptible de esto, o crece o desaparece.”<sup>66</sup> En ellas, el laberinto del ser adquiere la forma de una montaña: todos los trayectos de energía escalan de la base a la cumbre, recinto de la sustancia, la plenitud y la suficiencia. Hacia esta cima miran el filósofo, el científico y el sociólogo cuando elaboran sus mitos sobre los orígenes indiferenciados. El

---

<sup>64</sup> Bataille, G., *La limite de l'util*, en O.C., vol. VII, p.198.

<sup>65</sup> Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C., vol. VII, pp. 291-292.

<sup>66</sup> Bataille, G., *La limite de l'util*, en O.C., vol. VII, p. 217.

ideal de retornar al paraíso perdido presenta una composición de impulsos contradictorios. Por un lado exige despojarse de las cualificaciones y medios adquiridos, pero, por otro lado, semejante vuelta a la simplicidad supone un redoblamiento de las diferencias, un paso adelante en la complejidad del ser: “El hombre no puede, por ningún recurso, escapar a la insuficiencia ni renunciar a la ambición (...) No hay acuerdo imaginable y el hombre, inevitablemente, debe querer serlo todo y permanecer ipse.”<sup>67</sup>

Demos pues, un paso más, un nuevo rodeo que nos demuestre la imposibilidad de avanzar: “La razón que reflexiona es tal vez la cosa más ajena a este mundo sobre el que reflexiona: explota toda posibilidad de negarlo, desarrolla lógicamente la mentira sobre la tierra. Debe su suerte a la posibilidad que tiene de reflexionar sobre sí misma y decepcionarse. Desarrollada, completamente y sin lógica, la reflexión tal vez sea el medio de encontrar la verdad del hombre ingenuo, que ni se maldice ni se entristece. Lo que yo me propongo es esta redención.”<sup>68</sup>

#### **4. Mito individual.**

Así como el mito metafísico es corregido y aumentado por el científico, y éste a su vez por el social, el mito individual constituye la última promesa del poder, la más vigente e íntima, fruto del desarrollo histórico: “Si el individuo se niega a verse mezclado en las glorias sociales, si se niega a correr con los gastos de éstas, no por eso se considera que busque un destino vulgar. Todo lo contrario, está condenado, en su aislamiento, al agotador deseo de encontrar una grandeza que no proceda ya de los convencionalismo. Las angustias de la soledad le empujan en pos de esplendores nuevos, menos falaces, es de suponer, y que respondan mejor a la profunda nostalgia de lo que respondían las viejas instituciones.”<sup>69</sup>

En la cumbre del crecimiento ilimitado de la producción se alza el individuo autónomo, autosuficiente, libre de toda dependencia social o natural: el auténtico in-dividuo. A sus pies, bajo sus órdenes, se encuentra el mundo entero. Por obvias razones, la autonomía del sujeto no se consigue con ayunos y votos de silencio, ahorrando cada moneda o destruyendo todo alrededor. El aislamiento tajante de la persona significa su muerte. Por ello la libertad le exige convertirse en todo, ensanchar su dominio hasta no encontrar más resistencia: “La oposición incierta de la autonomía a la trascendencia pone al ser en una posición resbaladiza: al mismo tiempo que se cierra en la autonomía, por ese hecho

---

<sup>67</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 108.

<sup>68</sup> Bataille, G., *La limite de l'util*, en O.C., vol. VII, pp. 509-510.

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 232.

mismo, cada ser *ipse* quiere transformarse en el todo del universo.”<sup>70</sup> Aún nos extraña que en nombre de la libertad se esclavice a millones... por otro lado, es perfectamente lógico: gracias a su sometimiento, los pueblos atrasados pueden conocer una existencia autónoma –la del emperador- y desprenderse de sus costumbres animales. Desde su tierna infancia la bandera de la libertad individual acompaña los ejércitos imperiales.

Ahora bien, si el mito individual designa una persona, ésta debe tener nombre y apellido; ¿de quién estamos hablando entonces? Ya lo sabemos, no es un asceta que se aleja del mundanal ruido encerrado en su eremita, ni es un atareado comerciante que oculto en su habitación se relame los dedos contando billetes, tampoco es un libertino sádico ansioso de violar y destripar a cualquier sujeto que se le ponga enfrente. Difícil adivinanza, ¿una pista? conjunta los rasgos de los tres personajes mencionados.<sup>71</sup> “¡Es Napoleón!” exclama Hegel, Bataille replica “¡Es Hegel!”; yo pregunto “¿Es Jesús, Dionisos, Nietzsche, Bataille... *somos nosotros?*” Por una carta enviada a Niethammer el 13 de octubre de 1806, sabemos que Hegel vio en las guerras napoleónicas la puesta en acción de la Fenomenología del Espíritu. Más tarde constató que el imperio de la libertad sólo extendió la esclavitud y finalmente desembocó en la reinstauración de la monarquía, con todos los atavismos y supersticiones irracionales que le son inherentes. De este modo quedó descartado el terreno de la práctica para la realización del mito individual. La teoría, en cambio, con su capacidad infinita de poner en cuestión las creencias contingentes de la actividad, constituyó el medio idóneo para que el sujeto pudiera dominar todas las determinaciones del ser. Por supuesto, dominarlas “en teoría”, y en cuanto el sabio restringía su existencia a la función intelectual.

Ya que el sistema excluye todos los fenómenos que no cuadran con las formas del saber (la risa, el éxtasis, las lágrimas), de pronto el discurso del sujeto autoconsciente que pone fin a la inquietud del espíritu se convierte en una espada de Excalibur, con la cual también hace caer el telón de la historia: “Sólo una vez acabada la historia, el espíritu del Sabio (de Hegel), en el cual la historia reveló, y además acabó de revelar, el pleno desarrollo del ser y la totalidad de su devenir, ocupa una situación soberana, que Dios sólo ocupa provisionalmente, como regente.”<sup>72</sup> Ante el fracaso de Napoleón, el Sabio se presenta como el nuevo hombre total, sujeto y sustancia. Parece entonces que el poder ha cumplido su promesa en la persona de Hegel, hasta que, disfrutando las mieles de la victoria,

---

<sup>70</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 101.

<sup>71</sup> “Entre el mercader, el libertino rico y el devoto acurrucado a la espera de la salvación hay muchas afinidades, incluso la posibilidad de estar unidos en una sola persona.” *Ibid.* p.32.

<sup>72</sup> Bataille, G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, en O.C., vol. XII, p. 329.



se percata que otra espada, la de la existencia incognoscible, se cierne sobre su cabeza, como antaño sobre la de Damocles:

“Porque aquel sobre cuya cabeza pende una espada desnuda no hallará placer alguno ni en el más exquisito de los manjares, ni en el canto de los pájaros, ni en los sonos de la cítara y a bien seguro que no logrará conciliar el sueño. Ese sabroso sueño, que no menosprecia las chozas humildes de los labriegos, ni la sombreada ribera de los ríos, ni los ramajes de Tempe oreados por los vientos.”<sup>73</sup>

Mientras los humildes campesinos encuentran soluciones sencillas a problemas prácticos, el hombre total enfrenta preocupaciones de otro orden. Todo está a su servicio, no tiene ya que mover un dedo ni resolver una cuestión. De súbito nace la angustia, una sensación tenue, indescriptible, que difiere del dolor porque no cabe atribuirle un origen externo o interno. La razón desfallece o sale de sus casillas, enhebra con frenesí palabras inconexas, equivalentes en última instancia al silencio. ¿Cuál es la razón de la angustia? ¿Por qué el rey no duerme y alucina a cada instante que del techo pende una espada sobre su cabeza? El delirio de la razón nace por una pregunta que ni siquiera alcanza a formular, mucho menos a contestar, pero lo intenta hasta el agotamiento: ¿Qué es mi muerte? ¿Quién soy? ¿Por qué es preciso que haya lo que yo sé?<sup>74</sup>

Sin una solución a dicho interrogante, el hombre total observa cómo sus conocimientos y riquezas se esfuman, enfrenta la insuficiencia absoluta de un moribundo, o peor aún, de un miserable clavado en la cruz. Nada puede calmar su sed ni responder a su pregunta: “¿Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me abandonas?” Sólo el silencio moja sus labios. Jesús fue más lejos que Hegel, pues padeció el suplicio que la existencia depara al individuo total. Sin embargo, por lo que sabemos gracias al testimonio de San Lucas (23,46), Cristo no llevó hasta sus últimas consecuencias el suplicio -el don de sí mismo-, pues tal cosa habría destrozado la esencia del poder, es decir, la promesa de salvación. La última palabra de Jesús (¿Pero acaso la “última palabra” puede ser escuchada?<sup>75</sup>) es la respuesta al enigma de la muerte: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”. Gracias a ella los emperadores pueden dormir tranquilos, confiar en que la espada de Damocles no caerá hasta que la voluntad de Dios lo ordene, y entonces será para elevarlos a su trono celestial.

---

<sup>73</sup> Horacio, *Odas y epos*, [trad. J.L. Ortiz], ed Ateneo, México D.F., 1965, p.85.

<sup>74</sup> “sabiéndolo todo e incluso por qué el conocimiento acabado exigía que el hombre, las particularidades de los *yoes* y de la historia se produjesen, en ese preciso momento se formula la pregunta que hace penetrar la existencia humana, divina..., lo más profundamente en la oscuridad sin retorno; ¿por qué es preciso que haya *lo que yo sé*? ¿Por qué es necesario?” Bataille, G., *La expérience intérieure*, en O.C., vol. V, pp.127-128.

<sup>75</sup> “La desgracia es que la palabra se les ha dado exclusivamente a los vivos: a los moribundos se les mantiene en silencio. E incluso si llegan a hablar, la muerte les corta la palabra.” Bataille, G., *L'Abbé C*, en O.C., vol. III, p.360.

El rey se salva del suplicio gracias a la Revelación que proviene desde el abismo del silencio y lo exime de la voluntad de saber. Es una voz que al callar dice: “sabes ahora lo que debes saber, lo que ignoras es lo que no tienes ninguna necesidad de saber: basta con que otro lo sepa y tú dependes de él, puedes unirte a él.”<sup>76</sup> El Jesús del evangelio toma el silencio como una respuesta a su interrogante: es la buena nueva. Por un momento, Bataille se vio tentado por esta salida,<sup>77</sup> pero al poco tiempo puso en duda la impía revelación, pues reparó en que lo desconocido ni siquiera podía ser conocido con ese nombre, ni con ningún otro; era igualmente ignorado si se le llamaba Dios, Padre, Abismo; o bien mesa, vagina, prostituta, etc.: “Ese silencio es el más allá del dolor. No es la respuesta a la pregunta de lo que es el dolor: el silencio no es nada en realidad, escamotea incluso las respuestas concebibles y mantiene cualquier posibilidad suspendida en la total ausencia de reposo.”<sup>78</sup>

En este sentido fue más lejos que el Mesías, pues quiso penetrar en el silencio verdadero y no conformarse con la palabra “silencio”, que a fin de cuentas es ruido. ¿Alguien podrá subir a una cumbre más alta, obtener un conocimiento superior? Después del supremo esfuerzo de Bataille, el mito del individuo sufrió una completa inversión; la meta del individuo ya no es llegar a ser todo, sino perderse: “La noche es también un sol’ y la ausencia de mito es también un mito: el más frío, el más puro, el único verdadero”.<sup>79</sup> A continuación, surge una nueva pregunta ¿Alguien puede descender sin subterfugios a la nada, despertar en la oscuridad pavorosa de la noche? Sí y no. *Nadie* es capaz, es decir, la multitud de miserables sin voz ni rostro. ¿Pero cómo afirmarlo, *quién* puede saberlo, pues en la cumbre, lo hemos visto, no está Napoleón, ni Hegel, ni Bataille, en suma, ningún *yo*, ningún *uno*? Por lo demás, la multitud innumerable de *nadie* no sólo escapa a la pretendida unificación del poder, sino también se hurta a sí misma, no puede reconocerse como tal.

*Nadie somos nosotros*, pero no es ninguno: quien escribe esto, Luis Carlos Andrade...no es nadie, miente cuando habla en su nombre y afirma tal o cual cosa.<sup>80</sup> Sólo *nadie* habla en su sin-nombre, en su silencio, cuando cada uno de nosotros, desfalleciendo, dice la última palabra, la única que el *yo* no alcanza a escuchar y pronuncia entregando su voz al viento.

---

<sup>76</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p.37.

<sup>77</sup> “EL NO SABER DESNUDA. Esta proposición es la cumbre, pero debe ser entendida así: desnuda, luego *veo* lo que el saber escondía hasta entonces, pero si *veo*, *sé*. En efecto, *sé*, pero, a lo que he sabido, el no saber lo desnuda de nuevo. Si el sinsentido es el sentido, el sentido que es el sinsentido se pierde, se convierte en sinsentido (inacabablemente).” *Ibid.* p. 66

<sup>78</sup> Bataille, G., *L'Impossible*, en O.C., vol. III, p. 142.

<sup>79</sup> Bataille, G., *L'absence de mythe*, en O.C., vol XI, p. 236.

<sup>80</sup> “ese ‘nosotros’ no podía resultar de una suma, de una serie de ‘yo’; es posible considerar ese ‘nosotros’ en la medida en que la muerte de la que se trata ya no es la que conocemos huyendo de ella, sino la ‘muerte universal’ a la cual pertenece el ‘último hombre’.” Bataille, G., *Ce monde où nous mourons*, en O.C., vol. XII, p.460.

### III. EL PODER PURO Y SU DECLINACIÓN

*“La cumbre responde al exceso, a la exuberancia de fuerzas. Lleva a su máximo la intensidad trágica. Se conecta con los gastos de energía sin tasa, con la violación de la integridad de los seres. Luego está más próxima del mal que del bien. El ocaso –que responde a los momentos de agotamiento, de fatiga- concede todo el valor al cuidado de conservar y enriquecer el ser.”<sup>81</sup>*

#### 1. La revuelta infinita

Nada define mejor al ser humano que la revuelta, pues nada le permite escapar mejor a toda definición: “El corazón es humano en la medida en que se rebela (esto quiere decir: ser un hombre y no ‘inclinarse ante la ley’).”<sup>82</sup> En vez de hombre o mujer, debería hablar de un movimiento que sobrepasa siempre los límites, un desarreglo constante, una inquietud insaciable; pero aun así, en mi cabeza y en la del lector, la revuelta sólo sería inteligible en relación con el humano. Nos podemos entender mientras la furia enloquecida, que hemos señalado como nuestra esencia común, se detiene ante los diques del intelecto;<sup>83</sup> o sea, en la medida en que la rebelión decae y el hombre se convierte en esclavo. Como un instrumento entre otros, las personas integran un conjunto armonioso con los mismos derechos y obligaciones.

Igualdad, libertad y fraternidad fueron los estandartes del movimiento que tomó por asalto la Bastilla, y poco después redactó la “Primera declaración de los derechos universales del hombre y del ciudadano”. Fue una rebelión contra el régimen de servidumbre y la aristocracia, para realzar la dignidad de todos y cada uno de los “hombres” y “ciudadanos” frente a la naturaleza sometida. La revuelta destruyó ciertos límites pero quedó presa de otros. Preso quedó también el Marqués de Sade: “Bajo la máscara de la justicia, es cierto que la libertad general reviste una apariencia deslúcida y neutra de la existencia sometida a las necesidades (...) De esta forma, la libertad es una garantía contra

---

<sup>81</sup> Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p.42.

<sup>82</sup> Bataille, G., *L'impossible*, en O.C., vol. III, p.217.

<sup>83</sup> “No estoy solo, hubiese podido suponer que en mí el hombre es lo que creí saber, aunque en la multiplicidad inconciliable de los pensamientos admití que sin una barrera que me protegiese de la agitación sin sosiego, mi propio pensamiento se perdería. Pero no es razón de malos métodos, sino de una impotencia de la multitud que es la gran fuerza del hombre, que todos nosotros no sabemos nada.” Bataille, G., *Le non-savoir*, en O.C., vol.XII, p. 282.

el riesgo de servidumbre, no una voluntad de asumir riesgos sin los cuales no hay libertad”.<sup>84</sup> Para quienes la libertad excedía los límites de la razón, -y por ello eran incapaces de ser hombres libres, plenos integrantes de la humanidad universal-, la cárcel y los grilletes se convirtieron en instrumentos pedagógicos con la capacidad prometeica de infundir un alma racional al cuerpo apasionado: “*el alma, prisión del cuerpo*”.<sup>85</sup>

Pero la revuelta del pueblo francés se mantuvo viva en el corazón de Sade, derribó los muros de la razón y reivindicó de nuevo la grandeza humana, la soberanía de la rebelión, en las hazañas más inhumanas que jamás se hayan concebido.<sup>86</sup> Desde entonces debemos reconocer la libertad de las personas como aquello que escapa de su conocimiento, que impugna toda asimilación a un concepto universal. Si tú y yo somos libres, si reconocemos ambos nuestra común libertad, es porque no somos iguales ni entendemos lo mismo al hablar de libertad. De hecho, somos libres porque ponemos en duda que así sea: “la solidaridad le impide a un hombre que ocupe el lugar designado con el nombre de soberano: el respeto del hombre por el hombre se inserta en un ciclo de servidumbre, donde ya no subsisten más que los momentos subordinados, donde finalmente falta ese respeto puesto que privamos al hombre en general de sus momentos soberanos.”<sup>87</sup>

En contra del prejuicio moderno, el poder distintivo del humano no consiste tan sólo en negar o posponer las reacciones instintivas. También un gato que juega con su presa (permite al ratón escabullirse para luego capturarlo enseguida), difiere la satisfacción del hambre para gozar un placer más elevado, me atrevo a decir, espiritual. Imagino que el felino siente una satisfacción semejante a la que el hombre encuentra en el deporte. La meta es ficticia, simula objetivos que en la caza o el combate decidirían la vida o la muerte. En consecuencia, la atención puede desentenderse de los fines

---

<sup>84</sup> Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p. 44. Tal es el pobre concepto de libertad que encontramos en el artículo 4to de la Declaración de 1789: “La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no moleste al prójimo. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que aquellos que aseguran a los otros miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos. Estos límites no pueden estar determinados más que por la ley.” *Cit.* en Colas, D. (comp.), *La pensée politique*, Larousse, París, 1992, p.375.

<sup>85</sup> Foucault, M., *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, ed. Siglo XXI, México, 1975, p.36.

<sup>86</sup> Sade es, como el acéfalo, el hombre que “ha escapado de su cabeza como el condenado a la prisión. Ha encontrado más allá de sí mismo no a Dios, que es la prohibición del crimen, sino a un ser que ignora la prohibición.” (Bataille, G., *La conjuration sacrée*, en O.C., vol. I, p.445). Cabe remarcar la diferencia entre el sadismo inconsciente de los monarcas paranoicos, y el sadismo consciente del escritor D.A.F. de Sade. Si este último ignora la ley es porque la conoce demasiado bien para fingir que sus atropellos son legales, que la transgresión tiene algún sentido: “A partir del principio de la negación del otro que introduce Sade, sorprende percibir que, en la cima, la negación ilimitada del otro es negación de sí mismo. Al principio, la negación del otro era afirmación de sí, pero pronto aparece que el carácter ilimitado, llevado al extremo de lo posible, más allá del goce personal, accede a la búsqueda de una soberanía libre de toda sujeción.” Bataille, G., *L'Érotisme*, en O.C., vol. X, p. 173.

<sup>87</sup> Bataille, G., *Le bonhuer, l'érotisme et la littérature*, en O.C., vol. XI, p. 455.

ordinarios y centrarse en los medios, es decir, en el desempeño del cuerpo y sus instrumentos. Cualquier clase de ejercicio, sea físico o mental, tiene por finalidad el *poder hacer* o el *poder decir*, y no la simple alimentación o el dictado de instrucciones.<sup>88</sup>

La rebelión deshace en primer lugar la comunión con la naturaleza, y en segundo lugar, la del hombre consigo mismo. Si la negación de los instintos no se completa con la del espíritu, el ser humano pierde su dignidad y queda atado a una segunda naturaleza: las costumbres y la moral. A diferencia de los animales, el ser de la revuelta infinita se caracteriza por su capacidad de negar la posibilidad indeterminada de decir o hacer cualquier cosa. Semejante “poder del poder” se ejercita ya no con los músculos o el razonamiento, sino con los poderes respectivos. En vez de formar palabras o actuar de cierto modo, se busca el silencio y el ocio, ya que la meta ficticia es la anulación de toda posibilidad: la muerte. Los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola son un ejemplo de lo anterior, pues exigen al creyente adoptar el lugar de Jesús en el suplicio, experimentar la agonía, la sed y el abandono. El fiel debe renunciar temporalmente a todos sus recursos, olvidar sus pertenencias y emular al más pobre entre los pobres, para al fin lograr el dominio de sus poderes y no ufanarse como un gato por su limitado señorío sobre el ratón. “Quien no ‘muere’ por no ser más que un hombre, no será nunca más que un hombre.”<sup>89</sup>

No obstante, debemos preguntarnos qué poder adquiere en verdad el discípulo de San Ignacio. Cualquier otro ejercicio nos sirve para alcanzar en la vida real nuestras metas con mayor eficacia. En cambio, el objetivo de atravesar el suplicio en el Gólgota debe permanecer siempre simulado,<sup>90</sup> sin aplicaciones prácticas, pues si lo tomamos en serio el resultado será un entero fiasco, sin ningún parecido con la meta prevista, ya que implica la definitiva anulación de cualquier poder, empezando por aquel que nos habría permitido alcanzar dicho fin: “ ‘Yo’ es un yo en la plenitud de su acción y de su decisión, capaz de actuar soberanamente sobre sí, siempre capaz de alcanzarse, y sin embargo,

---

<sup>88</sup> “La diferencia entre fuerza y poder se puede ejemplificar de un manera muy simple mediante la relación entre el *gato* y el *ratón*. El ratón, una vez atrapado, se halla sometido a la fuerza del gato: este lo atrapó, lo mantiene apresado y acabará matándolo. Pero en cuanto empieza a *jugar* con él, surge un elemento nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón da media vuelta y echa a correr, se sustrae a la fuerza del gato, pero no a su *poder*, pues este puede volver a atraparlo.” Canetti, E., *Op. Cit.*, p.419.

<sup>89</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p.47.

<sup>90</sup> “La muerte misma es huida perpetua frente a la muerte, porque es la profundidad de la disimulación. Así, disimularse frente a ella, de algún modo es disimularse en ella.” Blanchot, M. *El espacio literario*, [trad. V. Palant y J. Jinkis], ed. Paidós, Barcelona, 2000, p.87. En el mismo sentido Heidegger es enfático al describir la muerte como posibilidad pura, ajena a toda realización: “En el ‘ser relativamente a la muerte’, por lo contrario y si es que ha de abrir, comprendiendo, la caracterizada posibilidad en cuanto *tal*, ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna *en cuanto posibilidad*, ha de desarrollársela *en cuanto posibilidad*, y en el conducirse relativamente a ella ha de *aguantársela en cuanto posibilidad*.” Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, [trad. J. Gaos], F.C.E. México, 1971, p.285.

quien es alcanzado no es más yo, es otro, de modo que cuando me doy muerte, tal vez sea ‘Yo’ quien la da, pero no soy yo quien la recibe, y tampoco es mi muerte –la que di- en la que tengo que morir, sino aquella que rechacé, descuidé y ella es esta misma negligencia.”<sup>91</sup> Ya sea que se realice o no, el poder del poder, esencia de la revuelta infinita, es un mero juego, inútil e impotente; pero sin él los poderes subordinados se reducirían en última instancia a funciones mecánicas: “¿cómo creer que el punto extremo sea un día una posibilidad para el hombre, que un día el hombre (aunque sea en un número ínfimo) tenga acceso al punto extremo? Y, sin embargo, sin tal extremo, la vida no es más que un largo trampear, una serie de derrotas sin combate seguidas de una desbandada impotente, es la decadencia.”<sup>92</sup>

De lo anterior no se sigue que el poder puro constituya una suerte de esencia ultraterrenal, que exista únicamente en el Topos Uranos, del cual caemos y al cual retornaremos tras una vida virtuosa. A continuación mostraré en qué sentido los inútiles y pueriles ejercicios espirituales tienen lugar en el trabajo, la actividad que a lo largo de la historia ha distinguido a los hijos de Adán, pero que en el fin (de la historia y del trabajo, o de la historia del trabajo) reencuentra la inocencia de los juegos edénicos, se desprende de la culpa original y el carácter punitivo que la confinaba a la producción compulsiva de medios de vida.

## 2. Trabajo libre.

Cuando una leona busca su alimento debe acechar a la presa durante horas, reunirse con otras leonas, identificar al buey más débil de la manada, y por último, atacar, desgarrar y partir en trozos. Hasta ese momento puede colmar su hambre, y aún entonces debe cuidar que otros depredadores no le arrebaten su bocado. En el reino animal los instintos nunca se satisfacen de forma inmediata, ¿pero en qué lugar del cosmos el individuo obtiene las sustancias imprescindibles para su existencia sin moverse de su sitio? Desde los leones y las plantas hasta las moléculas del agua, el movimiento del deseo atraviesa todos los puntos del cosmos, los une en múltiples trayectorias y desemboca en el volcán humano: “puesto que el objeto del deseo nos desborda, nos liga a la vida desbordada por el deseo.”<sup>93</sup>

Desde la óptica del “*sujeto en su punto de ebullición*”,<sup>94</sup> aquel cuyo ojo se abre paso en la coronilla a manera de cráter, el deseo no se origina por una carencia sino por un exceso de fuerza. Más

---

<sup>91</sup> Blanchot, M. *El espacio literario...* p.98.

<sup>92</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C. vol. V, p. 52.

<sup>93</sup> Bataille, G., *L'Érotisme*, en O.C., vol. X, p.141.

<sup>94</sup> Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p.20.

que un fin negativo, -el de no morir o conservar el ser-, persigue el desbordamiento, la apropiación de lo heterogéneo. Ya que el objeto anhelado rebasa nuestros límites, no podemos introducirlo en nuestro hogar sin demoler los muros. Por definición, el deseo es pérdida de sí, aniquilación mutua del sujeto y el objeto: nos apropiamos del *otro* en tanto nosotros mismos devenimos otro, nos expropiamos y entregamos a *él*. Mientras que en los animales observamos una pérdida parcial, una negación limitada de los instintos -por eso imaginamos que su vida se reduce al principio de necesidad que rige en las máquinas-, en el hombre se revela la verdadera meta del deseo, esto es, su propia anulación.

En tanto actividad distintiva del hombre como ser soberano, diferente de la caza animal o la absorción vegetal, el trabajo expresa el poder puro, el deseo más intenso. La negación de la forma natural de las cosas no se emprende con el propósito de satisfacer necesidades; al contrario, confiere a sus productos la máxima autonomía, los transforma en objetos trascendentes, inasimilables, pues su designio es privarse de toda satisfacción, suprimir también los instintos de la naturaleza humana. Aun cuando el sujeto los ingiera, los vista o los use de cualquier modo, los artificios conservan un valor intrínseco: “Captar una posibilidad aislada, con un particular, que no es fin más que para ella misma, ¿no es, en el fondo, jugar? Puede entonces que el interés de la operación esté en el juego, no en el fin elegido.”<sup>95</sup>

De este modo, el trabajador entregado a la fabricación de alteridades experimenta una impugnación cabal por parte de sus engendros. Hecha a imagen y semejanza del creador, la creatura le devuelve al padre, en lugar de himnos y alabanzas, el reflejo de su misma vanidad: “¿Cómo (se dijo)/ pude engendrar este penoso hijo/ y la inacción dejé, que es la cordura?/ ¿Por qué di en agregar a la infinita/ serie un símbolo más? ¿Por qué a la vana/ madeja que en lo eterno se devana,/ di otra causa, otro efecto y otra cuita?/ En la hora de angustia y de luz vaga,/ en su Golem los ojos detenía./ ¿Quién nos dirá las cosas que sentía/ Dios, al mirar a su rabino en Praga?”<sup>96</sup>

En apariencia, cuando un carpintero hace sillas encuentra cierto placer a causa, por un lado, del despliegue de su destreza, y por otro lado, de la expectativa de reposar cómodamente en su producto (o de emplear algún otro objeto adquirido a través de su venta). Pero el artesano, igual que los demás trabajadores de una sociedad, produce más de lo que requiere para conseguir estos placeres moderados. Quien disfruta de su labor se olvida del tiempo, de los rendimientos y costos; produce sin calcular el empleo ulterior del excedente, pues lo que desea es esa “nada” que no sirve para nada. En el fondo, el

---

<sup>95</sup> Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 119.

<sup>96</sup> Borges, J.L. *El golem*, en Obras completas, vol. II, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 307.

trabajo es un vehículo del deseo insensato. Ya que el origen del trabajo es la exuberancia del deseo -la negación del sujeto y el objeto- y no la necesidad, la producción engendra un excedente inapropiable, una trascendencia mayor a la de cualquier útil, pues carece de forma y se hurta a todas las posibilidades de apropiación del sujeto. Esa “nada” es el fin del deseo, la meta del movimiento que expulsa al hombre fuera de sus límites hasta perderlo: “volver a los movimiento del juego es igualar lo que tiene un fin con lo que no lo tiene, con lo que no tiene sentido de ninguna manera, es conducirse soberanamente.”<sup>97</sup>

La semejanza de este trabajo del deseo con la actividad lúdica se debe a que el primero no sólo modela las cosas del mundo externo, sino también transforma el ser natural del *homo faber*, lo convierte en objeto de sí mismo: “El animal se convirtió en humano a causa del trabajo. El trabajo fue, ante todo, el fundamento del conocimiento y de la razón (...) El hombre, dando forma a la materia, supo adaptarla al fin que le asignaba. Pero esta operación no transformó únicamente la piedra (...) El hombre se cambió a sí mismo.”<sup>98</sup> En efecto, como celebra el humanismo, el hombre es su propia obra, artífice de su destino...pero esto es sólo una verdad a medias, una cómoda mediocridad. Muy lejos del paraíso de la inmanencia se encuentra el ser de la incesante transformación. Su lugar es más bien el desierto de la insatisfacción infinita, de la sed insaciable.<sup>99</sup>

Configurado como un ser dual, sujeto-objeto, el trabajador persigue en vano el día en que la obra esté terminada. No obstante, dado que la obra es él mismo, y no un edificio o una mesa, sólo tendrá descanso el día en que muera, cuando se ponga punto final a su biografía, cosa que no hará él ni lo podrá contemplar. La verdadera bendición del hombre consiste en ser el artífice de su propio extravío. Sería en extremo desdichado si la ilusión del humanismo se cumpliera, si pudiera terminar consigo como lo hace con una silla, o bien, si toda su vida no fuera otra cosa que un carpintero. Justo porque el trabajo es dominio de sí mismo antes que dominio de la naturaleza, el poder del hombre se alza hasta la cumbre de lo imposible: “Así la negatividad humana, el deseo eficaz que tiene el Hombre de negar la naturaleza destruyéndola (...) no puede detenerse ante sí mismo: en tanto que es Naturaleza, el Hombre se expone a su propia negatividad.”<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Bataille, G., *Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, en O.C., vol. XII, p. 106.

<sup>98</sup> Bataille, G., *Les larmes d'Éros*, en O.C. vol. X, p. 591.

<sup>99</sup> Las pinturas de Lascaux representan para Blanchot la señal “indeleble del hombre que por primera vez nace de su obra, pero que se siente, también, gravemente amenazado por ella y quizá ya herido de muerte.” Blanchot, M. *La amistad*, [trad. J. A. Doval Liz], ed. Trotta, Madrid, 2007, p.19.

<sup>100</sup> Bataille, G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, en O.C., vol. XII, p.332.



### 3. El Amo y el Esclavo

Hasta ahora todo lo que he dicho en relación con el trabajo sonará, o bien a cuento de hadas, o bien a historia de terror, pero en cualquier caso se parece más al juego infantil que a todos los empleos que conocemos, ya sea el más afortunado oficio del Amo, o el menos agraciado, el del Esclavo. La razón está en que el trabajo que designamos con ese nombre nace como consecuencia del debilitamiento de las fuerzas vitales de la humanidad, declive que inaugura la historia de la civilización como un progresivo ocaso. Miedo a perder, miedo a morir, incapacidad de vivir a la altura de lo imposible; tal es el diagnóstico de la enfermedad del hombre: “Humanamente, el miedo a la muerte no superado y la labor servil, que degrada y aplasta, son una sola y misma cosa, inmersa y miserable, en el origen del hombre actual y de su lenguaje serio: el del hombre de Estado, del industrial o del trabajador.”<sup>101</sup> El trabajo, tal como lo conocemos, es el falso remedio, una prótesis que sólo consigue extender la debilidad. El poder pierde el orgullo de ir hasta el extremo de lo posible, donde se revela la impotencia, y se vanagloria por sus facultades limitadas. Asimismo, el deseo se conforma con placeres medidos, entra en los cálculos avaros de la razón y olvida su naturaleza insaciable. La debilidad obliga a ser frugales y humildes, al ascetismo.

Debido al miedo, la esencia dual del trabajo, conformada por el imposible dominio de sí mismo y el posible dominio de la naturaleza, se reduce a la unidad inmanente del segundo término.<sup>102</sup> Dicha reducción intenta hacer accesible a las posibilidades del obrar el fin que el poder puro mantiene simulado. De este modo lo imposible se convierte en un objeto útil que podemos tanto producir como eludir, dependiendo de si la posición del sujeto respecto a tal instrumento sea activa o pasiva. Ahora bien, el temor a la muerte no sólo es la causa de su inscripción en la lógica de la práctica, sino también el efecto de esta misma lógica. El agente requiere una víctima para realizar en ella la inalcanzable meta del poder, para colmar el deseo soberano. De igual forma, la momentánea satisfacción que obtiene el paciente gracias al aplazamiento de la condena supone la conversión de su muerte en un objeto a disposición de otro. Ambas posiciones terminan por confundirse: los límites entre el sujeto activo y el pasivo, tan claros en circunstancias normales, se difuminan cuando la obra consiste en la destrucción total del objeto.

---

<sup>101</sup> Bataille, G., *Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, en O.C., vol. XII, p.116.

<sup>102</sup> “el sentimiento de poder testimonia el éxito de un elemento natural contra la naturaleza –elemento que pone en cuestión a la naturaleza-, pero la naturaleza ganaría, escaparía a la puesta en cuestión, si el elemento, triunfando sobre ella, al triunfar la justificase por su éxito: sería el triunfo de la naturaleza, no el de la puesta en cuestión de la naturaleza.” Bataille, G., *Le coupable*, en O.C., vol. V, p. 348.

Por una parte, la víctima recibe una muerte ajena al control del verdugo, una que no habría podido evitar por más obediente que hubiera sido a sus mandatos; y por otra parte, al manifestarse su incapacidad de efectuar la muerte en la víctima, el sujeto activo se encuentra de pronto en la misma indefensión ante lo irremediable. Después de todo resulta difícil determinar quién se hace cargo del horror y quién lo evade, quién causa temor y quién lo sufre. Bien podemos concebir que el empeño de apropiarse del excedente proviene del más cobarde, mientras quien mira de frente a la muerte, sin hacer de ella una argucia, prefiere obedecer y perder sus propiedades. Según la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel, los papeles de cada uno son los inversos: el propietario obtiene su dominio del arrojo y la generosidad, mientras que el sometimiento del esclavo se produce por el apego mezquino a la vida y los placeres carnales. “El amo (Herr), según Hegel, es quien asume el riesgo de la muerte. El esclavo (Knecht), aquel que quiere sobrevivir a cualquier precio, que acepta sobrevivir trabajando bajo coacción y para otro.”<sup>103</sup>

Ante el dilema plata o plomo, el primero habría elegido morir por su libertad, y el segundo habría escogido vivir, aunque sometido. Poco importa, en realidad, quien haya sido el más valiente o el más cobarde, pues al final la mágica conversión del plomo en plata y de la plata en plomo los vuelve indiscernibles. La supuesta generosidad del amo sólo sirve de fundamento mítico para su mediocre ambición: “El ardid del Amo queda claro desde el principio. Pues el Amo manda al Esclavo, y en esa medida actúa en lugar de ser soberanamente, en el instante. No es el Esclavo, sino el Amo quien decide los actos de los Esclavos, y esos actos serviles son los del Amo.”<sup>104</sup>

Del lado del Amo queda el deseo y el poder, pero adulterados, puesto que desconoce la angustia originada por la transformación de la materia. En lugar del impulso desenfrenado, disfruta de placeres inofensivos, incoloros, como los entretenimientos y espectáculos, donde su propia persona permanece íntegra. El imposible dominio de sí mismo se reduce al perfectamente asequible y natural dominio sobre otro. Del lado del Esclavo se produce una idéntica inversión de los atributos originales, pues, en principio, habría debido conformarse con la satisfacción de sus necesidades básicas y el sometimiento de la naturaleza. Pero ocurre lo contrario, el sufrimiento por la falta de lo más indispensable renueva a cada momento la angustiante conciencia de la muerte, redirige el objetivo de la voluntad hacia la vida misma, la libertad, y ya no hacia la adquisición de medios de vida: “la revolución es de hecho (importa poco que esto guste o no) no simple utilidad o medio, sino valor

---

<sup>103</sup> Bataille, G., *Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, en O. C., vol. XII, p. 113.

<sup>104</sup> Bataille, G., *Hegel, l'homme et l'histoire*, en O.C., vol.XII, p.367.

ligado a unos estados desinteresados de excitación que permiten vivir, esperar y, si es necesario, morir atrocemente.”<sup>105</sup>

Un golpe de mano “revolucionario” puede invertir los roles y hacer del Esclavo un Amo, y viceversa, pues la enfermedad del hombre no se origina en principio por la división del trabajo entre una clase que produce el excedente y otra que se lo apropia. Hacer coincidir en una misma persona o grupo las dos funciones, -como plantea la consigna de ciertas posiciones comunistas: que el obrero sea dueño del producto de su trabajo-, no basta para devolver la libertad, la potencia y el deseo a la actividad del hombre. Podría pensarse que en cuanto el sujeto de la producción es el mismo que el de la apropiación del excedente, el obrero de inmediato se convierte en el niño que juega a ser carpintero y hace sillas en miniatura, inservibles. En efecto, el artesano de la sociedad medieval, dueño de sus instrumentos y productor de valores de uso, podía entregarse con mayor facilidad al juego que un obrero asalariado. Pero no necesariamente es así, y el mejor ejemplo de ello es la U.R.S.S. En la medida en que el excedente se concibe como el producto del trabajo, y no como la “nadería” de las sillitas que genera el juego, necesariamente las sillitas sobrantes deberán servir para incrementar la producción.<sup>106</sup> La planificación estatal de la economía en el socialismo tiene como objetivo el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, no el consumo improductivo de las “sillitas”. Sólo si se supera el temor a perder, si el excedente escapa a toda apropiación (sea por parte del mismo sujeto o de otro) y se reduce a las llamas, donde el productor arroja también sus instrumentos y su cuerpo... solamente así puede hablarse de un trabajador libre: “La acción sin fin estricto, ilimitada, que busca la suerte más allá de los fines, como una superación de la voluntad: ejercicio de una actividad libre.”<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Bataille, G., *André Malraux*, en O.C., vol. I, p.373.

<sup>106</sup> Bataille crítica al capitalismo desde la perspectiva del éxtasis, la risa, el arte, la libertad, etc. Coincide en ciertos puntos con la crítica marxiana, pero también tiene grandes divergencias en la medida en que esta última se encierra en la seriedad del trabajo e intenta reducir el gasto improductivo a la utilidad: “Los medios de gastar han pasado, desde la época más remota, a las manos de los más fuertes, soldados, señores, dejando a los débiles la carga de los gastos. De ahí proviene un debate clásico entre la ideología de fiesta y la de trabajo. Al estar ligada la alienación del hombre al ejercicio del poder por parte de los fuertes, un ejercicio ligado a los gastos, el trabajo tiende a condenar la mentalidad de la fiesta y no solamente la apropiación de los medios de gasto por parte de los más fuertes. La penalidad [malheur] tiende así a encerrarse en la penalidad. De hecho la crítica de la penalidad del trabajo está dirigida contra la alienación de la gloria misma que, en manos de los más fuertes, se transforma en gloria de rivalidad, en beneficio o bien del individuo, o bien de los grupos.” Bataille, G., *La limite de l'utile*, en O.C., vol. VII, p.558. Como se verá en el apartado final de esta tesis, la revolución del sistema capitalista que concibe Bataille constituye una decisión crítica que separa tajantemente la actividad de su subordinación a los fines de la acumulación, de modo que el trabajador sea *sin demora* un jugador soberano: “Es cierto que un revolucionario no se niega a trabajar, pero ya no acepta hacerlo en provecho de un individuo que lo explota: pretende suprimir la parte coercitiva del trabajo. Reivindica así el derecho a tener una vida soberana –exactamente una vida que ya no está subordinada al juego de otro, que sin demoras [sans attendre] sea un juego para él mismo.” Bataille, G., *Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, en O.C., vol. XII, p. 121.

<sup>107</sup> Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p.133.

Hablaré a continuación del tipo de trabajo más común, y también el que nos es más familiar, a saber, el del Esclavo. De la labor del Amo, menos común y a menudo confundida con la pura ociosidad, trataré en el siguiente apartado a propósito del sacrificio.

#### **4. La acción y el discurso serviles**

De principio a fin la odisea del Esclavo está presidida por el miedo. Bajo la amenaza del Amo, el temor a perderlo todo lo obliga a producir, y cuando la transformación de sí mismo a través de medios técnicos y teóricos le permita emanciparse, no habrá hecho retroceder ni un milímetro el sentimiento de fragilidad. Después de construir un cosmos al alcance de la mano, la travesía no concluye con el fin de las tribulaciones y el retorno al tranquilo hogar. Por el contrario, una vez terminada la tarea el miedo se tornará en angustia: se presentará el horror sin escapatoria. Más arriba dije que el miedo a morir, o el decaimiento de las fuerzas humanas, fue el origen de la civilización. Ahora debo precisar que la angustia difiere de semejante temor, pues ésta no sólo representa un movimiento de rechazo a la pérdida, sino también de atracción. Bien puede proyectar vías de escape al destino, pero pronto el deseo aparece como el revés oculto del pavor; es el viento que empuja las naves a mar abierto, hacia lo desconocido: “Mi angustia no está hecha únicamente de saberme libre. Exige algo posible que atraiga, al tiempo que causa miedo. La angustia es diferente del temor razonable, como el vértigo. La posibilidad de una caída es inquietante, pero la inquietud se redobla si la perspectiva en vez de alejar encuentra en aquello que se teme una involuntaria complicidad, la fascinación del vértigo no es en el fondo sino un deseo padecido oscuramente.”<sup>108</sup>

No obstante, el miedo convierte los extravíos del deseo en nuevas rutas comerciales, como si el objetivo hubiera sido desde siempre el muy respetable de anexar al reino nuevas colonias, y no el insensato de utilizar el mástil como la cruz del suplicio, o para escuchar el canto de las sirenas. El mundo servil sustituye la correspondencia de la angustia y el deseo por la de la preocupación y el placer. Cuando el ser humano intenta aquietarse con acciones que incrementan su efímera riqueza, confunde el origen de su inquietud con el apremio de las necesidades básicas: “al trabajar nos hemos puesto a buscar la felicidad –que no es una cosa- de la misma manera en que buscamos los resultados inmediatos del trabajo, que son las cosas, la ropa o los alimentos. Incluso tendemos a identificarla con esos resultados, sobre todo si hablamos políticamente.”<sup>109</sup> Así, reduce su existencia a un impulso

---

<sup>108</sup> Bataille, G., *L'impossible*, en O.C., vol. III, p.121.

<sup>109</sup> Bataille, G., *Le bonheur, l'érotisme et la littérature*, en O.C., vol. XI, p.437.

meramente reactivo, encierra al ser en sí mismo y deja a la vida tan sólo con las fuerzas requeridas para perseverar.

Por temor a morir, un campesino ara la tierra, siembra, siega y cosecha. Gracias a su labor obtiene el alimento que le permite al día siguiente repetir la jornada. Para quien trabaja bajo la coacción de la penuria, el producto que genera no responde tanto a las necesidades de su vida como a las de la producción. Es necesario que el individuo esté bien alimentado para hacer panes, y no al revés, esto es, que se produzcan panes para su consumo: “El palo horada el suelo a fin de asegurar el nacimiento de una planta, la planta se cultiva para ser comida, es comida para mantener la vida de quien la cultiva.”<sup>110</sup> La alimentación del labrador tiene el mismo carácter que la operación de afilar el machete o secar la leña: proporciona al objeto las cualidades adecuadas a la operación particular que desempeña. Mientras el machete debe tener filo para cortar, o la leña debe estar seca para arder, el hombre debe tener fuerza para sostener el machete y partir los troncos. Como cualquier útil, su cuerpo ocupa un lugar determinado en la estructura de referencias de las cosas que “sirven para” otra cosa.

Después de cumplir su “tiempo de servicio”, el individuo es remplazado por uno nuevo. No es difícil encontrar sustitutos en las jóvenes generaciones, pues desde su concepción obedecen a los perfiles y estándares de la planificación productiva. Nacimiento, reproducción y muerte son factores incorporados al cálculo de utilidades. Los esclavos nunca desaparecen, forman una cadena de relevos donde el actual es idéntico al pasado y al que vendrá después. En ningún momento la existencia puede escapar a la función asignada y afirmarse como el sentido final de todo el trajín mundano. Está atrapada en el proyecto, en un continuo aplazamiento: “El proyecto no es solamente el modo de existencia implicado por la acción, necesario a la acción, es una forma de ser en el tiempo paradójica: es el aplazamiento de la existencia [la remise de l’existence à plus tarde].”<sup>111</sup>

¿Cuál es el propósito de la febril actividad del ser humano? La respuesta ingenua pretexto: “para que el día de mañana no nos haga falta *x*, o tengamos más *y*”. Si todos los individuos de todos los tiempos compartieran la misma opinión, el absurdo sería evidente.<sup>112</sup> ¿A quién le va a servir la fortuna que guardo bajo el colchón si mañana muero, si mis virtuosos y frugales herederos, un buen día, habrán de morir también? Algún descendiente borracho y juerguista, la oveja descarriada que nunca falta en las familias, pone fin a esta aberración. Él se hace cargo de la parte maldita del legado,

---

<sup>110</sup> Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C., vol. VII, p.298.

<sup>111</sup> Bataille, G., *L’expérience intérieure*, en O.C., vol. V., p. 59.

<sup>112</sup> “Sólo en proyecto se obtiene satisfacción vanidosa; la satisfacción se escapa en cuanto se realiza; pronto se vuelve al plan del proyecto; se cae de esta manera en la huida, como un animal en una trampa sin fin, y un día cualquiera, muere uno idiota.” *Idem*.

de la ruina y la infamia. A nuestra pregunta por el sentido de los proyectos humanos, el último hombre podría decirnos: “No hay en este mundo empresa inmensa que tenga otro fin que una pérdida definitiva en el instante fútil. Lo mismo que el mundo de las cosas no es nada en el universo superfluo en el que se resume, igualmente la masa de los esfuerzos no es nada junto a la futilidad de un solo instante.”<sup>113</sup>

Convertida en instrumento, la existencia cree salvarse de la destrucción mientras cuente con los recursos que le permitan desempeñar adecuadamente su tarea. Por eso nos tranquiliza tener repleta de alimentos la alacena. De seguro la parca no cortará el hilo si nos ve con fuerza cumpliendo nuestra labor. Pero si consumimos las reservas sin hacer nada por incrementar -o siquiera reponer- nuestros fondos, del futuro sólo tendremos malos presagios e incertidumbre. Sin embargo, el presentimiento angustiante de la muerte que experimenta el juerguista difiere de la conciencia que de ella se forma el trabajador.

En general, las condiciones de posibilidad del conocimiento discursivo se basan en la actividad productiva, no en los estados de embriagues: “Pensar es ya trabajar, es conocer la muerte y la miseria capitulando ante ellas al trabajar, y el trabajo es lo que funda las leyes del pensamiento.”<sup>114</sup> Conocemos un objeto porque podríamos hacerlo, sabemos cuál es su función y qué partes lo integran. Un hacha, por ejemplo, es una herramienta que sirve para cortar, conformada por un mango y una hoja afilada. Quizá nosotros no somos herreros, pero contamos con la fuerza y el saber necesarios para hacer un hacha en el caso de que el artesano fallezca. Este tipo de explicación convierte toda pregunta por *lo que es*, en una inquisición por el principio en virtud del cual algo se produce.

El cosmos entero se vuelve cognoscible cuando podemos aislar los elementos principales que inciden en un fenómeno y conseguimos su reproducción controlada en el laboratorio. Una teoría científica tiene el mismo valor que el delirio de un poeta mientras no obtenga una comprobación experimental. Por este motivo, hace unos cuantos años las grandes potencias invirtieron una ingente cantidad de recursos en la construcción de un acelerador de partículas que pudiera reproducir los primeros eventos del origen del universo. Si el forjador de la creación ha muerto, los avances técnicos y científicos pueden tomar las riendas del cosmos, conjurar las destrucciones catastróficas y garantizar nuestra comprensión de la inmensidad.

Sin embargo, más de uno se habrá preguntado si es indispensable gastar tanto dinero en una prueba cuyo único beneficio será validar una teoría. Obviamente, el experimento no obedece tan sólo

---

<sup>113</sup> Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C., vol. VII, p. 344.

<sup>114</sup> Bataille, G., *Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, en O.C., vol. XII, p. 122.

al interés puro de la ciencia por la verdad, pero suponiendo que así sea, ¿no podríamos contentarnos con un armazón teórico coherente, un castillo de argumentos inexpugnable? La corrección lógica en la definición de conceptos no implica ningún conocimiento verdadero si dichos conceptos no refieren a entidades sensibles implicadas en una práctica. Basta observar de qué manera los niños aprenden el lenguaje formal de las matemáticas a partir de operaciones con manzanas -o con el ábaco-, para reconocer la importancia del acelerador de partículas.

Entre teoría y práctica se da una relación dialéctica: “El conocimiento opone a la certeza de la puesta en acción la duda final de la puesta en cuestión. Pero la vida hace de la una la condición de la otra, y viceversa. La sumisión a la naturaleza –al entrelazamiento contemplado como providencial- es un obstáculo a la puesta en acción. En el mismo sentido, la puesta en acción es por sí misma la recusación de la naturaleza”.<sup>115</sup> Por un lado, el lenguaje obtiene sus formas lógicas de las operaciones que realiza el trabajo: la separación y la unión corresponden a las funciones básicas de la aritmética, la sustracción y la adición, la diéresis y la síntesis. De tales acciones procede la noción de unidad, o conjunto definido. Una hoja más un mango es igual a un hacha ( $1+1=2$ ), así como la hoja se define como un hacha sin el mango ( $2-1=1$ ).

Por otro lado, gracias a la abstracción de los contenidos sensibles el lenguaje formal puede extender las posibilidades de la práctica más allá de lo inmediato. Por ejemplo, permite saber con exactitud cuántos leñadores y cuántas hachas se requieren para talar un monte cuya superficie ni siquiera alcanzamos a cubrir con la mirada. De un vistazo, un leñador con experiencia podría dar una estimación aproximada, pero nunca lograría la precisión del cálculo. Las predicciones del lenguaje formal deben ser confirmadas por algún mecanismo indirecto de observación, como el conteo de leños recolectados al final de la tala. En las cantidades de leña se manifiesta la totalidad abstracta del monte, las cuantiosas hachas y las decenas de trabajadores. La negación de las intuiciones inmediatas engendra conceptos abstractos cuyo sentido demanda nuevas intuiciones.

En virtud de las revoluciones técnicas impulsadas por la ciencia ahora escuchamos cantar a los números mientras nos volvemos sordos a las voces de las personas que nos rodean. Lo más lejano se ha vuelto lo más cercano. En el teléfono móvil cargamos el ser total. Cualquier dispositivo con acceso a la World Wide Web contiene todo lo que podríamos conocer y sernos útil, la realidad entera. En efecto, el sentido de un objeto real no reside únicamente en las posibilidades inmediatas de uso, como tomarlo en las manos o guardarlo en la bolsa del pantalón, sino en todas las aplicaciones ulteriores o

---

<sup>115</sup> Bataille, G., *Le coupable*, en O.C., vol. V, p. 352.

virtuales; en este caso, todo lo que las palabras puedan desencadenar. El campo de la realidad no sólo incluye los objetos que ya conocemos, es decir, aquellos que utilizamos en nuestro quehacer cotidiano, sino también las cosas que podríamos conocer, y en un momento dado, fabricar: “En nuestros días todo se simplifica: el espíritu no desempeña ya su papel de oposición, no es finalmente más que un servidor, es el servidor de la naturaleza.”<sup>116</sup>

A pesar de que la teoría excede las aptitudes actuales de la práctica apuntando a las posibilidades futuras de aplicación, nunca rebasa el presupuesto servil del trabajo, a saber, la certeza que el *yo* tiene de su existencia cuando la reduce a una función determinada. En última instancia, cualquier teoría científica, por más especializada e indiferente a los destinos de las personas que parezca, obtiene la máxima evidencia si el fenómeno descrito se enlaza causalmente con la existencia del investigador. Tal o cual cosmología es verdadera si brinda una justificación necesaria del *yo*: “Sin ninguna duda, para una conciencia condenada a concebir, el mundo sólo es concebible con la condición de consumir una conciencia que lo refleja, el mundo sólo se concibe como un reflejo, aunque eso exija que el mundo se pare en el momento en que se produce la conciencia.”<sup>117</sup> Por el contrario, si la teoría explica nuestro ser como una posibilidad entre otras, o incluso, como una enorme improbabilidad, también los estados objetivos que describe serán casuales, simple literatura, pues el sujeto que la enuncia pudo no haber existido jamás, o más aún, podría esfumarse en cualquier momento de manera misteriosa, y con él su teoría.<sup>118</sup>

*Cogito ergo sum*, la evidencia cartesiana y piedra de toque de la ciencia moderna, resume las posibilidades y límites del conocimiento discursivo. Mientras pienso, existo ¿Pero qué ocurre si dejo de pensar, o bien, si pienso lo inconcebible, es decir, la posibilidad de que no exista, de que no piense? Mientras dura el acto intelectual, la existencia de la sustancia pensante -el *yo*- parece necesaria, tanto como la de nuestras piernas al caminar.<sup>119</sup> Pero cuando pensamos en la posibilidad de morir, nada nos

---

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 383.

<sup>117</sup> Bataille, G., *La limite de l'util*, en O.C., vol. VII, p.542.

<sup>118</sup> “El ser que, bajo un nombre humano soy *yo*, y cuya venida al mundo –a través de un espacio poblado de estrellas- ha sido infinitamente improbable, encierra, sin embargo, el mundo del conjunto de las cosas en razón misma de su improbabilidad fundamental (opuesta a la estructura de lo real que se presenta como tal). La muerte que me libera del mundo que me mata ha encerrado ese mundo real en la irrealidad del *yo* que muere.” Bataille, G., *Sacrifices*, en O.C., vol. I, p.96.

<sup>119</sup> “Sin la continuidad unida al *proyecto*, Descartes no habría podido mantener una seguridad profunda, que se pierde en cuanto se sale de la fascinación del *proyecto*.” Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 125. Lo mismo podría decirse de Sartre, quien defiende la imposibilidad de salir del proyecto, del *cogito* cartesiano. De esta manera, la muerte o la embriaguez resultan ser objetos contingentes del pensamiento de un sujeto necesario. Hablar de aquello que pone en cuestión el dominio del *Yo* es para Sartre tan absurdo como intentar elevar la silla sobre la que se está sentado tomándola de los barrotes (*Vid.* Sartre, J.P., *Op. Cit.* p.227.) En cambio, Foucault descubre en el moderno giro lingüístico,



garantiza que al siguiente paso no desaparezca el suelo bajo nuestros pies y el ego se pierda súbitamente en la oscuridad. Esta falta absoluta de garantía no sólo atañe al futuro, sino también al pasado, pues resulta igualmente inconcebible pensar en el caso de no haber venido al mundo. Las posibilidades extremas del pensamiento son ajenas al conocimiento discursivo, carecen de toda verdad, pues no hay manera de llevarlas a la práctica; por ello mismo son la clave que abre el campo de una existencia incierta, azarosa, libre de necesidad y evidencia. La angustiante embriagues, y no la serena avaricia, permite al pensamiento acceder a lo impensable -la muerte-, y no confundirlo con la ausencia de un objeto necesario para la manutención del trabajador.<sup>120</sup>

#### IV. PODER SACRIFICIAL

*“Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo voluntariamente o no, gloriosamente o, por el contrario, de forma catastrófica.”<sup>121</sup>*

Ingentes cantidades de energía invierte la humanidad en construcciones prácticas y teóricas. Rascacielos y aceleradores de partículas intentan reducir el macro y el microcosmos a su dominio. El objetivo sigue siendo el mismo que el de los conspiradores de Babel: garantizar la unidad eterna de los pueblos e individuos para alcanzar así todo lo que se propongan. Sin embargo, por más cerca del cielo que se alcen las torres en las grandes ciudades, por más información que dispongan las personas, nunca podrán superar el primer y último inconveniente: la finitud. Todos los logros de la civilización, los avances técnicos y científicos, pierden sentido cuando reaparece el espectro de la muerte, el demonio maligno del que huye desfavorada la marcha del progreso.

La perspectiva de la desaparición disuelve nuestras más sólidas edificaciones de la misma forma en que la marea nocturna desbarata los castillos de arena en la playa. Por consiguiente, la unión

---

que desplaza al sujeto de su silencioso pensamiento interior al acto extenso de enunciación –del “pienso” al “hablo”–, el des-pliegue del sujeto en la pura exterioridad del lenguaje. Quien dice “estoy hablando” no es más un yo, un individuo o sustancia: “el ‘hablo’ funciona a contrapelo del ‘pienso’. Éste conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquél, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío.” Foucault, M., *El pensamiento del afuera...* p.13.

<sup>120</sup> “El dominio de la muerte pertenece al sujeto. Si hablo de la muerte más allá de los aspectos que el médico describe objetivamente, es en la medida en que la subjetividad de la conciencia está en juego.” Bataille, G., *L'impossible*, en O.E., vol. III, p. 514.

<sup>121</sup> Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p.29.

de la humanidad también pierde asiento: ¿en qué sitio nos vamos a reencontrar con nuestros difuntos? ¿Qué proyectos o actividades podemos compartir? ¿Cómo reconocernos en la mirada inerte, en la piel fría y rígida de la piedra? La muerte impone una distancia abismal entre las personas, las separa tajantemente, y sobre todo, las separa de sí mismas. Unos mueren y otros sobreviven, pero la única compañía que encuentra el sobreviviente es la de su insoportable sombra. Expulsado incluso de su propio ser, se convierte en paria, extranjero en cualquier lugar al que se dirija: no pertenece a ninguna otra comunidad que no sea la de la *ausencia* de comunidad.<sup>122</sup>

Ahora bien, si todos los intentos de la especie humana por mantenerse a salvo y eliminar el sufrimiento desembocan en una catástrofe semejante, del miedo y la debilidad puede aún extraer un último recurso: el sacrificio. En lugar de combatir la fuerza excesiva de la muerte, con este “carta bajo la manga” el hombre se “bate en retirada”, capitula ante lo irremediable y pretende imponer al enemigo victoriosas condiciones de paz, sobornarlo con tributos periódicos.<sup>123</sup> Para ser más explícitos, con la acción sacrificial se intenta trascender los límites de la actividad dirigida a la apropiación, al cambiar la meta en el sentido de la excreción. La función del Amo, como veremos en seguida, consiste en operar esta válvula de escape, dar salida al excedente que la producción servil genera sin poder asimilar.

### **1. La función del Amo: la apropiación del gasto.**

El excedente no admite ningún empleo dentro de la actividad productiva; no puede abonar al crecimiento de los individuos, a pesar de que ellos mismos lo crearon. Por esta razón, cuando se consume corre peligro la integridad del ser, se desestabiliza, y las acciones que usualmente sirven para adquirir beneficios de pronto invierten su sentido, producen pérdidas: el tracto digestivo se torna en conducto excretor. A este consumo improductivo, signo de la existencia soberana, Bataille lo nombra gasto.<sup>124</sup> Mientras el Esclavo encuentra en él una desmentida brutal de sus proyectos, una realidad

---

<sup>122</sup> “¿Cómo podría la ausencia de comunidad seguir siendo mía, a menos que no fuera ‘mía’, como insistiría en serlo *mi* muerte, que no puede sino arruinar cualquier pertenencia a quienquiera que sea, al mismo tiempo que la posibilidad de una apropiación siempre mías?” Blanchot, M., *La comunidad inconfesable* trad. I. Herrera, ed. Arena, Madrid, 1999, p.16.

<sup>123</sup> “A través de la guerra el hombre es capaz de crear el horror en toda su plenitud. Acto en el que se cobra una venganza merecida contra lo imposible. Esta capacidad de crear el horror ciertamente lo dignifica, pues ya no sólo tiene que *soportarlo*, sino que lo *produce*. La guerra restituye el orgullo del hombre, liberándolo por un momento de la humillación a la que su destino lo tiene condenado.” Díaz de la Serna, I. *Del desorden de Dios*, Taurus, Madrid, 1997, p.99.

<sup>124</sup> “la consumición puede ser dividida en dos partes distintas. La primera, reducible, está representada por el uso de un mínimo necesario a los individuos de una sociedad dada para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva (...) La segunda parte está representada por los llamados gastos improductivos (...) actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas (...) constituyen un conjunto caracterizado por el hecho de que, en cualquier caso, el énfasis se sitúa en la pérdida, la cual debe ser la más grande posible para que adquiera su verdadero sentido.” Bataille, G., *La noción de dépense*, en O.C., vol. I, p.305.

catastrófica, indomable e indescifrable, el Amo, por otra parte, lo convierte en su mina de oro: “El hombre tiene que derrochar el excedente, pero queda ávido de adquirir hasta el punto de que hace lo contrario y hace del derroche mismo un objeto de ganancia (...) coloca el valor, el prestigio y la verdad de la vida en la negación del empleo servil de los bienes, pero al instante hace de esta negación un empleo servil.”<sup>125</sup> Ahí donde termina el reino del primero comienza el del segundo. Sólo la acción propia del Amo –el sacrificio- permite obtener ventajas de la destrucción, extraer un conocimiento claro y distinto de las pesadillas y el espanto. Por supuesto, esta mágica operación es un mero embuste donde simula convertir en un objeto de la voluntad y el saber aquello que por definición se sustrae al sujeto.

El truco del sacrificador empieza con trazar los límites temporales y/o espaciales de la hoguera donde el fuego destruye el excedente. De esta forma se cubre con el brillo dorado de las llamas y al mismo tiempo evita ser calcinado (o como dice el proverbio popular, ni tanto que queme al santo ni tan poco que no lo alumbre). Bien pueden permanecer encendidas las brasas los 365 días del año, incluso por décadas, pero en ese caso el sitio de las fogatas debe circunscribirse a una zona “roja”. De igual modo, el incendio puede propagarse en todos los rincones de la ciudad a cambio de que el carnaval dure unos cuantos días. Dentro del ordenamiento regular de la sociedad, las acciones de gasto constituyen una excepción: zonas de tolerancia en la geografía y días festivos en el calendario. Sin embargo, después del holocausto o fuera de su perímetro, los mandatos de la moral y las leyes siguen vigentes. Lejos de contradecir las prohibiciones ordinarias que velan por la conservación del ser y excluyen la violencia, los eventos anómalos de consumo improductivo sirven para justificarlas: “La violación cometida no suprime la posibilidad y el sentido de la emoción de sentido opuesto; es incluso su justificación y origen.”<sup>126</sup> ¿De qué otra forma podríamos conocer el sentido del Bien, por qué

---

<sup>125</sup> Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p. 75.

<sup>126</sup> Bataille, G., *L'Érotisme*, en O.C. vol. X, p. 67. En un contexto excepcional, la ley ordena la ejecución del acto prohibido con el fin de mostrar el sentido de la prohibición. A diferencia del delito o la falta corriente, la violación mandatada por la ley no recibe castigo. Tal es el carácter específico de la transgresión: “La transgresión difiere del ‘retorno a la naturaleza’: levanta la prohibición sin suprimirla.” *Ibid.* p.39. En *El erotismo*, Bataille es bastante claro respecto al sentido de la transgresión (y al hecho de que tenga sentido): es un momento subordinado a la prohibición: “responde al momento de la dialéctica expresado por el intraducible verbo alemán de *aufheben* (superar y a la vez mantener)” *Idem.* No obstante, los intérpretes hicieron presa en la noción e intentaron arrancarla a su favor sin reparar demasiado en lo dicho por Bataille. En ella se juega la relación de Bataille con Hegel, con la dialéctica y el sujeto, pero sobre todo la posibilidad de apropiarse su pensamiento a una u otra práctica política. Al respecto, identifiqué dos lecturas divergentes. La primera, donde ubico a Foucault, Derrida y Marmande, desplaza la noción restringida de transgresión presente en *El erotismo* al campo de *La experiencia interior*. De este modo la transgresión pierde los límites espacio-temporales de la excepción, pues no transgrede otra cosa que el orden de las cosas: la razón, la ley, el lenguaje. Por supuesto, al entender de este modo la transgresión dichos autores la apartan de la negación dialéctica, del saber y del sujeto. La “práctica” política que se deriva de este enfoque radica en la escritura como partición del sentido, algo bastante reducido y elitista a juicio del segundo grupo,

motivo prestaríamos obediencia a una prohibición, si no fuera por el conocimiento del Mal, por haber caído en la tentación, al menos una vez, de acceder a lo prohibido?

Pero no todos son capaces de transgredir la ley y viven para contarlo... Unos cuantos elegidos pasan la prueba y reciben de Dios la tarea de gobernar el rebaño, mostrarle el camino del Bien y prevenirlo del horror que conlleva el desacato. Son los Señores quienes pueden ejercer la violencia sin recibir castigo: matan, violan y despojan para fundar el imperio del orden, pues ningún otro se sentiría obligado a seguir las normas si no lo amedrentara la “fuerza de la ley”: “La ley funda lo real, crea su valor absoluto, pero no existiría si no hubiese el chantaje de un misticismo que saca de la muerte y el dolor. Siendo la muerte y el dolor el principio de servidumbre (no hay esclavos sin el temor a la muerte y al dolor) son también los fundamentos místicos de la ley.”<sup>127</sup>

Por supuesto, el Amo se encuentra fuera del régimen legal, no experimenta temor alguno, pues se guarda muy bien de violentarse a sí mismo. Toda la fuerza destructiva la vierte al exterior, la hace recaer en las desafortunadas ovejas. Así nos explicamos de qué manera se mantuvo de pie ante la muerte, cómo adquirió un conocimiento detallado del Mal y del sentido de las leyes: a través del tormento que inflige a sus víctimas, quienes, obviamente, no viven para contarlo. El rebaño no posee otra idea del Mal que el rostro del Amo, ni tampoco otra noción del Bien. Ante el pastor la oveja baja la mirada, ofrece mansa la nuca para recibir el yugo, o en su momento, el cuchillo. Vive y muere sin preguntarse por qué, aceptando con temor o esperanza ciega los límites que el verdugo le impone.

Si el exceso desbordara al sujeto desde dentro y recayera sobre él mismo en vez de desplazarse del pastor a la oveja, del Amo al Esclavo, de Dios al Hombre... la pérdida pura o catastrófica acabaría con estas posiciones dicotómicas que estructuran el orden de la realidad. Pero gracias al sacrificio la *nada* del gasto se convierte en un *objeto* apropiable, cognoscible. Con este dispositivo la voluntad puede subsumir la totalidad del ser en sus cálculos de costos y beneficios; la destrucción ya no la detiene, sino que le abre un nuevo medio de crecimiento. Queda claro que dicha voluntad pertenece únicamente al verdugo, pues la víctima no obtiene ninguna ventaja del sacrificio; por el contrario, la

---

constituido por Kristeva, Sollers, Baudry y Houdebine, quienes leen en la transgresión y el gasto el momento negativo de una dialéctica infinita, desprovista del momento de la síntesis. Tal lectura permite pensar un sujeto revolucionario y una teoría sobre el cambio revolucionario que esté a la medida de su objeto, o mejor dicho, que lo produzca: una ficción creadora.

<sup>127</sup> Bataille, G., *Méthode de méditation*, en O.C., vol. V, p. 232.

arrastra a la pérdida total, a la impotencia.<sup>128</sup> Ahora bien, ¿cuál es la ganancia que obtiene el verdugo al producir catástrofes en serie?

Para responder esta pregunta, es preciso reparar antes en la materia y el modo característicos de la operación sacrificial. Vemos así que mientras el carnicero convierte la vaca en carne de res, el sacrificador entrega el animal a las llamas hasta reducirlo a humo y ceniza. La negación que el sacrificio ejerce sobre el objeto es total, puesto que no busca adecuarlo a un fin determinado. De cualquier modo, la porción que se entrega al fuego -la parte maldita- no puede ser ingerida por los pastores: son los huesos del animal, las sobras, o el excedente de producción. Restan dos opciones: ofrendar el fruto del trabajo a los buitres, o bien a los dioses. En el primer caso nos hallamos encadenados a la ruina, observamos con impotencia cómo perdemos nuestra fortuna tras cada episodio de abundancia. En el segundo ponemos a nuestro servicio el fuego de los dioses, que purifica la materia corrupta, y a cambio obtenemos el blanco humo de las nubes, de lo imperecedero.

Por consiguiente, la primera finalidad del sacrificio consiste en alejar la sombra de la perdición, cortar de tajo la gangrena, la podredumbre o el desorden que engendra el excedente. En este sentido puede asimilarse a la función excretora debidamente regulada por la función digestiva. Sin embargo, la utilidad del humo no es equiparable a la de cualquier otro instrumento. Como un mal menor que evita el desencadenamiento de lo peor, puede ser tomado por un bien –una amarga medicina-, pero no por ello deja de pertenecer al mal. Por más útil que sea un purgante, nunca podrá ser considerado alimento. Después de todo, el producto del sacrificio sigue siendo el exceso, la destrucción, aunque se quiera aprovechar su impulso para limitarlo y volverlo bueno, acorde a las leyes.

Desechar los residuos o limpiar las impurezas constituyen motivos suficientes para emprender una acción negativa. De alguna manera u otra todo ser vivo “sacrifica” sustancias inútiles para conservarse y crecer. Pero el beneficio que busca el Amo al operar la destrucción del excedente no se limita al fin negativo de conservar la vida. Además de mantener su pureza, al gastar adquiere un instrumento que le permite allegarse de cualquier otro objeto: obtiene *poder de mando, jerarquía o distinción*. Hasta cierto punto esta segunda función del sacrificio se sustenta en la anterior, ya que el poder consiste, en primera instancia, en la fuerza que dispone un individuo para mantener su pureza o integridad a través de la exclusión del exceso, de lo impuro. No obstante, el poder de mando depende sobre todo del *reconocimiento* de la pureza del verdugo por parte de los subordinados, de las

---

<sup>128</sup> “En efecto, la víctima quedará sola al salir completamente del orden real, porque sólo ella es llevada hasta el límite por la agitación de la fiesta. El sacrificador sólo es divino con reservas.” Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p. 65.

potenciales víctimas. Por ello la destrucción sacrificial requiere espectadores, no se opera a escondidas, como sí ocurre con las tareas de higiene personal: “Si él destruye el objeto en soledad, en silencio, de ello no resultaría ninguna clase de poder; sin contrapartida, no habría en el sujeto más que desprendimiento de poder. Pero si destruye el objeto ante otros, o si lo dona, el que dona ha adoptado, efectivamente, a los ojos del otro, el poder de dar o de destruir.”<sup>129</sup>

Una forma espectacular de obtener o disputar el rango a través de la destrucción sacrificial es el intercambio de dones, que en las Islas Polinesias recibe el nombre de Potlacht.<sup>130</sup> A diferencia del trueque, en el Potlacht las personas no ofrecen los útiles que les sobran para adquirir otros que necesitan. No les interesa obtener un objeto equivalente al que dan, ya que los *dones* carecen de valor utilitario, son resultado de la sobreproducción. Quien recibe un *don* no puede utilizarlo para incrementar su hacienda; adquiere únicamente la obligación de retornar al donante uno mayor. El intercambio termina cuando alguno de los competidores no puede seguir gastando y pierde el desafío. Por otro lado, el ganador es aquel que da sin recibir nada a cambio. De esta manera se pone de manifiesto la superioridad del sujeto con mayor capacidad de gastar.

Además del intercambio de dones, la destrucción espectacular del excedente puede adoptar otras variantes, desde las competencias deportivas, las guerras y los banquetes, hasta la literatura, la joyería y los monumentos. En apariencia, la intención de la persona que emprende dichas actividades improductivas es prodigar luz y abundancia: quiere asemejarse al sol, que dona sin contrapartida. Si triunfa, recibe medallas y coronas de oro, que viste como insignia de su esplendor. No obstante, tarde que temprano la veremos fundir sus gloriosos trofeos para acuñar moneda de cambio y sacar partida de su presunta generosidad.

¿Cómo opera esta alquimia? El individuo victorioso se exhibe frente a los vencidos con una existencia más real y perfecta, como un ser sustancial y autónomo capaz de sufrir grandes pérdidas,

---

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 72. De acuerdo con Bataille, la magnitud del poder no se determina por la cantidad de energía que un individuo puede asimilar, sino por la que puede prodigar. No es más poderoso quien más alimentos ingiere, sino quien más excrementos expulsa. En este punto esencial diverge profundamente el análisis del poder que lleva a cabo Canetti, para quien “todo lo que se come es objeto de poder. El hambriento siente un espacio vacío dentro de sí, y supera el malestar que le provoca ese vacío interior llenándose de comida. Cuanto más ahíto está, mejor se siente. Pesado y lleno de satisfacción, ahí está tumbado el que más puede engullir, el *más tragón*. Hay grupos de hombres que reconocen como su jefe al que más come.” Canetti, E., *Op. Cit.*, p.339. Podríamos calificar de restringida a tal concepción orgánica del poder, pues desconoce el mecanismo simbólico, ficticio o espectacular gracias al cual el gasto excrementicio se torna en oro brillante, glorioso: “Los excrementos que quedan al final del proceso están cargados con todo nuestro crimen. Al verlos podemos reconocer que hemos asesinado (...) Nos deshacemos de ellos en lugares especiales, destinados sólo a ese fin; el más privado de todos los momentos es la defecación; únicamente con nuestros excrementos estamos de verdad a solas.” *Ibid.* p.327.

<sup>130</sup> “El potlatch es la constitución de una propiedad positiva de la pérdida –de la cual emanan la nobleza, el honor, el rango en la jerarquía.” Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p. 310.

pero también de infligirlas a otros. Por este motivo los débiles se subordinan a los dictados del más fuerte, con la esperanza de evitar su furia y recibir protección. El engaño es doble. En primer lugar, una existencia verdaderamente autónoma, solar, no requiere demostrar su fuerza ni obtener el reconocimiento de nadie: prodiga su ser entero sin adquirir nada cambio.<sup>131</sup> En segundo lugar, puesto que el Amo depende de sus subordinados para adquirir riquezas y poder, lo último que puede darles es abundancia y seguridad.<sup>132</sup> La subordinación de un hombre por otro requiere emplear el excedente – que rompe el aislamiento de los individuos y los comunica-, en el sentido de la apropiación –que impone los fines del sujeto a las cosas-. De esta forma el otro deviene un instrumento más de la hacienda, pero al mismo tiempo queda en evidencia el carácter servil del Amo, quien necesita del esclavo como el labrador de la yunta: “El poseedor de esclavos, en la medida en que se aferra a ello, aliena una parte de su soberanía: si él mismo no es servil –al menos para utilizar la servidumbre de otro –alienará la energía (la vigilancia...) necesaria para mantener el esclavo a su servicio.”<sup>133</sup>

Para adquirir poder hay que gastar, pero para poder gastar hay que adquirir riqueza, lo cual se consigue gracias al poder: “La riqueza aparece así como una adquisición en tanto que el rico adquiere un poder, pero la riqueza se dirige enteramente hacia la pérdida en el sentido en que tal poder sea entendida como poder perder. Solamente por la pérdida están unidos a la riqueza la gloria y el honor.”<sup>134</sup> En efecto, quien nada tiene es incapaz de destruir otra cosa que no sea él mismo. Nadie puede sentir temor ante él. Pero igual de impotente es el magnate avaro que no asume ningún riesgo, que guarda cada moneda como si fuera la primera y “blinda” todo a su alrededor. El poder de mando recae en la persona que suscita un sentimiento ambiguo de amor y temor, en aquel que tiene la capacidad de transgredir las leyes, de destruir la riqueza excedente sin mermar su fuerza e integridad: el soberano.

---

<sup>131</sup> “En cierto sentido, la consumición auténtica debería ser solitaria, pero no tendría la finalidad que la acción sobre el otro le confiere” *Ibid.* p.72.

<sup>132</sup> “detrás de todo poder, se esconde la misma tendencia profunda: el deseo de eliminar a todos los demás para ser el único; o, por decirlo de una forma más mitigada y admisible, el deseo de servirse de los demás para llegar a ser, con su ayuda, el único.” Canetti, E., *Op. Cit.* p.650

<sup>133</sup> Bataille, G., *Somme-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, en O.C., vol. XII, p. 106.

<sup>134</sup> Bataille, G., *La notion de dépense*, en O.C., vol. I, p. 311. Sólo la ética protestante del capitalismo nos ha hecho olvidar las virtudes de la magnanimidad, tan claras aún para Hobbes: “También las riquezas, unidas a la liberalidad, son poder, porque procuran amigos y sirvientes. Pero no sin liberalidad, porque en tal caso no defienden, sino que convierten a los hombres en presa de la envidia.” Hobbes, T., *Op. Cit.* p.100.

## 2. La función de la soberanía real: la apropiación de la miseria.

Así como podemos distinguir en el plano de la existencia individual una función asimilativa y otra excrementicia, una dimensión ordenada, limpia, y otra desmesurada y corrupta; de igual modo la existencia social consta de un dominio profano u homogéneo, y de uno sagrado o heterogéneo, según predomine en ellos la adquisición o el gasto: “La división de los hechos sociales en hechos religiosos (prohibiciones, obligaciones y realización de la acción sagrada) por una parte, y en hechos profanos (organización civil, política, jurídica, industrial y comercio) por otra (...) pueden servir, sin embargo, de base a la determinación de dos impulsos humanos polarizados, la EXCRECIÓN y la APROPIACIÓN.”<sup>135</sup> De esta forma, la parte homogénea de la sociedad podría asociarse con la boca y los ojos, mientras la parte heterogénea con el ano y los genitales. La analogía es también útil para comprender la dependencia entre los dos extremos antagónicos: la posibilidad de acabar con la miseria es tan ilusoria como la de poder comer sin tener que defecar. El desorden improductivo es generado por el orden productivo.

El ámbito homogéneo de la sociedad está constituido por las personas que desempeñan un trabajo servil, es decir, una actividad donde la producción se convierte en fin de sí misma. Aquí figuran los ciudadanos respetuosos de las leyes, los asalariados con cierta capacidad adquisitiva, y sobre todo, los propietarios de los medios de producción. Para determinar el grado de homogeneidad debemos tomar como referencia el carácter del consumo: “El proceso de apropiación se caracteriza por una homogeneidad (equilibrio estático) del autor de la apropiación y de los objetos como resultado final, mientras que la excreción se presenta como el resultado de una heterogeneidad.”<sup>136</sup> En este sentido, los obreros son menos “homogéneos” que los burgueses, a pesar de que su jornada de trabajo supera con mucho a la de sus patrones, puesto que una porción importante de la ínfima remuneración que adquieren la despilfarran ante la imposibilidad de invertirla en cualquier negocio.<sup>137</sup>

En el seno de la sociedad homogénea surge lo heterogéneo como signo de la desmesura que conlleva hacer de la producción el fin de sí misma.<sup>138</sup> Las ganancias de los propietarios crecen conforme aumenta el capital variable, es decir, la cantidad y cualificación de la mano de obra; pero en

---

<sup>135</sup> Bataille, G., *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1)*, en O.C., vol. II, p.58.

<sup>136</sup> *Ibid.* p. 59-60.

<sup>137</sup> “En último análisis, está claro que un obrero trabaja para procurarse la satisfacción violenta del coito (es decir, que acumula para gastar)” *Ibid.* p.65.

<sup>138</sup> “el mundo *heterogéneo* comprende el conjunto de los resultados del gasto *improductivo* (...) todo cuanto rechaza la sociedad *homogénea*, sea como desecho o como valor trascendente.” Bataille, G., *La structure psychologique du fascisme*, en O.C., vol. I, p. 346.



esa medida disminuye también el sueldo, puesto que el poder del trabajador está en razón inversa al incremento de operaciones y operarios. También el poder de los trabajadores radica en su capacidad de perder, de permanecer unidos y de pie sin percibir salario por tiempo indefinido, con el fin de obtener una mayor partida en la distribución de utilidades. Sin embargo, dividida por la fragmentación de la materia de trabajo y plagada de rencillas por la competencia, la clase obrera se pulveriza, pierde todo poder –poder de perder, y en consecuencia, de adquirir-. En el fondo de la impotencia se encuentran los “indigentes”, el “ejército de reserva o las “huestes transhumantes”<sup>139</sup>.

La parte heterogénea de la sociedad se conforma por la multitud convulsa y dispersa de miserables, de individuos que carecen de los medios más necesarios para subsistir y son presa fácil de los parásitos, las epidemias, los desastres naturales y la rapiña humana.<sup>140</sup> Una pintura más aproximada de esta región del exceso y el desperdicio requiere abandonar la perspectiva de la moral y la compasión de un Émile Zola, y abrir los ojos desmesuradamente para capturar la crudeza de las pesadillas, como en *Los Olvidados* de Buñuel. Quienes pretendan encontrar en los solares baldíos y las villas miseria la efigie perdida de la santa y buena humanidad, (tan ausente, por otro lado, en los estrados y tribunas de la sociedad burguesa), a cambio podrán ser testigos y experimentar la enorme profundidad del abismo. No hay un límite infranqueable para el hombre, ni tampoco para su degradación: “Lo que está allí es tan completamente el fondo del ser (...) que no lo dudamos: no podemos darle nombre a eso, eso es indistinto, necesario e inasible, eso es silencio, es todo. Aquello que sólo por impotencia llamamos vagabundo, miserable, que en verdad es inenarrable (aunque también inenarrable es una palabra que nos confunde) no está menos mudo que un muerto.”<sup>141</sup>

En la miseria no hay esperanza ni finalidad alguna. Por eso se opone de forma irreductible a la sociedad productiva. La heterogeneidad supone, por una parte, la expropiación del consumo, o bien, su carácter improductivo, y por otra parte, la ausencia de un sentido del gasto. No es un campo uniforme, sino heterogéneo en sí mismo y difuso en sus fronteras: indefinible. Una descripción adecuada de este

---

<sup>139</sup> “un sector del pueblo que tiene su origen en el campo, pero cuya ocupación es en gran parte industrial. Este sector forma la *infantería ligera del capital*, que éste lanza tan pronto sobre un punto como sobre otro, a medida de sus conveniencias. Estas huestes, cuando no están en marcha, ‘acampan’. El trabajo de estos obreros trashumantes se emplea para las diversas operaciones de construcción y drenaje, para fabricar tejas y ladrillos, quemar cal, construir ferrocarriles, etc. Son columnas móviles de pestilencia, que van sembrando en los lugares donde acampan la viruela, el tifus, el cólera, la escarlatina, etc.” Marx, K. *El capital*, [trad. W. Roces], vol. I, F.C.E., México D.F., 1959, p.563.

<sup>140</sup> “La existencia miserable consiste precisamente en que se produce, al revés que la instancia imperativa, bajo forma de divisiones y de desgarramientos innumerables animados por el odio y la recíproca repulsión de sus componentes: la unión de los miserables queda reservada a la subversión, a unas rebeliones convulsivas contra las leyes que les condenan al odio.” Bataille, G., *L’abjection et les formes miserables*, en O.C., vol. II, p. 218.

<sup>141</sup> Bataille, G., *Le silence de Molloy*, en O.C., vol. XII, p. 86.

“objeto” debe rebasar los límites de la objetividad científica y deslizarse hacia una experiencia vivida.<sup>142</sup> Para darnos una idea más palpable de esta región, basta con acercarnos a las múltiples expresiones del “trabajo informal” que anidan en cualquier banquetta, esquina, semáforo o calle, sin respetar las leyes de ordenación urbana ni las que regulan la actividad económica “formal”. Gracias al ambulante, la piratería y el “talón”, la gente que no tiene empleo en el sistema productivo encuentra la manera de subsistir, pero siempre al margen de la ley y la utilidad social. Para las cámaras de empresarios y el fisco, las ventas del sector informal significan pérdidas y daños a las finanzas públicas. En principio, cualquier objeto que sirva para perpetuar la existencia ociosa de los parias puede considerarse un objeto sustraído al crecimiento económico.

Si un individuo no produce mercancías, debe morir. Esta es la condición que rige la sociedad homogénea, pero no puede aplicarla por ella misma, pues supone la destrucción pura del valor, la negación radical de la vida. En las manos del burgués bien pensante está solamente reproducir y acrecentar la riqueza, dar empleo o abandonar a las personas a su suerte: “hacer vivir o dejar morir”. No obstante, la agonía de los desamparados puede prolongarse más allá de lo previsto y provocar una sangría importante al capital, como ocurre en los países donde el número de jubilados y pensionados aumenta en desproporción a la cantidad de jóvenes que se integran al campo laboral.

El dilema mencionado en el inciso anterior respecto al empleo del gasto se vuelve a presentar ahora en el ámbito social: o se deja morir el excedente de población en los suburbios, las barracas, las villas, con la consecuente pérdida de utilidades; o bien se obtiene una ventaja con la destrucción sacrificial de los “bandidos”, se somete lo heterogéneo a los criterios productivos de la sociedad homogénea. Si transferimos al plano social la astucia del sacrificio referida en el inciso anterior, veremos a una fracción de miserables empleados en las corporaciones policiacas y las fuerzas armadas. No son oficios propiamente útiles, pero sirven –como los purgantes- para excluir a la otra fracción de desocupados, a los insalvables.

A una parte de la “escoria” social, al ladrón que en el suplicio confiesa y se arrepiente, se le otorga amnistía, anulación de sus antecedentes penales y un uniforme. Ahora puede reintegrarse a la

---

<sup>142</sup> “la conciencia de la miseria ya no es exterior y aristocrática, sino vivida; ya no se refiere a una autoridad divina, ni siquiera paternal: se ha convertido, al contrario, en el principio de una fraternidad tanto más desgarradora en cuanto que la miseria es más atroz, tanto más auténtica porque aquel que toma conciencia de ella reconoce pertenecer a la miseria, no solamente a través del cuerpo y el vientre, sino a través de la vida entera. Ya pasó la hora de jugar al ridículo juego de Zola que extraña su grandeza de la miseria de los hombres y permanecía extraño a los miserables.” Bataille, G., *Louis Ferdinand Celine*, O.C., vol. I, p.321-322.

sociedad, serle útil, aunque en adelante lleve la marca indeleble de Caín: le toca realizar el “trabajo sucio”, sacar a las periferias la “basura” inorgánica, orgánica...y humana. Nadie quiere llenarse las manos de mugre, excrementos y sangre, ni siquiera el personal de limpia o la policía, quienes lo hacen por obedecer las órdenes del *superior*. Paradójicamente, el único sujeto que sí toma la miseria como un *objeto* de su libre voluntad, quien manda a los uniformados para que éstos limpien o desalojen las calles, es el último en mancharse la ropa, se conserva immaculado como la virgen en su altar.

El soberano posee la milagrosa capacidad de convertir lo impuro en puro, lo maldito en bendito: del rebaño extraviado rescata a los justos y a los injustos los aniquila con una lluvia de azufre ardiente. Un toque del rey basta para sanar a los escrofulosos, pero también para fulminar al infractor de la ley.<sup>143</sup> Su autoridad emana del exclusivo poder de “hacer morir o dejar vivir”, tan necesario como ajeno a la esfera productiva y la buena conciencia: “la función real se propone suprimir la miseria privándola de posibilidad de expresión, de manera que aparezca como inexistente.”<sup>144</sup> En este sentido, el rey conjuga los rasgos del sacerdote sacrificador y el jefe guerrero, sin que el resultado pueda reducirse a la agregación aritmética de estos dos componentes.<sup>145</sup>

El poder no depende sólo de la fuerza armada, de la amenaza de muerte que se cierne sobre los débiles. Así sólo se consigue un dominio limitado en tiempo y espacio, circunscrito a las posibilidades de coacción inmediata.<sup>146</sup> La esclavitud forzada no elimina el anhelo de la libertad, que encuentra siempre un sendero de las plantaciones y minas a la selva virgen. Por otra parte, si la obediencia tuviera por motivo único el deseo de conservar la vida, no existirían ejércitos, pues nadie pondría en riesgo su vida con tal de salvarla. Además de la fuerza armada, el poder requiere la autoridad universal del sacrificio religioso, la gloria de una existencia generosa, desinteresada.

Un sacerdote o un combatiente pueden coronarse al adquirir el mando de una organización armada o el reconocimiento espectacular de su fuerza, pero el nuevo rey ya no podrá vestir la sotana ni

---

<sup>143</sup> “Es costumbre llamativa y quizá peculiar de Uganda la presentación de víctimas en parejas. Una de ellas muere y la otra es indultada. El rey ejerce simultáneamente el doble derecho que le compete. La muerte de uno de los hombres le transmite fuerza, pero el indulto del otro también lo favorece, pues este es testigo del destino de aquél, él mismo sale fortalecido al sobrevivirlo y, por el hecho de haber sido indultado, se convierte en un servidor tanto más fiel del monarca.” Canetti, E., *Op. Cit.* p.598. Llamativo me parece en cambio la extrañeza de Canetti, pues dicha costumbre la conoce bastante bien el occidente cristiano. ¿Acaso no presentó Pilatos a Barrabás y a Jesús ante el pueblo para indultar a uno y ajusticiar al otro? ¿No vimos también a Jesús, rey de los cielos, otorgando el perdón a un ladrón y condenando al otro?

<sup>144</sup> Bataille, G., *La royauté de l'Europe classique*, en O.C., vol. II, p. 225.

<sup>145</sup> “la soberanía real no debe ser considerada como un elemento simple que posea su origen autónomo, como el ejército o la organización religiosa: es exactamente (además de ser exclusivamente) la concentración realizada de estos dos elementos formados en dos direcciones diferentes.” Bataille, G., *La structure psychologique du fascisme*, en O.C., vol. I, p.365.

<sup>146</sup> “Es el poder lo que crea la fuerza de la policía y no la policía lo que crea el poder. La fuerza armada sin el poder, sin la autoridad que la utiliza, nunca tendría más sentido o posibilidad de aplicación que la fuerza de un volcán.” Bataille, G., *19 février [1938]*, en O.C., vol. II, p. 336.

el verde olivo sin perjuicio de su autoridad. A diferencia del soberano, el simple sacerdote está abierto a la violencia desatada en el sacrificio, se expone a ella directamente, sin mediar una cadena de mando. En este caso el sacrificio constituye una auténtica ofrenda: no busca obtener ventajas de la pérdida de otro, sino perderse con él. Exige que la muerte exista tanto para la víctima como para el verdugo, de modo que ambos puedan comulgar. El oficiante incorpora la carne y la sangre del cordero.<sup>147</sup> En un sacrificio parecido nadie se salva de la muerte, pero tampoco nadie puede ejecutarla, se impone sobre toda voluntad. Sin embargo, el holocausto puede devenir un instrumento de salvación, un artificio para asegurar la propia vida al poner en entredicho la ajena. De este modo el sacerdote transforma la muerte en un objeto que puede *hacer o realizar* en el prójimo. En vez de comulgar con la víctima, el verdugo la subordina a sus fines, la “incorpora en sus filas” para luchar contra el Mal y la muerte: “los sacrificantes; los sacerdotes, ya no han unido al sacrificio la virtud de la destrucción, sino una garantía contra la destrucción futura.”<sup>148</sup>

En el mismo sentido diverge el poder militar del soberano respecto de la fuerza de un simple guerrero: mientras el primero ordena desde el trono el sojuzgamiento del enemigo para engrandecer la vida del rey y del reino –en ese estricto orden-, el segundo se expone al adversario y busca vencerlo tan sólo para adquirir mayor arrojo o *maná* en las siguientes contiendas. Para el guerrero las batallas son una metáfora de la vida, del juego supremo en el que todo se arriesga a cada instante, sin que sea posible guardarse del peligro y gozar en calma el botín de una ocasional victoria. Cuando retira su vida de la mesa de apuestas, el guerrero intenta evitar la perdición con el mismo recurso que el sacerdote: la destrucción espectacular de objetos. Ya no esgrime la espada en combate frente a un semejante, ni empuña el cuchillo contra el prisionero inerme. Ahora se limita a *mandar* la ejecución ejemplar de algunos desdichados. De esta manera consigue mantenerse al margen de los movimientos contagiosos de la violencia, pero al mismo tiempo conserva el prestigio que de ella emana: “Por un lado, la lucha adquiere el valor y la forma de una actividad útil: por otro lado, esa actividad útil siempre es desviada hacia fines que sobrepasan la utilidad en el sentido del prestigio. De todos modos, se constituye un *poder* en manos del soberano. La soberanía entonces deja de ser lo que fue: la belleza impotente que anteriormente, en los combates, sólo sabía matar”.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> “El sacrificio es, por excelencia, una actitud ante la muerte: el movimiento que lo constituye es un movimiento que exige *que la muerte exista*.” Bataille, G., *Le sacrifice*, en O.C., vol. II, p. 240.

<sup>148</sup> *Idem*.

<sup>149</sup> Bataille, G., *Hegel, l’homme et l’histoire*, en O.C., vol. XII, p. 352.

En tanto confieren un empleo inútil a la violencia y se exponen sin reservas a la muerte, el sacerdote y el guerrero son como cualquier miserable, pertenecen al ámbito heterogéneo donde todos hacen morir o dejan vivir de forma gratuita, sin que se reconozca su poder, pues ningún paria constituye para otro un objeto del cual extraer alguna ventaja.<sup>150</sup> Sin embargo, al intentar sustraerse del peligroso azar que comunica y atraviesa la multitud, hacen un uso servil de la destrucción y se erigen como una instancia fronteriza entre la sociedad productiva y la ociosa; emplean las acciones violentas propias de la existencia improductiva, pero las dirigen en el sentido de la exclusión de la miseria y la conservación del orden. El sacerdote y el guerrero encauzan sus pasiones a los márgenes de la utilidad y se funden en la persona del soberano, el *único* con el poder de decidir sobre la vida o muerte de los demás: “La idea clásica de soberanía se une a la de mando (...) Pues comprometiendo el orden de las cosas, se convertía en su razón de ser y dejaba de ser independiente.”<sup>151</sup>

Por su parte, la sociedad homogénea solamente tolera los excesos que provienen de *una* persona, en especial si ésta busca imponerse sobre los demás grupos de criminales o transgresores de la ley. A cambio del servicio fundamental que presta a los intereses económicos, le otorga el derecho al uso exclusivo de la fuerza, le brinda impunidad: “La incapacidad de la sociedad homogénea para encontrar por sí misma una razón de ser y de actuar es lo que la coloca en la dependencia de fuerzas imperativas, de la misma manera que la hostilidad sádica de los soberanos contra la población miserable es lo que les aproxima a cualquier formación que intente mantener a esta última en la opresión.”<sup>152</sup> Sin embargo, con este reconocimiento jurídico se agudiza aún más la separación entre la potencia y el acto de la soberanía real, de modo que, por un lado, las acciones violentas son perpetradas por quienes carecen de legitimidad, y por el otro, quien sí tiene el derecho lo pierde en cuanto actúa. Nadie puede hacer justicia por mano propia, mucho menos el rey, pues en tal caso la violencia desnuda su carácter arbitrario, pierde la justificación de la utilidad general y se expone a ser víctima de un capricho semejante.

Entre la mano que ejecuta y la cabeza que decide debe existir una distancia tal que permita a la mano sostener con vigor el cuchillo mientras degüella, o también, que posibilite cercenar el brazo sin perder la cabeza. En otras palabras, la violencia legítima supone la escisión tajante entre una persona que decide y otra que ejecuta. De esta manera los excesos o anomalías que cometen los uniformados

---

<sup>150</sup> “en el reino del instante, el soberano no sólo sitúa a los otros hombres en la potencia de movimientos peligrosos y caprichosos, también él mismo permanece allí; es así aquel que de ninguna manera puede ponerse a resguardo, no puede vivir bajo el peso del cálculo.” Bataille, G., *Le souverain*, en O.C., vol. XII, p. 200.

<sup>151</sup> Bataille, G., *Méthode de méditation*, en O.C., vol. V, p.221.

<sup>152</sup> Bataille, G., *La structure psychologique du fascisme*, en O.C., vol. I, p.353.

no ponen en cuestión la legitimidad de la cabeza que los dirige. Un verdugo que actúe torpe y cruelmente puede ser pasado por las armas o abandonado a la furia popular, pues resulta incompatible con la fría exactitud de la justicia que el rey ordena. Alejado del “trabajo sucio”, en el sitio más alto de la jerarquía, el soberano conserva su pureza, con el único inconveniente de que su existencia se torna cada vez más irreal. Pero si intenta realizar la justicia en la Tierra y eliminar los excesos de los subordinados a través de una concentración absoluta de la violencia, al conjuntar en un mismo sujeto la cabeza del rey y la mano del verdugo, entonces se comprobará la imposibilidad de la soberanía real: el rey que blande la espada no puede cortar otra cabeza que la propia.

### **3. Imperio. Clausura del régimen de acumulación.**

La sociedad que preside la soberanía clásica está compuesta de tres segmentos: la esfera productiva, el Estado y la miseria. Mientras el ámbito económico tiene un carácter decididamente homogéneo y la miseria uno heterogéneo, el poder político presenta una combinación de ambos. En el inciso anterior describí su función como la de una aduana fronteriza que mantiene la distancia y regula el tráfico entre la población económicamente activa y los desocupados. No obstante, en el transcurso de unas cuantas centurias el territorio-frontera que inauguró la monarquía europea en los albores del capitalismo (S. XVI) se extendió sobre los campos que antes delimitaba, los atrajo a su vórtice y los mezcló como las aguas en un torbellino.

Así nace el Imperio a finales del siglo XIX, una sociedad donde los dominios del Estado, la población civil y la miserable ya no guardan una clara distancia entre sí; donde el poder de “hacer vivir o dejar morir”, propio de la sociedad homogénea, se unifica con el poder de “hacer morir o dejar vivir” de la heterogénea; donde la producción se apropia de toda posibilidad de gasto. En pocas palabras, el Imperio es la tentativa más ambiciosa y mortífera por reducir el exceso a la unidad.<sup>153</sup> Sistemas políticos en apariencia tan contrastantes como el comunismo y la democracia, comparten con el fascismo el sentido en que éste desarrolla los principios de la soberanía real: “la reunión fascista oponiéndose a la reunión real establecida (cuyas formas dominan la sociedad desde demasiado arriba), no es únicamente reunión de los poderes de diferentes orígenes y reunión simbólica de las clases: es

---

<sup>153</sup> En este sentido hablo de clausura del régimen de acumulación del ámbito homogéneo: “la clausura no debe tan sólo clausurarse sobre un territorio (quedando al tiempo expuesta, por su lado externo, al otro territorio, con el cual de este modo se comunica), sino sobre la clausura misma, para cumplir la absolutez de la separación.” Nancy, J-L., *Op. Cit.* p.18

también reunión completa de los elementos heterogéneos con los elementos homogéneos, de la soberanía propiamente dicha con el Estado.”<sup>154</sup>

Ante la fusión de las viejas categorías y compartimentos sociales, la realidad del Imperio nos puede resultar inaprehensible o caótica. Una vía de explicación muy socorrida, a la cual apelan con frecuencia los defensores de la democracia o del comunismo, consiste en atribuir la concentración de poder a factores contingentes. Así, el punto de inflexión en que el Estado deja de servir a la sociedad civil y se convierte en una máquina antropófaga se explica a partir del análisis de las patologías mentales de Hitler, Stalin, etc.; o en el mejor de los casos, como consecuencia de las gravosas sanciones que impuso el tratado de Versalles a la República de Weimar, o del atraso económico de la Rusia latifundista. De acuerdo con esta clase de excusas históricas, el Imperio no es una realidad nueva sino un simple error, una desviación anómala del Estado nacional. El problema quedaría resuelto con una serie de reformas que aseguren la división de poderes, limiten la injerencia de los particulares en la dirección de los asuntos públicos, y reconstruyan el tejido social de la nación. Quienes son de este parecer se asemejan al impertérrito defensor del sistema ptolemaico, que añadía órbitas a diestra y siniestra para explicar el movimiento retrógrado de los planetas y así mantener el modelo geocéntrico.

Cuando acontece un cambio revolucionario de paradigmas, los eventos antes considerados anómalos, significativos tan sólo para un pequeño grupo marginal, de pronto se vuelven ejemplos clave de la nueva visión del mundo. Para los de abajo siempre ha sido evidente que la concentración de poder es consustancial a la acumulación de riqueza, que el sistema de explotación y el orden jurídico sólo se sostienen a través de la suspensión parcial o provisional de las leyes: “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en el que vivimos es la regla.”<sup>155</sup> No obstante, la constatación de la muerte irreversible del Estado nacional y la imposición del Imperio se convierte en paradigmática cuando el marginal punto de vista de los oprimidos se hace tan universal como la miseria misma. Bajo esta luz revelan su carácter necesario -‘normal’- todos los abusos y excesos del poder, que proliferan con inusitada vehemencia frente a la mirada lagañosa de los reformistas.

---

<sup>154</sup> Bataille, G., *La structure psychologique du fascisme*, en O.C., vol. I, p.364.

<sup>155</sup> La tesis VIII sobre el concepto de historia prosigue: “Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean ‘todavía’ posibles en pleno siglo XX. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser éste: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene.” *Cit.* en Mate, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin ‘Sobre el concepto de historia’*, Madrid, 2006, p. 143.

En retrospectiva, podemos ubicar la gestación embrionaria del Imperio en el seno de la monarquía europea, el primer sistema político donde los intereses de la burguesía fueron representados, aunque en una inestable composición con los de la aristocracia y el clero. Por un lado, el poder monárquico respondió a las exigencias de la producción capitalista al liberar los caminos, tierras y siervos del control de los señores feudales. De esta forma el campo proporcionó a la industria de las ciudades un mercado interno, materias primas y mano de obra. Por otro lado, la contabilidad de los negocios debió transigir grandes desfalcos para financiar los espectáculos y las guerras a cargo de la casa real, pues, de alguna manera, la pureza sádica del rey ayudaba a mantener a salvo el orden productivo de las amenazas de la plebe y de los reinos enemigos. En la soberanía real ya podemos observar una cierta articulación de la sociedad homogénea con la heterogénea, una conjunción cuyo sentido es mantener la separación: sólo la parte negativa de la adquisición se asocia con la parte positiva del gasto. Quedan fuera de la mixtura real tanto las ganancias netas como las pérdidas puras.

Es a partir del sistema político que las revoluciones burguesas del siglo XVIII instauraron con el fin de eliminar el despotismo de los monarcas, que, paradójicamente, se hace posible la fusión completa de los ámbitos homogéneo y heterogéneo. En la moderna República constitucional la soberanía dejó de pertenecer a la aristocracia, a los elegidos de Dios, y se transfirió al “pueblo” o “nación”.<sup>156</sup> Dicho cambio presenta dos aristas, en apariencia contradictorias, pero enlazadas en el fondo. En primer lugar, el Estado se liberó de los gastos de la Corte y limitó sus tareas al gobierno administrativo, a la ejecución de las leyes. Asimismo, se abrió a la libre competencia el acceso a las carreras militares y las funciones públicas, cargos asignados anteriormente por criterios de nobleza. Otra característica importante de la homogenización del aparato estatal lo constituye la homologación del régimen fiscal a lo largo y ancho de la geografía física y social. Desaparecieron las provincias o los personajes exentos de sus obligaciones por venia del rey. En segundo lugar, el *pueblo bajo* -aquel que gasta sin contrapartida y sin sentido alguno- de pronto devino el sujeto soberano, *Pueblo* con mayúscula: elige al jefe del poder ejecutivo y dicta las leyes a través de sus representantes parlamentarios. La enorme maquinaria burocrática quedó de este modo subsumida bajo la mística sombra de un soberano difuso y ausente, accesible tan sólo mediante dudosas representaciones.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Así lo asienta el artículo tercero de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo ni individuo puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella.” Colas, D. (comp.) *Op. Cit.*, p.375.

<sup>157</sup> La declaración de 1789 en su artículo sexto dejaba abierta esta ambigüedad: “La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir personalmente, o por sus representantes, a su formulación.” *Ibid.* p.376. El 5 de octubre de 1789, dos meses después de promulgada la Declaración por la Asamblea Constituyente, el



En el Estado republicano la articulación del gobierno y la soberanía, de la sociedad homogénea con la heterogénea, se vuelve más profunda y sutil. En vez de juntar para dividir, como ocurre en la monarquía, efectúa una separación parcial que tiende después a una fusión absoluta, pues “sólo en un acto de autoridad personal –que no está condicionado de antemano por la expresión legal de la voluntad popular, necesariamente indecisa y dividida- puede hacerse real y concreta la estricta unidad de la nación.”<sup>158</sup> Si la República abre las tenazas del poder real, no lo hace con la intención de soltar la presa, sino para capturarla por completo. El nuevo cierre, que en esta ocasión promete ser definitivo, lo lleva a cabo el Imperio. Napoleón Bonaparte fue el primero en desarrollar de esta manera el motivo insinuado en la Revolución de 1789. Sin el recurso al derecho divino o al linaje aristocrático, el cónsul debió buscar su legitimidad en la voluntad del Pueblo, donde se comprenden por igual los propietarios y la plebe. Ahora bien, la incorporación al sistema político de los miserables en su conjunto -y no nada más del grupo que conforma las fuerzas del orden- supuso una suerte de cuadratura del círculo, un intento de homogeneizar la heterogeneidad nefasta, impura e insalvable. Hasta los rincones más sórdidos y putrefactos debieron llegar las raíces del Estado para dar forma, permiso y residencia a las amorfas invasiones nómadas.

Por supuesto, la regularización de todo el espectro miserable revierte sobre la estructura jurídica y política de la sociedad homogénea.<sup>159</sup> La residencia se vuelve provisoria, los derechos del ciudadano se limitan y la flexibilización del trabajo formal lo torna en “informal”. Esta reconfiguración del sistema político se consuma un poco más tarde, a fines del siglo XIX, con la orientación de la actividad económica hacia el gasto. Entonces el Imperio cobra plena realidad. Una vez que los mercados del mundo fueron conquistados y repartidos entre las potencias capitalistas, el esquema de la

---

pueblo parisino asistió en “persona” a la Asamblea para protegerla de la conjuración aristocrática, pero sus representantes, espantados por la multitud reunida y el recuerdo del Gran Miedo, decretaron la ley marcial el 20 de octubre. Además de la distinción entre representantes y representados, en 1791 la voluntad general de la nación sufrió una nueva fractura: “los constituyentes, después de haber proclamado la soberanía de la nación, echaron del cuerpo político a un tercio, por lo menos, de los ciudadanos, que no poseían las ‘facultades’ necesarias para formar parte del mismo. Así, el sistema censatario distinguía entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos, y estos últimos, que disfrutaban de los derechos civiles reconocidos a todos, no podían participar, momentáneamente quizás, en la vida política. A pesar de las protestas de los periódicos y los clubes, la riqueza era el único criterio de la capacidad política.” Duby G. y Mandrou R., *Historia de la civilización francesa*, [trad. F.J. Aramburo], F.C.E., México D.F., 1966, p.391.

<sup>158</sup> Bataille, G., *Le fascisme en France*, en O.C., vol. II, p. 211.

<sup>159</sup> La descripción que hace Blanchot del régimen de Charles de Gaulle empata con la constitución política del Imperio, que hemos definido como la confusión del ámbito homogéneo con el heterogéneo: “Alteración esencial del poder político: régimen autoritario, pero sin autoridad; bajo la figura de la unidad, la más dividida; bajo la apariencia del poder activo, incapaz de definirse y de elegir; pretendiendo la responsabilidad y la designación personales y cubriendo con el nombre de una persona la multiplicidad de acciones irresponsables, así como la supremacía de fuerzas económicas impersonales.” Blanchot, M., *Escritos políticos*, [trad. L. B. Chanal], ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, p.25.

libre concurrencia entre productores particulares dejó de estimular la economía y se convirtió en un lastre, pues ya no hubo salida al excedente de producción que generaba el desconocimiento de la oferta y la demanda. El capitalismo tuvo que renunciar a sus caros principios individualistas y someterse a una planificación centralizada desde las instituciones bancarias.

Algunos dogmáticos quisieron ver en ello la antesala del Estado cosmopolita y la paz perpetua. El pronóstico erró del todo, pues la “razón” del capital financiero no criticó las posibilidades de acumulación, sino que especuló con ganancias estratosféricas, más allá de la experiencia posible y los límites mundanos. A los confines de la tierra sobrepuso la infinitud del tiempo lineal. En un mundo saturado de mercancías, donde se produce más de lo necesario, la única forma de colocar un producto nuevo exige eliminar el viejo: desechar, aniquilar, exterminar... Por consiguiente, el capital ya no tuvo por destino predilecto la industria pesada -que incrementa los medios de producción-, sino la industria de la destrucción espectacular. Esta última crea objetos efímeros cuyo valor de uso desaparece en cuanto son usados, objetos para el consumo improductivo, como las armas, los enervantes y la moda.<sup>160</sup> Sin depender de los límites que suponen las necesidades, los medios de gasto constituyen la piedra filosofal de la especulación financiera, una suerte de fénix donde la riqueza se aniquila y renace de las cenizas.

En el Imperio, la milagrosa transmutación de las pérdidas en ganancias -que el soberano obraba con ciertas reservas- se convierte en la operación central de la sociedad homogénea. Ironía de la historia: el sueño revolucionario de diluir en la sociedad civil las funciones del Estado se hace realidad, terrible e insoportable realidad. Cualquier forma de gasto significa una adquisición para este sistema económico que cifra su crecimiento en los territorios reconquistados a través de sus mercancías efímeras: “Cada consumo individual está comercializado, y por tanto encadenado al sistema de crecimiento del capital. Ningún consumo individual -prácticamente ningún despilfarro- es posible si no es él mismo productor de un excedente de energía.”<sup>161</sup>

Si antes se entregaba al fuego una parte del excedente a cambio de un beneficio mediato e inmaterial, a saber, la adquisición de rango; ahora se vierten todas las carnes al asador y de inmediato

---

<sup>160</sup> “En las cosas que son objeto de consumo (...) no puede existir un uso distinto de la propiedad, porque él se resuelve íntegramente en el acto de su consumo, es decir de su destrucción (...) El consumo, que destruye necesariamente la cosa, no es sino la imposibilidad o la negación del uso, que presupone que la sustancia de la cosa quede intacta” Agamben, G., *Profanaciones*, [trad. F. Costa y E. Castro], Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, p.108. Dichas mercancías exceden el concepto de valor de Marx, quien consideraba que “ningún objeto puede ser un *valor* sin ser a la vez objeto útil. Si es inútil, lo será también el trabajo que éste encierra; no contará como trabajo ni representará, por tanto, un valor.” Marx, K. *Op. Cit.*, p.8

<sup>161</sup> Bataille, G., *La limite de l'utile*, en O.C., vol. VII, p. 229.

se obtiene dinero contante y sonante. En tanto “mercancía excluida”,<sup>162</sup> liberada de la referencia al valor de uso, el dinero se ha vuelto humo, indiscernible del poder. Por este motivo, beber un vaso de alcohol o fumar un cigarro representa por igual la consumición gloriosa de todos los valores creados por el sistema productivo,<sup>163</sup> pero también el sometimiento a la servidumbre infinita de un modo de producción que ha conseguido hacer del gasto su principal fuente de valor: “*En un sistema capitalista, cada gasto improductivo aumenta la suma de las fuerzas productivas.*”<sup>164</sup>

El consumo improductivo, único patrimonio de los miserables, ahora tampoco les pertenece. Por cavar hoyos y luego volverlos a tapar, por matarse entre sí o morir intoxicados, en suma, por mantenerse en la negatividad sin empleo, los integrantes de la sociedad heterogénea deben trabajar para adquirir los productos respectivos: seguro de desempleo, armas y drogas. La alienación fundamental ya no radica en el despojo de los medios de producción, sino en la expropiación de los medios de gasto. Esta transformación económica lleva a término el designio imperial-republicano de incorporar la miseria a la normatividad.

Más infeliz que la plebe excluida por los monarcas es la multitud contemporánea de consumidores, individuos a quienes todo les cuesta, incluso lo que antes no tenía precio, como el sexo y la muerte. Si perpetran acciones criminales, transgreden las leyes o la moral, lo hacen únicamente empujados por la necesidad, como una forma de trabajo. Seguramente los soldados, sicarios y mercenarios podrían suscribir el lema de las trabajadoras sexuales: “no es por gusto, es nuestro último recurso”. Bataille quiso leer en el rostro del miserable las huellas de la antigua gloria,<sup>165</sup> pero debemos precisar el sentido de semejante filiación, pues, a ojos vista, en la sociedad contemporánea el desocupado es quien más carencias tiene, no goza de nada ni posee prestigio alguno. El derroche de su única riqueza, la propia vida, es una pérdida pura. En todo caso, su esplendor supera a cualquiera de las antiguas manifestaciones, pues constituye el auténtico don de sí, el brillo solar. El representante contemporáneo de la existencia gloriosa, entendida como mecanismo de distinción y adquisición de

---

<sup>162</sup> “la *mercancía excluida* es una mercancía que pasa a ser *equivalente general* y por ello añade al propio valor de uso particular un segundo tipo de valor de uso, que ahora le es dado por su ser equivalente general. La mercancía excluida se convierte en objeto de deseo en tanto que equivalente al intercambio. Aparte de los deseos particulares de objetos concretos, existe el deseo genérico del intercambio.” Calasso, R., *La ruina de Kasch*, [trad. J. Jordá], ed. Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 235-236.

<sup>163</sup> “Ahora pongo sobre mi mesa un gran vaso de alcohol. He sido útil, he comprado una mesa, un vaso, etcétera. Pero esta mesa no es ya un medio de trabajo: me sirve para beber alcohol. En la medida en que pongo mi vaso para beber sobre la mesa, *la he destruido* o, por lo menos, he destruido el trabajo que ha hecho falta para hacerla.” Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C., vol. VII, p. 344.

<sup>164</sup> Bataille, G., *La limite de l'utile*, en O.C., vol. VII, p. 230.

<sup>165</sup> “Sólo en un loco o en un marginado podemos encontrar un débil reflejo de la antigua grandeza” *Ibid.* p. 224

rango, hay que buscarlo en el seno del sector más dinámico de la clase dominante, esto es, en la figura del especulador financiero.<sup>166</sup>

A mi parecer, no hay mejor emblema del Imperio que la portada del rotativo *El Gráfico*, donde figuran, todos los días sin falta, la imagen de una modelo semidesnuda a lado de la foto de un cadáver. La prostitución y la guerra moderna no son más expresiones de la vida sagrada que excede los límites del orden productivo; por el contrario, forman parte de la cotidianidad.<sup>167</sup> Ya nadie se horroriza, desagarra o fascina ante el espectáculo de la destrucción, nadie se retrasa un segundo en el trayecto a su trabajo ni se queda sin palabras: “su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden.”<sup>168</sup> Un asombroso repertorio de términos soeces nos permiten pasar la página, perder la vergüenza, y así manejar el exceso como si fuera una mercancía producida en serie: las personas “cogen”, “revientan” o son “exterminadas”, tal como puede ocurrir con los insectos, los perros o las escobas. Atrás quedaron los años dorados –si es que alguna vez existieron- en que las mujeres se consagraban a la voluptuosidad y los hombres a la patria sin perseguir un beneficio económico inmediato, por la simple exuberancia del deseo o el afán de alcanzar la gloria. En la actualidad, la industria de la muerte y el sexo son la manifestación extrema del total envilecimiento de la existencia humana, de la profanación universal.

## V. EL SACRIFICIO DE DIOS.

*“La catástrofe –el tiempo vivido- debe representarse extáticamente, pero no en forma de anciano, sino de esqueleto armado por una guadaña ... En tanto que esqueleto es destrucción consumada, pero también destrucción armada elevándose a la pureza imperativa ... La pureza imperativa del tiempo se opone a Dios, cuyo esqueleto se disimula entre doradas vestiduras, bajo una tiara y bajo una*

---

<sup>166</sup> “Este callejón sin salida hace surgir a un ‘personaje que no es expresión del capitalismo, pero sí su beneficiario, que él mismo es un callejón sin salida, no siendo más que un individuo, goce privado, el hombre más rico aparentemente y el más pobre en el fondo que es un aventurero moderno.” *Ibid.* p. 222.

<sup>167</sup> “el nacimiento de la baja prostitución está vinculado al de las clases miserables, a las cuales su condición liberaba de la obligación de observar las prohibiciones escrupulosamente (...) Quienes viven en el nivel mismo de la prohibición –en el nivel mismo de lo sagrado-, que no expulsan del mundo profano, en el que viven hundidos, no tienen nada de animal; aunque, a menudo, los demás les niegan la cualidad de humanos (están aún por debajo de la dignidad animal).” Bataille, G., *L’Érotisme*, en O.C., vol. X, p.134. “Esas masas de individuos forzados al trabajo de la guerra no pueden decir en efecto que prefieren el trabajo a la muerte: en adelante el trabajo y la muerte a la vez son su miserable legado.” Bataille, G., *Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, en O.C., vol. XII, p.117-118.

<sup>168</sup> Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, [trad. A. E. Weikert], Ítaca, México D.F., 2003, pp.98-99.

*máscara: máscara y suavidad divinas expresa la aplicación de una forma imperativa, presentándose como providencia, a la gerencia de la opresión política... La revuelta –la cara descompuesta por el éxtasis amoroso- arranca a dios de su pueril máscara y así la opresión se derrumba en el fragor del tiempo.*”<sup>169</sup>

## 1. Religión Imperial

Ninguna religión se aviene mejor al Imperio capitalista que el cristianismo. De igual modo, podría decirse que el evangelio en ningún lugar cumple tan cabalmente su promesa como en la sociedad norteamericana.<sup>170</sup> A riesgo de ser tachado de misticador por desatender las supuestas mediaciones que existen entre la infraestructura material y los reflejos ideológicos de la superestructura, sostengo que el Dios judeo-cristiano es la misma “cosa” que el Imperio: “no es ya una cosa en el sentido en que las cosas se insertan en el orden que les pertenece, es el orden mismo de las cosas y es una cosa universal.”<sup>171</sup> Más allá del credo que cada individuo adhiera, en el fondo todo acto de consumo repite el sentido de la comunión cristiana: la apropiación del gasto, la resurrección de la carne. El sacrificio de Jesús se interpreta así desde la *economía de salvación* que articula la historia, no desde la catástrofe insensata que la interrumpe, como se verá en el siguiente apartado.

En consonancia con la topología del Imperio, el cristianismo debe su singular universalidad al lugar que ocupa en el límite de lo sagrado y lo profano.<sup>172</sup> Es *la* religión por excelencia en la medida que se opone a cualquier otra religión, a su esencia: el crimen. No obstante, la exclusión de toda forma de gasto no impide que el encadenamiento productivo quede en conjunto sacralizado. El nuevo dios es el mismo orden profano que reclama inmoluciones para renovar el ciclo de acumulación: “La escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas tuvo por efecto liberar a la producción de su fin arcaico

---

<sup>169</sup> Bataille, G., *Sacrifices*, en O.C., vol. I, pp. 94-95.

<sup>170</sup> Así lo considera Kòjeve: “el American way of life (es) el género de vida propio del período post-histórico, y que la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro ‘presente eterno’ de toda la humanidad. Así, el retorno del Hombre a la animalidad aparece entonces no ya como una posibilidad todavía por venir, sino como una certeza ya presente.” *cit.* en Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. A.G. Cuspinera, Pre-textos, Valencia, 2005, p. 21. Bataille coincide con esta apreciación de la sociedad norteamericana: “Los alemanes exudan por todos sus poros la mediocridad trascendida. La ‘inmanencia’ de los americanos es innegable (su ser está en ellos mismos y no más allá).” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 179.

<sup>171</sup> Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C., vol. VII, p. 322.

<sup>172</sup> “en el cristianismo, con el ingreso de Dios como víctima en el sacrificio y con la fuerte presencia de tendencias mesiánicas que ponían en crisis la distinción entre lo sacro y lo profano, la máquina religiosa parece alcanzar un punto límite o una zona de indecibilidad, en la cual la esfera divina está siempre en acto de colapsar en la humana y el hombre traspasa ya siempre en lo divino” Agamben, G., *Profanaciones...*p.105.

(de la destrucción improductiva de su excedente) y de las reglas morales de la mediación. El excedente de la producción puede ser consagrado al crecimiento del equipo productivo, a la acumulación capitalista.”<sup>173</sup>

De la misma forma en que el Imperio conjunta la esfera del gobierno con la de la soberanía -la sociedad homogénea con la heterogénea- sobre la base de la escisión republicana, los dominios de lo terrenal y lo celestial, separados parcialmente en la religión judía, se confunden en la cruz. La crucifixión del Hijo marca el fin de los holocaustos sangrientos, del equilibrio o la alternancia entre las acciones de adquisición o gasto, pero también el inicio de su mutua identificación en sacrificios simbólicos donde el cuerpo consumido nunca se pierde, renace de inmediato por “obra y gracia del espíritu santo”, o en términos seculares, de la dialéctica.

Llevada al extremo en el Gólgota, la fusión de la esfera sagrada con la profana tiene su precedente inmediato en la articulación de religión y derecho acontecida en el monte Sinaí. Antes de la venida del Mesías, la religión mosaica constaba en esencia de un conjunto de prescripciones morales. La palabra de Jahvé constituía la ley que el pueblo judío debía obedecer a ciegas. Ni siquiera Moisés fue capaz de contemplar el rostro del creador cuando recibió los diez mandamientos. Para los esclavos recién fugados del Imperio egipcio, en penoso éxodo a través del desierto, la única justificación para sobrellevar las privaciones que exigían los mandatos y mantener la fe en la tierra prometida fue, en última instancia, la inmisericorde destrucción de los impíos.

En otras palabras, sólo la violencia del castigo, la ira de Dios, confiere a la doctrina un carácter sagrado, otorga validez a la ley, y viceversa, sólo dentro del marco jurídico se manifiesta la divinidad: “El bien es una exclusión de la violencia y no puede haber ruptura del orden de las cosas separadas, ni intimidad sin violencia: por derecho el dios del bien está limitado a la violencia con la que excluye la violencia y no es divino, accesible a la intimidad, más que en la medida en que, de hecho, conserva en él la vieja violencia, que no ha tenido el rigor de excluir, y en esta medida no es el dios de la razón, que es la verdad del bien.”<sup>174</sup> Nunca veremos a Yahvé cometiendo actos inmorales, seduciendo muchachas o devorando a sus hijos, como Zeus o Cronos, por el mero gusto de hacerlo, o simplemente por la omnipotencia del “por qué no”. Es cierto, su furia puede ser mucho mayor que la de los dioses paganos, pero está limitada por la ley, puesta al servicio de fines productivos. El Dios del bien, de los judíos, del pueblo oprimido... es también servil.

---

<sup>173</sup> Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C., vol. VII, p. 338.

<sup>174</sup> *Ibid.* p. 331.

A diferencia de las prohibiciones que la religión de los amos establece para marcar una zona de licencia y dar un cauce ritual a las conductas prohibidas, los mandatos de la ley mosaica no tienen un valor relativo, no admiten violaciones excepcionales. Su origen son las normas que la actividad productiva despliega, las relaciones que deben guardar los objetos para alcanzar un fin práctico, pero abstraídas de sus límites temporales y espaciales. El carácter sagrado de la ley, aquello que la distingue de un manual o listado de costumbres, radica únicamente en la violencia que supone dicha abstracción, violencia que tiene por objetivo suprimir los excesos y las desviaciones, el crimen y la lascivia, en suma, aquellas conductas transgresoras que constituyen tanto la esencia de los cultos primitivos como las prerrogativas de los Señores.<sup>175</sup>

En efecto, las religiones primitivas se caracterizan por articular en sus mitos y ritos, de un lado, aspectos puros o fastos ligados a las normas que rigen la actividad productiva, y de otro lado, elementos impuros o nefastos que ponen en cuestión o destruyen los bienes creados por la sociedad. Bien y Mal, norma e infracción, profano y sagrado, se conjugan en un sentido extra-moral, es decir, en una relación sin dominio, sin que un término se reduzca o quede eclipsado por el otro: “La prohibición no puede suprimir las actividades que requiere la vida, pero puede conferirles el sentido de la transgresión religiosa. La prohibición las somete a unos límites, regula sus formas. Puede también imponer una expiación a quien se hace *culpable* de ellas.”<sup>176</sup> Asimismo, “no podemos pensar en un reino de la prohibición sino tras una transgresión resuelta.”<sup>177</sup>

Aunque la destrucción sacramental de un útil –cosa o ser vivo- pretexto la obtención mágica de beneficios ulteriores (como ocurre en los ritos cuyo objetivo declarado es propiciar la lluvia, la fertilidad o la abundancia, o bien con el encarnizamiento sádico de los reyes, supuestos guardianes de la paz y el orden), el compromiso entre el motivo visible o puro, con el impuro e inconfesable, se anuda de tal manera que éste último encuentra también una expresión autónoma, sobre todo del lado de la víctima. Del lado del verdugo, en cambio, se tejen los mitos o las justificaciones pragmáticas. Sin embargo, es posible adivinar al hombre primitivo o al Señor, en la oscuridad impenetrable de las cavernas o en los sótanos de los castillos, pendiente del instante fugaz que alumbró la violencia

---

<sup>175</sup> “Tenemos la costumbre de asociar la religión a la ley y la razón (...) Sin duda, la religión es básicamente subversiva; desvía el cumplimiento de las leyes. Al menos, impone el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis.” Bataille, G., *Les larmes d'Eros*, en O.C. vol. X, p. 610. En el próximo apartado justifico la identificación de la transgresión del Amo y la de las religiones primitivas.

<sup>176</sup> Bataille, G., *L'Érotisme*, en O.C. vol. X, p.76.

<sup>177</sup> *Idem.*

ilimitada de la vida.<sup>178</sup> Es cierto, al momento siguiente vuelven las máscaras, los pretextos, simulan cosechar los frutos de una acción improductiva, pero nunca pueden evitar del todo el riesgo de perderse junto con la víctima. Una fiesta fuera de control puede traer la ruina a un pueblo entero, así como el delirio sanguinario de un respetable mariscal lo puede llevar al patíbulo.

Mientras la religión del amo instituye en su seno una articulación entre lo puro y lo impuro, relación que refleja aquella que guarda el conjunto de lo sagrado con lo profano, la religión servil rompe esta dualidad y pretende la exclusión definitiva de lo impuro, de lo prohibido, y en última instancia, de lo sagrado. El cristianismo lleva a término este designio mosaico a través de un sacrificio donde aquello que se expulsa es justamente la violencia sagrada, la transgresión que el Dios de los judíos no “ha tenido el rigor de excluir”: “la violencia misma sin la que la divinidad no hubiera podido arrancarse al orden de las cosas es rechazada como debiendo no ser. La divinidad no permanece divina más que por medio de lo que condena.”<sup>179</sup> En un primer momento dicho sacrificio puede considerarse como un acto de emancipación de los oprimidos, una inversión de los papeles: la víctima, la oveja, toma el cuchillo y ejecuta al verdugo, al pastor. Pero en la misma operación en que el esclavo deviene amo por un instante y accede por primera vez al gasto, también anula para siempre la posibilidad de transgredir. En consecuencia, el pecado o el crimen que el esclavo busca eliminar no es tanto el que perpetró el opresor, sino, en un segundo momento, el que implica la subversión, la ejecución del señor: “Cristo no es sacrificado por la ley, sino por la impotencia de la ley.”<sup>180</sup>

¿Renuncia entonces el esclavo a la soberanía? En lo absoluto. La condena de la subversión, la expiación del crimen más atroz, le permite al esclavo -en un tercer momento y síntesis de los dos anteriores- convertirse en amo de sí mismo, reunir en su persona a la víctima y al verdugo: “Por nosotros fue ante ti vencedor y víctima. Vencedor por ser víctima. Por nosotros fue ante ti sacerdote y sacrificio. Sacerdote por ser sacrificio.”<sup>181</sup> En vez de estar sujeto por la ley del Señor, cuyo único fundamento es la coacción externa, ahora el esclavo se somete a su propia ley, mas ya no sólo por miedo, sino por el goce que reporta la auto-coacción.<sup>182</sup> El cristianismo establece así una relación

---

<sup>178</sup> “Si yo destruyo para aumentar mi poder –o mi goce individual- estoy en parte del lado del bien, esto es en suma útil. Lo que se llama comúnmente el mal: un desorden con miras a un orden diferente. Siempre se debe imaginar, sin embargo, que en el goce o en el poder, el mal era querido por sí mismo: goce, poder, no eran quizás más que un medio” Bataille, G., *Le petit*, en O.C., vol. III, pp. 44-45.

<sup>179</sup> Bataille, G., *Théorie de la religion*, en O.C., vol. VII, p. 332.

<sup>180</sup> Calasso, R. *Op. Cit.* p.157

<sup>181</sup> San Agustín, *Las confesiones*, [O. García de la Fuente], Akal, Madrid, 2003, p.284

<sup>182</sup> “Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que interrogar al egoísmo; como impuesta por nosotros mismos, es, empero, una consecuencia de nuestra voluntad, en el primer sentido, tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la



circular entre la violencia expiatoria del Bien (religión judía) y la violencia transgresora del Mal (religión pagana): “El crucificado iba a sentarse a la diestra de su Padre omnipotente. Unía de este modo en su persona y de una manera definitiva el rey puro y temible y el rey ejecutado. Pero cargaba sobre sí el crimen de la ejecución del rey (...) desaparecía cualquier límite a esta creación continua de fuerza.”<sup>183</sup>

Si la violencia del sacrificio antiguo, de la transgresión soberana, debía respetar los linderos del orden profano y guardar ciertas “reservas” para asegurar el retorno a la normalidad, en el sacrificio de lo sagrado, de Dios, bien puede cargar con todas las reservas puesto que no habrá “retorno” a la normalidad. De hecho, tampoco habrá escape. En adelante la violencia misma será la norma, el exceso sagrado conformará la medida de lo profano: “La violencia reducida a un medio es un fin al servicio de un medio, es un dios convertido en sirviente, privado de verdad divina; un medio no tiene otro sentido que el fin buscado, el medio debe servir al fin: en el mundo invertido, la servidumbre es infinita.”<sup>184</sup>

Desde el día en que Cristo murió por nuestros pecados, Dios dejó de habitar templos cubiertos de mil velos y anidó en nuestro corazón. Asimismo, nosotros vivimos en Dios, accedemos a la gloria eterna, cada que golpeamos nuestro pecho y nos arrepentimos de nuestras faltas (sobre todo, de aquella por la que Cristo murió), cada que renunciamos a las tentaciones. En otras palabras, la salvación quedó inscrita en la penitencia del trabajo, en la economía, y ya no en la carne sacrificada.<sup>185</sup> Nos hacemos libremente esclavos, aceptamos con gusto las privaciones, pues ellas nos marcan como los autores del peor crimen, nos adjudican una soberanía ilimitada que habría sido capaz, en un pasado mítico, de asesinar a Dios, al Padre, y que en la actualidad sólo podemos ejercer contra nosotros mismos al disciplinarnos: “Consumado en la cruz de una vez por todas, el sacrificio fue el más negro de todos los crímenes: sólo se ha repetido en imagen. Después el cristianismo inicio la liberación real de la servidumbre: puso a Dios –servidumbre consentida- en lugar del amo –servidumbre forzada”<sup>186</sup>

---

inclinación.” Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [trad. M. García Morente], Porrúa, México D.F., 2003, p.27.

<sup>183</sup> Bataille, G., *19 février [1938]*, en O.C., vol. II, p. 344.

<sup>184</sup> Bataille, G., *Le pur bonheur*, en O.C., vol. XII, p.484.

<sup>185</sup> “La primera consecuencia del olvido del sacrificio será, por consiguiente, que el mundo sea usado sin miramientos, sin límite (...) disuelto el sacrificio, todo el mundo vuelve a ser, sin saberlo, un inmenso taller sacrificatorio.” Calasso, R., *Op. Cit.*, p.114.

<sup>186</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 156.

De la ambigua composición de impulsos anudados en la cruz se derivan dos figuras en apariencia contradictorias, aunque hermanadas en el fondo: el protestante y el libertino.<sup>187</sup> Uno goza al trabajar y el otro trabaja al gozar. Desde fuera observamos al primero como un sujeto humilde, sencillo, portando los objetos que la estricta necesidad justifica, sin concederse lujos o pasatiempos superfluos. Sabe que su principal tesoro no está enterrado en el patio trasero de su casa, o invertido en acciones de bolsa, sino que reside en el “sudor de su frente”. Ahora bien, el valor del trabajo, como el del dinero, no es absoluto sino relativo a la gloria que espera recibir el individuo en el más allá por haber despreciado los goces terrenales. Mientras más tediosa y fatigante es su vida, más agradece al Señor: “La Reforma concebía la vida haciendo coincidir la utilidad prosaica, terrenal, con la gloria póstuma y la salvación que nunca estamos seguros de obtener pero a la que conduce el camino de la utilidad.”<sup>188</sup> También puede poner en sintonía con la ciencia moderna su fe en la inmortalidad del alma, en Dios, y sustituir estas representaciones arcaicas con la idea secular de la libertad. De cualquier modo, la gloria no tiene cabida en este mundo, no se manifiesta más que en la completa sumisión a las leyes universales de la razón.

La libertad del protestante se distingue por el rechazo a las jerarquías y los privilegios, al reivindicar la igualdad ante la ley de todos sus congéneres. Sin embargo, el reconocimiento de la dignidad de otros seres racionales –del reino de los fines- depende del previo conocimiento de la propia libertad, de lo contrario no se leería en el apego a las leyes y la moderación otra cosa que cobardía o debilidad. Aún más, para el protestante no tiene ninguna relevancia determinar si *de hecho* los otros son libres o si obran únicamente *conforme* a la ley, pues la libertad del otro es tan sólo una condición necesaria para reconocer la única libertad evidente: la *suya*. Sólo *por deber* el *yo* respeta a los demás, es decir, supone que los otros actúan igualmente *por deber*, pues sólo así consigue representarse una ley universal que le permite liberar *su* voluntad de los fines particulares de la naturaleza sensible, convertirla en fin de sí misma. En una paráfrasis del evangelio de San Mateo, diríamos que sólo quien conoce la libertad del Otro reconoce la del Yo, pero sólo quien conoce la libertad del Yo reconoce la del Otro.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Cabe notar que en el Abad C y en Lo imposible los protagonistas son dos hermanos, uno disoluto y el otro cura, cuya relación es tan estrecha que podrían fundirse en una sola persona (¿Bataille?). En cambio, las figuras femeninas -María, Marcela, Simone, Mdme. Edwarda, Dirty...- no pertenecen a ninguno de los dos tipos varoniles. Pueden ser tan pudorosas como desenfrenadas, pero gozan más de abandonarse a las pasiones que de resistirse a ellas o explotarlas. La mujer es quien arrastra al éxtasis al hombre de la actividad y la angustia.

<sup>188</sup> Bataille, G., *La limite de l'utile*, en O.C., vol. VII, p. 207.

<sup>189</sup> “Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquellos a quienes el Hijo se lo quiera dar a conocer” San Mateo 11,26. ¿Y quién más podría reconocer *mi* libertad sino es el Otro que soy Yo mismo? Cuando Jesús

La analogía va más lejos, pues indica el precio que el cristiano reformado debe pagar al “Otro” ideal a cambio de saberse digno. Jesús obtiene plena certeza de su autoridad divina hasta que se encuentra en la cruz y, tras una breve vacilación, da por cumplido el mandato del Padre: “todo está consumado”, “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”. De igual forma, el sujeto no está seguro de su dignidad si no somete la determinación de su voluntad a la misma prueba. Si abandona la máxima de su acción en un contexto extremo en que seguirla lo privaría de cualquier beneficio, o incluso lo conduciría a la muerte, entonces se pone de manifiesto que la libertad que ostenta en situaciones habituales está anclada a circunstancias externas, es una mentira. Para que sea bienvenido en el “reino de los fines” debe adecuar su voluntad a la ley universal de los “otros”, lo cual supone la exclusión de todas las condiciones de la existencia empírica: una crucifixión tan “real” como la de Jesús. En este sentido, el sujeto se debe –deuda, obligación y origen- a sí mismo la libertad al dar la vida con una mano y retomarla con la otra, como un *don de sí a Sí mismo*.<sup>190</sup>

Aunque el libertino presenta un semblante opuesto al del piadoso reformista, detrás del escándalo, la corrupción y el vicio lo vemos postrarse de la misma manera ante el templo interior de la libertad. Me refiero al personaje voluptuoso que florece en la época de la razón ilustrada, coetáneo de su hermano protestante. Al respecto, es preciso distinguir la preferencia por el mal del vicioso moderno de, por un lado, los cultos satánicos en la Edad Media, y por otro lado, la crueldad de los príncipes. La diferencia estriba en que el mal constituye para el primero el objeto de una elección libre y racional, mientras que para el devoto del Maligno es un arrebató y para el príncipe un recurso necesario. Ninguno de los dos últimos podría compartir con el duque de Blangis la opinión de que “un hombre, para ser realmente feliz en este mundo, debía no sólo entregarse a todos los vicios, sino jamás permitirse una virtud, y que no sólo se trataba de hacer siempre el mal, sino que se trataba también de no hacer jamás el bien.”<sup>191</sup>

¿Qué clase de felicidad es la que el licencioso persigue tan concienzudamente en el mal? Podría decirse que el fin absoluto de la existencia, el instante en que deja de estar subordinada y fragmentada por un proyecto y recobra la espontaneidad de la infancia, de los movimientos pasionales. Ahora bien,

---

pedía a los judíos que creyeran en él como en el Dios de sus padres, en realidad les demandaba su integración a un solo Yo: “Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en tí. Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que me has enviado.” San Juan 17,21.

<sup>190</sup> “Es, en el más pleno sentido de las palabras, y en los dos valores del genitivo, el sacrificio *del sujeto*” Nancy, J-L. *Un pensamiento finito*, [trad. J.C. Moreno Romo], Anthropos, Barcelona, 2002, p. 54.

<sup>191</sup> Sade, D.A.F. *Las 120 jornadas de Sodoma*, [trad. J. Jordá], Tusquets, Barcelona, 2006, p.15.

en última instancia dicho fin es la muerte.<sup>192</sup> Cuando el hombre rechaza las obras virtuosas y busca el goce inútil, sin mañana, experimenta al principio un cierto grado de angustia que estimula el deseo y lo lleva a desestimar los riesgos. Pero una vez consumado el crimen se arrepiente y añade nuevas preocupaciones a las anteriores. He aquí un primer tipo de licencioso neurótico con el cual podemos identificar al “hombre del subsuelo” de Dostoyevski, y en cierta medida a Bataille. Tomando distancia, el duque de Blangis los describe como “siempre fluctuantes, siempre indecisos, pasan toda su vida detestando por la mañana lo que han hecho por la noche. Convencidísimos de arrepentirse de los placeres que saborean, se estremecen al permitirselos, de manera que se vuelven a un tiempo tan virtuosos en el crimen como criminales en la virtud.”<sup>193</sup>

En efecto, resulta imposible distinguir si la fruición de esta clase de disoluto radica en el placer o en el sufrimiento, pues el atractivo que sobre ellos ejerce el mal corresponde en gran medida al castigo prometido. A tal grado llega la confusión, que el mismo acto transgresor se emprende con el fin de expiar y repetir el crimen previo:

“sentía un deleite secreto, anormal, ruin, cuando al volver a mi rincón en una de esas noches inmundas de Petersburgo me daba cuenta de que ese día había vuelto a cometer alguna vileza y que de ningún modo cabía deshacer lo hecho; y en mi fuero interno, secretamente, me roía a mí mismo, a dentelladas, me sondeaba, me chupaba, hasta que el amargor que sentía se trocaba al cabo en una especie de dulzor vergonzoso y maldito y, finalmente, en un deleite real y verdadero.”<sup>194</sup>

Ya Cristo había manifestado la predilección del Padre por el pecador que se arrepiente, por la mujer viciosa que se humilla, antes que por el fariseo adinerado y orgulloso de su rectitud moral. Quien pide perdón ama más profundamente a Dios que quien nunca ha pecado ni tiene, por lo tanto, el privilegio de ser perdonado. A diferencia del segundo tipo de libertino, del cual hablaremos en seguida, el neurótico conserva el sentimiento moral de reprobación hacia el vicio. Por eso lo elige. No tendría

---

<sup>192</sup> “A menudo el mismo criminal quiere que la muerte responda al crimen, que le aplique finalmente la sanción sin la cual el crimen sería *posible*, en lugar de ser *lo que es*, lo que el criminal anhela.” Bataille, G., *Sade 1740-1814*, en O.C., vol. XII, p. 296.

<sup>193</sup> Sade, D.A.F. *Op. Cit.*, p.15.

<sup>194</sup> Dostoyevski, F.M. *Apuntes del subsuelo*, [trad. J.L. Morillas], Madrid, 2000, p. 22. Este era también el carácter de Dostoyevski de acuerdo con la interpretación de Freud: “lo principal era el juego en sí y por sí (...) era para él también una vía de autocastigo (...) Podía insultarse, humillarse ante ella, exhortarla a despreciarlo, conmiserarla por haberse casado con él, viejo pecador, y tras ese aligeramiento de la conciencia moral el juego proseguía al día siguiente” Freud, S., *Dostoyevski y el parricidio*, trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, v.21, p.188. Bataille confiesa también haber caído en este juego: “En la cumbre, lo que me atraía –lo que respondía al deseo- era la superación de los límites del ser. Y en la tensión de la voluntad, la decadencia (la mía o la del objeto de un deseo), que era el signo de la superación, era expresamente querida por mí. Era la enormidad del mal, de la decadencia, de la nada, lo que daba su valor a la trascendencia positiva, a los mandamientos de la moral. Yo estaba acostumbrado a ese juego...” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 164.

ningún valor para él si pudiera salir íntegro de todas sus fechorías y atropellos. En este caso, el único propósito del licencioso al desafiar la ley es ofrecer su cuerpo como víctima ejemplar. Bataille lo llamó “complejo icario” -por darle otro nombre al complejo de castración de Freud- y se lo adjudicó a los surrealistas, e incluso a Nietzsche, es decir, a personas con las que se identificó por largo tiempo.<sup>195</sup>

Es fácil notar que el neurótico persigue en el vicio lo mismo que el protestante en la virtud: la libertad. Por ello, al tener el mismo fin, las conductas de uno u otro signo llegan a empalmarse: “tan virtuosos en el crimen como criminales en la virtud”. Cuando el libertino repite la hazaña de Hércules y le roba sus vacas al vecino actúa *por deber*, con una máxima que podría convertirse en ley universal y enunciarse como imperativo categórico: “muere como un perro”.<sup>196</sup> Su motivo no es usufructuar los bienes usurpados sino privarse de toda satisfacción, subir a la cruz. En este sentido el mal constituye la vía regia hacia el deber y la libertad, ya que el camino ancho del bien permite muchas equivocidades, conformidades interesadas e hipocresías. Incluso aparece como la única alternativa para escapar de la cerrada red de determinaciones causales.<sup>197</sup>

El vicioso del segundo tipo descubre la obligación moral que aún limita el desenfreno del primero, y busca entonces someterse a cualquier vileza que le salga al paso, procurando sobre todo referir sus villanías a intereses ruines. Ningún fin responde mejor a este designio de enlodarse hasta las orejas que la ambición pecunaria. Armand, un estafador que figura en el *Diario de un ladrón*, poseía ante los ojos de Genet la más grande soberanía puesto que disfrazaba el desinterés de sus crímenes con motivos mezquinos a fin de privarse de cualquier reconocimiento. Si el hombre del subsuelo buscaba el Bien en el Mal desinteresado, Armand persigue el Mal ilimitado en el Bien interesado. De manera harto paradójica, el libertino de la calaña de Blangis o Armand (Sade y Genet) se esfuerza en hacernos creer la impostura de su accionar prosaico. Debe actuar como si no fuera libre, como si buscara siempre su beneficio inmediato y no sintiera el más mínimo remordimiento por las afectaciones que causa a terceros. Debe llegar al extremo de sostener que se limita a hacer lo justo, el bien, lo que dicta la razón, etc.

---

<sup>195</sup> “los individuos sólo quieren arrancar el fuego del cielo para aniquilarse, comportándose como unas polillas ante unas llamas de acetileno.” Bataille, G., *Le ‘vieille taupe’ et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*, en O.C., vol. II, p. 100.

<sup>196</sup> “Elevándose el yo al imperativo puro, muerto-vivo a través de un abismo sin paredes y sin fondo, este imperativo se formula ‘muere como un perro’ en la parte más extraña del ser.” Bataille, G., *Sacrifices*, en O.C., vol. I, p. 93

<sup>197</sup> “el hombre, quienquiera que sea, siempre y en todas partes, prefiere hacer lo que le da la gana a lo que le aconsejan la razón y el interés; puede incluso que quiera hacer algo contra su propio interés, y a veces es *absolutamente imperativo* que lo haga (...) Lo que el hombre necesita es sola y exclusivamente una *voluntad independiente*, lo cueste lo que le cueste y le lleve a donde le lleve. Pero, claro, si es cuestión de voluntad sólo el demonio sabe...” Dostoievski, F., *Op. Cit.*, p.40

Tarde que temprano el libertino cree en su patraña y aterriza en el libertinaje corriente de nuestros días, al cual le parece sensato acabar con todos los tabús y exigir la promulgación de derechos que protejan el acceso a los placeres antes prohibidos. De este modo recibe su acta de defunción la posibilidad de hacer el Mal, el gasto improductivo, la gloria. El mundo se reduce a combinaciones de intereses, fuerzas y vectores: “al dejar de ser el erotismo un pecado, y no poder a partir de entonces encontrarse ‘en la certeza de hacer el mal’, en el límite su posibilidad desaparece. En un mundo enteramente profano sólo quedaría la mecánica animal.”<sup>198</sup> A la misma conclusión arriba el protestante, quien lleva su renuncia ascética al grado de despremiar también el tesoro interior que cultivaba con su mezquindad exterior.<sup>199</sup> Se entrega así por completo al mundo de las obras, que en lugar de ser un medio para la salvación se convierte en el fin último de la existencia. La libertad se sacrifica a sí misma, se pierde para retomarse un paso más allá, en las fuerzas impersonales de la economía.

En el fin de la historia el hombre cede la soberanía al ser total (Dios, Imperio), al orden racional naturalizado. El dominio sobre la naturaleza y la libertad habrían sido meros instrumentos dados en préstamo al individuo para que éste cavara su tumba y escribiera su epitafio -uno, por cierto, ilegible para los homínidos que ya no poseen siquiera la pizca de libertad que condujo a los últimos hombres a renunciar a ella.<sup>200</sup> El empleo del excedente en el incremento de las fuerzas productivas ya no es el resultado de una elección personal o social.<sup>201</sup> Cada quien actúa, ahorra o gasta, en respuesta a los requerimientos del Imperio: “estamos totalmente atosigados en aras de la alegría de vivir. Sentirla es nuestra maldita obligación. El arte, el tráfico, el lujo... todo nos obliga.”<sup>202</sup>

Pero la autorreferencia de la producción no funda un sistema en equilibrio, uno que respete por fin el perímetro de la biosfera al reducir todo exceso respecto al consumo necesario. De igual forma, la autorreflexión del Entendimiento no conduce a la identificación de un fundamento sustancial

---

<sup>198</sup> Bataille, G., *L'Érotisme*, en O.C. vol. X, p. 128.

<sup>199</sup> “Aquel que vive sin discusión bajo el peso de la ley y aquel para quien la ley no es nada están en perfecto entendimiento: no es difícil verificar cada día ese contrato que liga a la nulidad represiva con la ideología libertaria.” Sollers, Ph., *Op. Cit.* p. 113.

<sup>200</sup> “Suponiendo que el hombre continúe errando y disolviéndose en interminable desacuerdo consigo mismo...; pero suponiendo que, encontrando el acuerdo, desaparezca en tanto que hombre (el hombre *es* la ausencia de acuerdo consigo mismo...), la supervivencia de la cosa escrita es la momia.” Bataille, G., *Le coupable*, en O.C., vol. V, p.351.

<sup>201</sup> “Lo que antiguamente era el objetivo de un hombre, de un emprendedor en particular, se ha convertido en el objetivo de un sistema impersonal.” Bataille, G., *La limite de l'util*, en O.C., vol. VII, p.217.

<sup>202</sup> Benjamin, W. *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, en *Obras. Libro II/ vol. 1*, [trad. J. Navarro Pérez], ed. Abada Editores, Madrid, 2007, p.19.

del sujeto, un ser “en sí” que el ser “para sí” se pre-sub-pone en el comienzo. Por el contrario, el fin de semejante movimiento anafórico es, en el ámbito de la economía, un crecimiento desmesurado que conlleva una destrucción igualmente excesiva; y en el ámbito de la razón, la pregunta por la existencia misma del saber que invierte la operación intelectual –va de lo conocido a lo desconocido, en lugar de ir de lo desconocido a lo conocido- y despeja una incógnita irreductible (la Noche del no-saber).<sup>203</sup>

## 2. Religión subversiva.

En el apartado anterior referí el juego de la transgresión/prohibición como el rasgo esencial de las religiones primitivas. Por ese motivo las emparenté con los espectáculos que efectúan los señores para granjearse la admiración y el temor de la población. Aunque Bataille argumenta que en los cultos antiguos el gasto no estaba subordinado a la adquisición de rango en una jerarquía social, sino que se realizaba periódicamente en una fiesta donde el pueblo entero participaba;<sup>204</sup> desde mi punto de vista, el despilfarro tiene la misma función en ambos casos, a saber, la suspensión y refundación de la distinción social. Dos razones me conducen a dicho parecer. En primer lugar, la alternancia cíclica entre un tiempo profano y uno sagrado sólo puede fijarse si la suspensión de las normas es el resultado de una operación voluntaria: el sacrificio. En segundo lugar, la necesidad de destruir un determinado objeto para desatar las pasiones de la fiesta supone que el pueblo, durante el tiempo profano, se pulveriza en multitud de funciones serviles y enajena su soberanía al objeto que luego debe sacrificar para recuperarla.

---

<sup>203</sup> “El capitalismo muere –o morirá- (según Marx) a consecuencia de las concentraciones. Igualmente la trascendencia se ha hecho mortal al condensar la idea de Dios.” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 163. La concentración o condensación de un ser sólo se hace mortal cuando el único objeto que aún –y siempre- le falta asimilar es el propio ser. Como dice Calasso, “El ‘agujero’ es la autorreflexión. Entre todos los objetos existe siempre uno que representa la representación de los objetos. Y ese objeto concreto basta para comprometer cualquier orden de los que le han precedido.” Calasso, R., *Op. Cit.*, p.235-236.

<sup>204</sup> “El gasto se produjo en su origen en forma de fiesta. La fiesta es en principio gasto de todo sin freno, que ponía de manifiesto de la manera más completa la unidad de todos los hombres y haciendo efectiva su comunión. En este sentido, la fiesta tuvo una forma más significativa que cualquier otra: la condena a muerte del rey cuya existencia aparte se había convertido en un obstáculo para la comunicación de los hombres entre sí.” (Bataille, G., *La limite de l’utile*, en O.C., vol. VII, p.558). En otros textos encontramos ideas parecidas: “La única revuelta verdadera comienza en el momento en que la persona del rey está en juego, en que el hombre de la multitud decide no alienar más a favor de otro, sea quien sea, la parte de soberanía que le corresponde.” (Bataille, G. *La souveraineté*, en O.C., vol. VIII, p. 296); “La soberanía es rebelión, no es el ejercicio del poder” (Bataille, G., *Méthode de méditation*, en O.C., vol. V, p.221). Sin embargo, yo sostengo que la auténtica revuelta no tiene retorno al orden autoritario, no subvierte la estructura social para depositar a continuación la soberanía en un nuevo objeto, como ocurre tras la fiesta. A la subversión que interrumpe la temporalidad cíclica-antigua o lineal-moderna, pues no sirve para fundar ni conservar la ley, le llamo revolución, apoyándome en ideas del propio Bataille y de Benjamin.

Tal objeto puede ser el animal que el pueblo venera como su antepasado y cuya ingesta está únicamente permitida en el contexto del sacrificio festivo. Asimismo puede tratarse de un hombre sagrado, un individuo exento de las obligaciones y derechos de la colectividad. Es, en ambos casos, el receptáculo de todas las fuerzas naturales que atentan contra la organización del trabajo, ya sean meteoros, terremotos, erupciones, etc. o bien las mociones violentas que proviene del propio hombre, como la muerte y el erotismo. Su única tarea consiste en retener dichos impulsos dentro de su cuerpo, mantenerse alejado de la sociedad y eventualmente darles salida, lo cual implica romper el “frasco”: inmolar al infeliz. La vida social requiere, por un lado, la contención de la violencia que la erección de un rey permite al constreñir la vida de los demás a la realización de una labor subordinada, y por otro lado, el desencadenamiento de las pasiones y la comunicación intensa entre los integrantes del pueblo reunidos en torno al sacrificio del rey.<sup>205</sup> Pero su muerte no sólo comunica entre sí a los aldeanos con la liberación de impulsos generosos, desligados de la preocupación ordinaria de conservar la propia vida y acrecentar los bienes. De igual forma el príncipe, recluido usualmente en la función de cabeza garante del orden productivo, encuentra por un instante la mayor libertad, la más intensa comunicación con el poblado universo, pues a diferencia de la multitud que sobrevive, para él no hay retorno al trajín mundano, no conoce restricciones al gasto, que culmina con el don de sí a la colectividad.

Al terminar la subversión festiva el pueblo debe retornar a sus actividades: poner en pie lo que había vuelto de cabeza. Cesa la embriaguez y la conciencia angustiada emprende el recuento de los daños, de las pérdidas y platos rotos, entre los cuales ninguno se echa tanto en falta como el del “frasco” real. Para reiniciar “los trabajos y los días” se necesita primero designar entre los más fuertes y despilfarradores un nuevo receptáculo que cargue con los excesos de la fiesta, sobre todo con el peor crimen, el de la inmolación del antiguo caudillo. El nuevo soberano recibe el don de su predecesor como una culpa que sólo podrá expiar al dar su propia vida, cuando se cumpla otro ciclo. De este modo se establece una correspondencia tal entre el rey ejecutado y el criminal regicida, que sólo un cierto aplazamiento impide su desastrosa identificación. En cuanto nace, el nuevo soberano tiene ya sus días contados. El acto con que desafió al orden lo ata al destino. Por esta razón el desenfreno de las

---

<sup>205</sup> No sin consecuencias, en nuestros días se ha olvidado la importancia de la muerte y la violencia en la constitución del vínculo social: “lo que aparece actualmente en la mente si se habla de existencia colectiva es lo más pobre que pueda imaginarse y no cabe representación más desconcertante que aquella que ofrece la muerte como objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no el sustento o la producción de los medios de producción (...) Ya nadie piensa que la realidad de una vida común –lo que equivale a decir de la existencia humana- dependa de la comunidad de los terrores nocturnos y de esta especie de crispación extática que desprende la muerte.” Bataille, G., *Chronique nietzschéenne*, en O.C., vol. I, p.486.



fiestas y orgías en honor a Dionisos –el dios que muere y renace sin cesar- tiene su contraparte en la angustia de la tragedia.<sup>206</sup>

La soberanía de los reyes primitivos tiene un carácter trágico: morir es su único derecho.<sup>207</sup> Un auténtico Señor –no el Amo de esclavos- sabe que sus privilegios y conquistas, por más grandes que sean, nunca bastarán para alejarlo de la catástrofe. Abraza la imagen del fracaso postrero con la misma pasión que las ocasiones favorables que le depara la Fortuna. Si pretendiera poner a resguardo todos sus recursos, empezando por la propia vida, sus triunfos y hazañas carecerían del brillo fascinante de la dicha inmerecida. El espectáculo de su muerte, que puede adivinar tras haber presenciado la de su antecesor, redime su existencia de la estrechez individual, de la historia profana de hechos y obras, y la inscribe en la recreación infinita de la leyenda, en la historia de lo que nunca sucedió. Con la gloriosa llamarada que corona su carrera adquiere una especie de inmortalidad póstuma, que sólo le pertenece en tanto la desconoce. Así es como Nanahuatzin –el Dionisos mesoamericano- abandona su cuerpo enfermizo y se convierte en sol al precipitarse al fuego, esto es, al consumir la obra de su aniquilación.

No obstante, la angustia y la avaricia pueden dominar el ánimo del rey al grado de cambiar la verdadera soberanía, la trágica, por un simulacro cómico y servil. Bajo este influjo abandona la impotencia y forma una organización de hombres armados escindidos del pueblo, cuyo trabajo consiste en desviar la violencia soberana hacia el exterior.<sup>208</sup> Así puede hacer prisioneros a sus adversarios y posibles victimarios. A uno de ellos le cede su lugar por unos días, lo colma de placeres y cumple sus caprichos, pero al inicio del carnaval lo sacrifica en un espectáculo que el “verdadero” rey ordena y contempla. De esta forma pretende eliminar la contradicción entre el criminal regicida y el rey ejecutado, entre el sucesor y el antecesor, como si pudiera reunir en su persona ambas figuras o ser el

---

<sup>206</sup> “No podemos extrañarnos si, de alguna manera, el origen de la tragedia parece estar ligado a este culto violento. Esencialmente, el culto de Dionisos fue trágico y, al mismo tiempo, erótico y estuvo sumido en una delirante promiscuidad, pero sabemos que, en la medida en que el culto de Dionisos fue erótico, fue también trágico...” Bataille, G., *Les larmer d'Éros*, en O.C. vol. X, p.606.

<sup>207</sup> “La soberanía es a este precio, ella no puede darse otro derecho que el de morir: no puede actuar ni reivindicar los derechos que solamente tiene la acción, la acción que nunca es auténticamente soberana, teniendo el sentido servil inherente a la búsqueda de resultados, la acción, siempre subordinada.” (Bataille, G., *La Littérature et le mal*, en O.C., vol. IX, p. 282). En este sentido, la soberanía es impotente: “Nada es soberano más que a una condición: no tener la eficacia del poder, que es acción, primado del futuro sobre el momento presente, primado de la tierra prometida. Seguramente, no luchar por destruir un adversario cruel es lo más duro, es ofrecerse a la muerte.” (*Ibid.* p. 278) Es el caso del Dalai Lama: “recibió escrupulosamente la carga de un poder que no podía ser ejercido, que por esencia estaba abierto al exterior, cuando del exterior no podía esperar más que la muerte.” Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p.101.

<sup>208</sup> “el poder es lo que escapa a la tragedia exigida por el movimiento de conjunto que anima a la comunidad humana –pero lo que escapa a la tragedia canalizando precisamente en beneficio propio las fuerzas que lo exigen.” Bataille, G., *19 février [1938]*, en O.C., vol. II, p. 342.

agente consciente de su propia pérdida: “habrá sido conciencia de desaparecer y no conciencia que desaparece, habrá anexado completamente a su conciencia la desaparición de ésta, será entonces totalidad realizada, la realización del todo absoluto.”<sup>209</sup> Desde que el soberano sobrevive al ejercicio de su único derecho, se puede adjudicar cuantas prerrogativas le dicte su ambición. Cada vez se aleja más del colectivo y pone en evidencia su carácter servil. De igual forma, la fiesta deja de ser para la multitud el momento en que recupera la soberanía y se convierte en el espectáculo donde reitera su alienación.

Sobre la historia y el desenlace del poder soberano ya abundé bastante en los apartados anteriores. Sabemos que la crucifixión de Jesús brindó el modelo económico para la total apropiación del gasto que caracteriza al Imperio. El retorno del don de sí al “Sí mismo”, representado en la dialéctica del Padre y el Hijo, es la dinámica que sujeta la vida singular a la conciencia del yo, y los “yoes” al superyó universal (Dios o Imperio). En un mundo completamente profano, donde toda posibilidad de desencadenamiento se encuentra encadenada, la nostalgia por la comunión perdida se vuelve tan aguda como irrisoria. El sujeto busca por cualquier medio romper el “frasco” que contiene la violencia soberana, pero sólo consigue introducirlo en un nuevo envase. Siempre se ve a sí mismo o al otro como objetos separados, vinculados únicamente por intereses mezquinos. No obstante, el presentimiento de “algo más” fuera de esta sucesión de muñecas rusas, poco a poco lo lleva a contemplar la realidad como una farsa gigantesca.<sup>210</sup> El sentido que las operaciones de la razón habían propagado por todas las esquinas y agujeros del cosmos, de pronto se quiebra bajo el efecto sísmico de una risa incontenible, cuyo epicentro se encuentra en el propio sujeto. Ninguna cosa le parece tan falsa, tan impropia, como él mismo, que se pierde en una serie interminable de espejismos al querer alcanzarse.

Si bien la risa hace estallar la clausura de la razón productiva y abre de nuevo la comunicación entre las personas, no por ello reinstaura los antiguos sacrificios y las fiestas subversivas, pues la violencia sagrada que desencadena ya no admite ser encapsulada en un objeto, puesta al margen de la

---

<sup>209</sup> Blanchot, M., *El espacio literario...*, p. 90. La tragedia canalizada por el poder se torna en comedia: “En el sacrificio, aquel que lo ejecuta se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir, e incluso de alguna manera por su propia voluntad conmocionada con el arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia!” Bataille, G., *Hegel, l’homme et le sacrifice*, en O.C., vol. XII, p. 336.

<sup>210</sup> “Puedo burlarme de mí mismo y de todos los demás: ¡todo lo real carece de valor, todo valor es irreal! De allí esta facilidad y esta fatalidad del deslizamiento, donde ignoro si miento o si estoy loco. La necesidad de la noche procede de esta situación desgraciada.” Bataille, G., *L’impossible*, en O.C., vol. III, p. 222.

sociedad ni liberada a conveniencia.<sup>211</sup> En suma, el sujeto se muestra impotente para conferir un uso o sentido a la risa, ya que la pérdida de sentido atañe en primer lugar al propio sujeto-que-da-sentido-a-las-cosas. Dicha destrucción acontece en el fin de la historia, cuando el sujeto se define a sí mismo como soberano –la cosa del orden de las cosas- y descubre la ausencia de finalidad del objeto último – él mismo-, arrastrando al conjunto subordinado al vacío insensato. Asimismo la aniquilación de cualquier útil puede liberar en nosotros unas potentes carcajadas telúricas, siempre y cuando la razón posea la lucidez y el rigor suficientes para reírse también de sí misma, de todo intento de apropiación seria de la risa.<sup>212</sup> De este modo, el único gasto que escapa de los circuitos digestivos del Imperio implica también la destrucción de todos los valores, del ser total: el sacrificio de Dios.<sup>213</sup>

Como lo adelanté al inicio del apartado anterior, la súplica, el grito o la queja que en la agonía lanza Jesús a un cielo vacío –según se lee en el evangelio de Mateo–, nos permite vislumbrar los caracteres fundamentales de una destrucción catastrófica, revolucionaria. De acuerdo con la interpretación imperial del cristianismo, el Mesías habría venido al mundo a cumplir el papel de rey de carnaval. La pasión parece una comedia donde Dios simula con la mano izquierda dar la vida por amor a los hombres, y con la derecha sacrifica la vida de los hombres por amor a sí mismo. Pero el Jesús trágico que exclama “¿por qué me has abandonado?” y sólo recibe el silencio por respuesta, parece al mismo tiempo más divino y más humano que el Dios anciano y su hijo resucitado, los dos personajes que al caer el telón salen tomados del brazo a recibir los aplausos del público celestial.

O quizá, el grito desesperado proviene de un dios tan envilecido por la comedia que finalmente es confundido con un simple bufón, hecho prisionero, vestido de rey y sacrificado a... ¡Detengan la representación! ¡Un terrible error ha ocurrido! ¡El gran mago, que por todo el reino curó leprosos, inválidos, ciegos e incluso levantó muertos, ahora está preso en su propia trampa, gime desesperado,

---

<sup>211</sup> “el sacrificio iluminará el acabamiento como alumbró la aurora de la historia. El sacrificio no puede ser para nosotros lo que fue al comienzo de los ‘tiempos’. Hacemos la experiencia del apaciguamiento imposible.” Bataille, G., *Le coupable*, en O.C., vol. V, pp. 289-290.

<sup>212</sup> “Cuando la necesidad de comunicar perdiéndose se reduce a la de poseer más, ha llegado el momento de comprender que nada sublime puede haber en el hombre sin que sea necesario a la vez reírse de ello (...) Nuestras risas facilitan continuamente en nuestra vida las comunicaciones; incluso cuando el ansia de comunicaciones sublimes corre el riesgo de aislarnos en el absurdo.” Bataille, G., *La limite de l’utile*, en O.C., vol. VII, p. 272.

<sup>213</sup> “Pero el supremo abuso exige un último sacrificio: la razón, la inteligibilidad, el suelo mismo sobre el que se asienta deben ser rechazados por el hombre, Dios debe morir en él, es el fondo del espanto, el punto extremo en que sucumbe.” Bataille, G., *L’expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 155.

pide auxilio!<sup>214</sup> ¿Pero a quién? Si él mismo no es capaz de salir del aprieto, de seguro nadie tendrá la fuerza suficiente para ayudarlo. Además, si después de algunos apuros consigue zafarse, la idea de intervenir habría sido blasfema. Nadie se mueve de su asiento. El público expectante espera el milagro, la manifestación de Dios en toda su gloria. El ladrón impío es el único que se atreve a pronunciar la sospecha de la multitud: “si en verdad eres Dios, sálvate a ti mismo”. De pronto, *nada* sucede, el desastre se consuma. Jesús expira y el estupor se apodera de los concurrentes -a excepción del ladrón incrédulo, quien atraviesa el suplicio entre estertores de dolor y risa.

Demasiado tarde los hombres se percataron que en la cruz dejaron morir al mismísimo Dios. Por mucho tiempo –unos diecinueve siglos- los cristianos se esforzaron en convertir la más cruel y espeluznante tragedia en una aburrida comedia edificante. Disimularon la magnitud del crimen y trataron de remediarlo con un sentimiento de culpa que los acosa hasta la víspera, cuando Dios los recibe en la inmensidad de su ausencia.<sup>215</sup> Es obvio, desde que Cristo el salvador murió abandonado en la cruz, ninguna persona puede esperar que ocurra algo diferente en el fin de sus días. El sacrificio de Dios abre un abismo donde verdugo y víctima se pierden por igual.

Nos podemos reír del nazareno, el comediante o mago ilusionista que llevó el juego de manos, los simulacros y sustituciones, hasta el extremo de querer representarse a sí mismo moribundo y en un terrible parpadeo se sorprendió atrapado en sus ficciones, incapaz de reconocerse fuera de peligro en tanto Hijo del Padre. Nos podemos reír de Dios, insisto, pero la cómica indistinción entre el rey verdadero y el vicario, entre el verdugo y la víctima, también hace presa en nosotros, quienes escuchamos en el *lamma sabachtani* no sólo la muerte de nuestro Señor, sino también la propia.<sup>216</sup> Y no obstante reímos -tal como quiero creer que el siniestro ladrón hizo- de Dios y de nosotros mismos, sin poder determinar quién ríe de quién. Lo irremediable nos confunde bajo el mismo cielo vacío: “La

---

<sup>214</sup> “El Dios que desgarrar la noche del universo con un grito (el ‘Eloï! Lamma sabachtani?’ de Jesús), ¿no es una cumbre de malicia? Dios mismo grita, dirigiéndose a Dios: ‘¿Por qué me has abandonado?’ Es decir: ¿Por qué me he abandonado yo a mí mismo?’ O más precisamente: ‘¿Qué sucede?, ¿me habré descuidado hasta el extremo de haberme puesto a mí mismo en juego?’” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 151.

<sup>215</sup> “La ignorancia del hombre que no ha visto a Dios *en su gloria* es profunda, pero más profunda si Dios no le revela que NO EXISTE.” Bataille, G., *L’absence de Dieu*, en O.C., vol. XI, p. 229.

<sup>216</sup> “En la risa incontenible, la desaparición de la angustia no se produce de acuerdo con un balance de cuentas entre la pérdida y el beneficio. Es posible, con ayuda del impulso, ir relativamente lejos en el sentido de la pérdida. En el origen de una convulsión que conduce a una especie de pérdida, la intervención de un beneficio -la conciencia de superioridad- es necesaria, pero cuando la convulsión alcanza una intensidad enloquecedora, esta conciencia ya no puede jugar ese papel. Sin duda los personajes amenazados de muerte continúan siendo ‘poco serios’ -sin lo cual la risa se quedaría paralizada arrastrada por el vértigo y la angustia- pero quien se ríe ha dejado de sentirse más serio que aquellos de los que se ríe. Y en este sentido es en el que es arrastrado por el ‘más allá desmesurado’ que contemplaba al principio desde arriba.” Bataille, G., *La limite de l’utile*, en O.C., vol. VII, p. 278.

ejecución de Dios es un sacrificio que, haciéndome temblar, me deja empero reírme, pues en él no sucumbo yo menos que la víctima (cuando el sacrificio del hombre salvaba). En efecto, lo que sucumbe con Dios, conmigo, es la mala conciencia que tenían los oficiantes de hurtarse del sacrificio.”<sup>217</sup>

En el extremo de la comedia del poder, donde el juego de máscaras se torna ilimitado y borra al sujeto detrás de los caracteres, la risa converge con el silencio de una tragedia también llevada hasta sus últimas consecuencias, en la que el destino no se hace esperar, ni mucho menos engañar con astucias o sustituciones (“el sacrificio, la gloria, el gasto permanecían simulados en tanto que no llegasen hasta la obra de muerte, y la no simulación fuera en consecuencia lo imposible mismo”<sup>218</sup>). El héroe criminal, enemigo del soberano y disfrazado como él, de un tajo corta dos cabezas, la del antecesor y la del sucesor, la del rey y la propia.<sup>219</sup> De este modo interrumpe la transmisión sanguinaria de la soberanía real e impide que la existencia trágica se recluya en un ridículo y cobarde aislamiento. La tragedia llega a su fin en el primer acto, acaba antes de empezar: en el piso yacen los cuerpos inertes del vencedor y el vencido, del verdugo y la víctima, ambos fulminados por un silencio inviolable, inaprehensible, que ya nadie puede interpretar o callar.<sup>220</sup> En este sentido, el *lamma sabachtani* abre un silencio mayor al de la voz ahogada del muerto que el sobreviviente articula y desarrolla en una trama culpable, grávida de secretos y tergiversaciones, hasta que el destino lo alcanza y le hace confesar en el suplicio la verdad oculta, cuando repite el aterrador grito de la víctima al oído del nuevo verdugo/espectador.

Pero el drama que finaliza antes de comenzar nunca empieza, o mejor dicho, inicia con la imposibilidad de acabar. De igual manera, el sacrificio en que el pastor ocupa simultáneamente el lugar del cordero es el acto que anula todas sus posibilidades de realización: “la soberanía verdadera es un darse la muerte, una ‘ejecución’ tan concienzuda de sí misma que no puede, en ningún instante,

---

<sup>217</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 178.

<sup>218</sup> Nancy, J-L., *La comunidad desobrada...*, p.39.

<sup>219</sup> Blanchot describe “la imposibilidad de la muerte en su posibilidad más desnuda” como “el cuchillo para rebanar la garganta de la víctima que rebanaba con el mismo movimiento la cabeza del 'verdugo” Blanchot, M., *La comunidad inconfesable...*, p.43.

<sup>220</sup> “el sacrificio nos destina a la trampa de la muerte. Pues la destrucción efectuada en el objeto no tiene otro sentido que la amenaza que constituye para el sujeto. Si el sujeto no es verdaderamente destruido, todo sigue aún en la ambigüedad. Si es destruido, la ambigüedad se resuelve, pero en el vacío donde todo se suprime.” Bataille, G., *L'art, exercice de cruauté*, en O.C., vol. XI, p.485.

plantearse la cuestión de esa ejecución.”<sup>221</sup> Así pues, la queja de Jesús es inaudita -“Estaba solo, era el gemido que nadie oyó y que jamás nadie escuchará”-<sup>222</sup> no porque albergue un sentido secreto, sino porque confiesa el imposible crimen de ser solo, de darse la vida a sí mismo, o bien, de dar un sentido a su muerte: confiesa lo inconfesable.<sup>223</sup> Si el Dios servil es el ser que conoce la razón por la que todo es, y así garantiza al yo un sentido frente al desastre final, entonces el *lamma sabachtani* anuncia la trágica muerte de Dios, su caída en la común impotencia humana de responder por la existencia: “Siempre algún *lamma sabachtani* acaba la historia, y grita nuestra impotencia para callarnos: debo dar un sentido a lo que no lo tiene; ¡el ser, finalmente, se nos da como imposible!”<sup>224</sup> Nosotros, a través de semejante testamento, no podemos ver, oír o conocer nada más que la imposibilidad última de ver, oír... “Dios como el carnero que sustituyó a Isaac. Ya no se trata del sacrificio. Más allá está el sacrificio desnudo, sin carnero, sin Isaac. El sacrificio es la locura, la renuncia a todo saber, la caída en el vacío y nada, ni en la caída ni en el vacío, se revela, pues la revelación del vacío no es más que un medio de caer más dentro aún en la ausencia.”<sup>225</sup>

De acuerdo con dicha re-velación, “sabemos” que Dios es el Acéfalo retratado por André Masson como un hombre erguido pero decapitado, sosteniendo con la mano derecha el arma del sacrificio y con la izquierda su corazón palpitante. Es el chino regicida condenado al suplicio del despedazamiento, la prostituta que abre su vestido y muestra la carne llagada por el desenfreno, la madre enseñando al hijo el completo abandono a las pasiones e inculcándole un amor incondicional basado en la absoluta falta de respeto. En otras palabras, Dios es todo lo que impide al individuo llegar a ser todo, lo que cuestiona sus límites y lo expone a una exterioridad irreductible.<sup>226</sup> Divinas son las palabras que enmudecen, las imágenes que ciegan, los placeres que despojan, las razones que desquician:

---

<sup>221</sup> Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p. 119.

<sup>222</sup> Bataille, G., *L'impossible*, en O.C., vol. III, p. 154.

<sup>223</sup> El silencio mayor del *lamma sabachtani* va más allá del sentido o la ausencia de sentido, pues se des/dice en un deslizamiento infinito entre ambos opuestos: “Si la palabra *silencio* es, ‘entre todas las palabras’, la ‘más perversa o la más poética’, es porque, cuando finge que calla el sentido, *dice* el sin-sentido, se desliza y se borra ella misma, no se mantiene, se *calla* ella misma, no como silencio sino como habla. Este deslizamiento traiciona a la vez el discurso y el no-discurso.” Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva” en *La escritura y la diferencia*, [trad. P. Peñalver], Anthropos, Barcelona, 1989, p.360.

<sup>224</sup> Bataille, G., *Méthode de méditation*, en O.C., vol. V, p. 199.

<sup>225</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 66.

<sup>226</sup> En este sentido Dios es catástrofe: “Este objeto, caos de luz y sombras, es *catástrofe* (...) Al percibirlo, mi pensamiento se hunde en la aniquilación como en una caída en la que se lanza un grito.” *Ibid.* p.88.

“No puedo imaginar ni siquiera por un momento a un hombre que viva alejado de Dios. Y es que el hombre atento no ve ni mesa ni ventana, ve a Dios. Pero Dios no lo deja ni un instante tranquilo. EL carece de límites, destruye los del hombre que LO VE. Y no descansa hasta que el hombre se LE asemeja. Es esta la razón por la que EL, EL MISMO, insulta al HOMBRE y le enseña a que, a su vez, lo insulte. Es esta la razón por la que EL ríe en el HOMBRE con una risa que destruye. Y esa risa, que se apodera totalmente del HOMBRE, LE elimina toda capacidad de comprensión: se intensifica cuando, desde la altura de las nubes que el viento dispersa, EL comprende lo que yo soy; se intensifica si, atrapado en medio de la calle por un deseo, yo ME VEO, veo el cielo que el viento vacía.”<sup>227</sup>

Durante muchos siglos la humanidad dio la espalda a la tarea infinita de conocer a Dios en toda su potencia.<sup>228</sup> Encerrado en los límites de la sustancia o del sujeto, con el ser y el saber como único horizonte, el problema se enterró bajo el peso de respuestas lapidarias, en apariencia incommovibles. Dios languidecía atrapado en las cúpulas de las iglesias, o resumido en sumas teológicas. La evidencia quedó capturada en el discurso, un discurso que a su vez sólo repetía la evidencia. Por este motivo la autoridad de la pregunta no podía ser recobrada a partir de argumentos. Fue necesario que un hombre – quien firmaba sus últimas cartas desde el auspicio como el Crucificado, Dionisos o el Anticristo - sacrificara la cordura para que la inaudita súplica de Jesús volviera a ser escuchada, haciendo añicos esta vez las esferas del cielo trascendental.

Cuando Nietzsche pone en cuestión el presupuesto de la verdad o el valor del Bien, no parte de otro fundamento ni arriba a otra conclusión que la risa. ¿Y cuál es el valor de la risa? Poder decir “nosotros”, comunicar, sustraer la evidencia tanto del discurso subjetivo como de la presencia sustancial: “la verdad no está donde los hombres se consideran aisladamente: comienza con las conversaciones, las risas compartidas, la amistad, el erotismo, y *no tiene lugar más que pasando de uno a otro.*”<sup>229</sup> Debemos desconfiar de toda verdad que no *nos* haya hecho reír al menos una vez, escribe el Anticristo, y en efecto, el sinsentido de semejante proposición nos hace reír. Tomarla en serio es imposible. De este modo conferimos al “nosotros” del enunciado un valor más auténtico que el del plural mayestático, un significado que excede y devasta lo dicho por cualquier hombre. Al

---

<sup>227</sup> Bataille, G., *L'Abbé C*, en O.C., vol. III, p. 345.

<sup>228</sup> “Dios no es nada si no es superación de Dios en todos los sentidos; en el sentido del ser vulgar, en el del horror y en el de la impureza; en definitiva, en el sentido de nada...” Bataille, G., *Madame Edwarda*, en O.C., vol. III, p. 12.

<sup>229</sup> Bataille, G., *Le coupable*, en O.C., vol. V, p. 282. “Y aquí vuelvo a tocar mi problema, nuestro problema, amigos míos *desconocidos* (pues todavía no sé de amigo alguno): ¿qué sentido tendría todo *nuestro ser*, si no fuese el de que en nosotros esa voluntad de verdad ha cobrado consciencia de sí misma como problema?” Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, [J. Mardomingo Sierra], Edaf, Madrid, 2006, p.246.

respecto, debemos desconfiar también de toda comunidad cuya idea no sea comunicada por la risa, sino determinada por el discurso, la sangre, la raza, el territorio, etc.<sup>230</sup>

Según hemos visto en los ejemplos de Jesús y Nietzsche, el sacrificio de la razón no puede ser obra del sujeto ni tenerlo por destinatario. Su origen está fuera, en el individuo que llega al extremo del pensamiento, la pasión y el ser, de tal forma que solamente otro –como dice Machado en “La Saeta”– puede tomar la escalera, subir a la cruz y desenclavar al desquiciado moribundo: responder la pregunta, ver la desnudez, notar la ausencia. Sin embargo, quien permanece en pie y recibe este don divino, de inmediato se percata de su impotencia para retenerlo, es arrastrado por el vértigo y pierde su ilusoria firmeza: “Aquel que mira morir está en la mirada que abre ante la muerte: cuando lo es, es en la medida en que ya no es él, cuando ya es ‘nosotros’, cuando la muerte lo disuelve.”<sup>231</sup> La imposibilidad de apresar el don es un *a priori* del acto de donación. Para escuchar y responder la súplica es preciso experimentar al mismo tiempo la incapacidad de comprender y hablar, encontrarse también en el extremo del ser, a la misma altura, como el ladrón (o Nietzsche o Bataille) respecto de Jesús: “El más allá de mi ser es en primer término la nada. Es mi ausencia lo que presiento en el desgarramiento, en el sentimiento penoso de una carencia. La presencia del otro se revela a través de ese sentimiento. Pero no logra revelarse plenamente más que si *el otro*, por su lado, se inclina sobre el pretil de su nada o si cae en ella (si muere). La comunicación no tiene lugar más que *entre dos seres puestos en juego*”<sup>232</sup>

Hemos visto cómo el don de sí a otro, que en las religiones primitivas se efectúa con la inmolación festiva del rey, se convierte en el don de sí a Sí mismo en la comedia del poder soberano. Ahora, en la última torsión, el imposible y ridículo sacrificio de Dios constituye un don de *nada a nadie*, o mejor dicho, el don de la impotencia de donar, de obrar y adquirir la pérdida absoluta. He aquí la abismal e imperceptible distancia entre la religión imperial y una que exige la revuelta infinita, el imperio de la tragedia. Mientras el gasto improductivo es anulado en la primera por su reducción al

---

<sup>230</sup> “La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad*, es el miedo que hace zozobrar cualquier intento de comunidad universal (...) Pero la existencia universal es ilimitada y, en consecuencia, sin reposo: no encierra a la vida dentro de sí misma sino que la abre y la expelle a la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo parecido a una herida que sangra, creando y destruyendo incesantemente unos seres particulares finitos: en ese sentido la auténtica universalidad es muerte de Dios.” Bataille, G. *Propositions*, en O.C. vol. I, p.473.

<sup>231</sup> Bataille, G., *Ce monde où nous mourons*, en O.C., vol. XII, p. 460.

<sup>232</sup> Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, p.44-45. Por ejemplo, la comunicación de la experiencia entre Bataille y Blanchot “¿debería de inmediato parecerme vacía la experiencia interior, imposible a partir de ahora al carecer de razón de ser? (...) La experiencia misma me había hecho jirones, y esos jirones acaban de ser desgarrados por la impotencia para responder. Recibí la respuesta de otro: la respuesta exige una solidez que en ese momento yo había perdido.” Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 19.



dominio del hacer, de la industria; en la segunda se suprime en cuanto obra, se libera del encadenamiento al ahorro y abre una comunidad en la que sólo se intercambian dones extáticos, inasibles.<sup>233</sup>

A esta última religión podríamos llamarla mística consciente o atea,<sup>234</sup> pues se sirve de la razón para impugnar todo medio de apropiación cognitiva o práctica de lo insensato,<sup>235</sup> pero a diferencia de la mística cristiana, no fija la morada de Dios en el silencio. De hecho no busca a un Dios residente, sino abandonarse al movimiento oceánico donde el ser se desconoce y aniquila.<sup>236</sup> En relación con tal fin, la mística consciente –o experiencia interior, meditación, operación soberana o cómica, drama, suplicio, *pal*, etc.- sólo recurre a las operaciones de la razón para cortar los amarres con que ésta ató la existencia al suelo firme de lo útil y conocido. Así pues, se distingue por un lado del entusiasmo romántico que desdeña las fatigas del discurso lógico y no obstante pretende apresar lo inmediato de un chapuzón, gracias al delirio poético, la embriaguez o el sueño; y por otro lado, del rigor racionalista que reduce el universo a las mediaciones del conocimiento objetivo, hasta que la sed del desierto lo vence y se entrega candoroso al espejismo de un Canaán nouménico, donde las aguas vivas de lo inmediato brotan en medio de la estéril mediación.<sup>237</sup>

Más que consciente o ateo, el adjetivo que a mi parecer describe mejor la religión del imperio trágico es el de consecuente: lleva al extremo tanto la vía de la crítica intelectual como la de la efusión pasional, sin permitir compromisos o transacciones entre ellas, hasta que ambas agotan sus

---

<sup>233</sup> La pregunta no se hace esperar: “¿Para qué sirve? Para nada, si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que el prójimo no se pierda solitariamente, sino que se halle suplido, al mismo tiempo que le aporta a otro esta suplencia que le es procurada. La sustitución mortal es lo que reemplaza la comunión.” Blanchot, M., *La comunidad inconfesable...*, p.36.

<sup>234</sup> “El místico ateo, *consciente de sí*; consciente de deber morir y desaparecer viviría, como dice Hegel *evidentemente de sí mismo*, ‘en el desgarramiento absoluto’; pero, para él, no se trata sino de un período: en contra Hegel, no se saldría de allí ‘contemplando lo Negativo cara a cara’, sino no pudiendo traducirlo nunca en Ser, rechazando hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad.” Bataille, G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, en O.C., vol. XII, p. 333.

<sup>235</sup> “Es preciso distinguir por un lado el mundo de los motivos, en el que cada cosa es sensata (racional) y el mundo del sinsentido (libre de todo sentido) (...) Entre los dos dominios no hay más que una relación admisible: la acción debe estar limitada *racionalmente* por un principio de libertad. El resto es silencio.” Bataille, G., *Sur Nietzsche*, en O.C., vol. VI, pp. 23-24.

<sup>236</sup> “Dios no encuentra reposo en nada y no se solaza con nada. Cada existencia está amenazada, está ya en la noche de Su insaciabilidad. Y así como no puede reposar, Dios no puede tampoco saber (el saber es reposo). Ignora cuanta sed tiene. Y como lo ignora, se ignora a Sí mismo. Si se revelase a Sí mismo, le haría falta reconocerse como Dios, pero Él no puede conseguirlo un solo instante. No tiene conocimiento más que de Su nada, por eso es ateo.” Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 121.

<sup>237</sup> “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma.” Hegel, G.W.F., *La Fenomenología del Espíritu*, [trad. W. Roces], F.C.E., México, 1994, pp.15-16.

posibilidades y convergen en lo imposible.<sup>238</sup> Por una parte, el pensamiento pone en cuestión el valor de cualquier acto u objeto, demuestra los lazos serviles que los articulan en proyectos referidos a fines trascendentes, inalcanzables. Pero el movimiento de la crítica se queda corto si no pone en cuestión el valor de la propia puesta en cuestión, es decir, si no confiesa la servidumbre del mismo pensamiento, la impotencia del lenguaje para decir el silencio y callar de una buena vez.<sup>239</sup> El intelectual fatigado se retira a descansar y sueña con haber definido en un concepto la inquietud que antaño abrió su conciencia al mundo. Da por terminada la labor inquisitiva y se restringe a repetir ante el espejo la verdad que sólo él posee. Tiene toda la razón, aunque sin saberlo: el sujeto que mira de frente lo negativo -la muerte- y se reconoce en dicho reflejo, sólo puede estar muerto o dormido: “Hegel ganó, en vida, la salvación, mató la súplica, se mutiló. No quedó de él más que un mango de pala, un hombre moderno.”<sup>240</sup> Así es como la falta de rigor en la dramatización conduce al silencio o la muerte real del individuo soberano, una destrucción restringida que bien puede servir a la comedia del poder.

En la medida en que el desgarramiento trágico de Hegel se cierra en la obra escrita, su rebelión puede calificarse de icaria, un periodo excepcional de locura tras el cual los fueros de la razón se reinstauran con nuevos bríos. Sin embargo, en un instante el sabio puede despertar del profundo sueño y perder la cabeza al reconocerse muerto en su obra muerta,<sup>241</sup> saber que no sabe ni sabrá nada más de lo que ya sabe -o bien, que jamás obtendrá la certeza adicional de saber lo que sabe-, de modo que al verse en el espejo se confiesa una nueva verdad, una que ya no podrá escuchar ni poseer más que de forma ambigua y huidiza: “*he sabido* que no sabía nada y éste es mi secreto: ‘el no saber comunica el éxtasis’”.<sup>242</sup> Dicha respuesta al cuestionamiento del saber absoluto no constituye ningún objeto nuevo de conocimiento, ninguna episteme alternativa. Llevada al extremo, la razón se coloca a sí misma como el objeto último del saber y no encuentra otro enunciado para revelarse que una paradoja circular, donde el sentido conduce al sinsentido y viceversa. Despierta a la Noche del no-saber, a la

---

<sup>238</sup> “Frecuentemente, el pensamiento se separa de la acción, y la acción se separa del pensamiento llevado hasta el final por ella misma: se reencuentran un poco más lejos.” Bataille, G., *L'érotisme ou la mise en question de l'être*, en O.C., vol. XII, p.p.409-410.

<sup>239</sup> “siendo la soberanía la búsqueda final del hombre y del pensamiento, el pensamiento resuelto es el que revela el servilismo de todo pensamiento: operación por la cual el pensamiento, agotado, es a su vez aniquilación del pensamiento. Asimismo esta frase es dicha a fin de establecer el silencio que es su supresión.” Bataille, G., *Le non-savoir*, en O.C., vol. XII, p.281.

<sup>240</sup> Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p. 56.

<sup>241</sup> “Hegel, en el momento en que se cerró el sistema, creyó durante dos años volverse loco (...) quizá uniendo la certeza del saber absoluto con el final de la historia –con el paso de la existencia al estado de vacía monotonía- se vio, en un sentido profundo, transformarse en muerto.” *Ibid.* p. 128

<sup>242</sup> *Ibid.* p. 73.

tragedia desmesurada, sin final ni comienzo. Así es como la razón deshace su propia obra y ríe de sí misma: “La risa de la razón se mira en un espejo: se mira como la muerte. Pierde aquello que la opone a Dios. Dios se mira en el cristal: cree ser la risa de la Razón.”<sup>243</sup>

Por otra parte, la vía de la efusión pasional atraviesa un recorrido análogo y arriba al mismo fin. Primero, la voluntad renuncia a ejecutar los proyectos que el conocimiento discursivo le traza, pues en ellos siempre se escamotea la expresión del poder total detrás de acciones nimias, fragmentadas. Mientras la producción de un artefacto cualquiera supone ciertas operaciones preliminares, así como un uso posterior del producto, la búsqueda de una acción cuyo valor esté absuelto de toda condición sincrónica o diacrónica, un acto consumado por entero en el instante, parece implicar una obra destructiva de los objetos exteriores merced a la cual el sujeto accede a los movimientos espontáneos de la pasión, retorna a su ser íntimo. Existe, pues, un breve lapso en el que la voluntad sale de sí, se subordina al proyecto y reúne los elementos necesarios para encender las llamas. Luego, cuando el objeto desaparece entre el humo y las cenizas, la voluntad se repliega súbitamente, se torna la materia pasiva de su propia acción.

Tanto los sacerdotes sacrificadores como los artistas románticos perseguían de esta manera el acto absoluto, perfecto e intemporal, en las efusiones corporales ocasionadas por la reversión de la operación destructora. En esta vía la falta de rigor permite a los poetas -como antaño a los oficiantes- convertir en un tesoro personal las mociones y pensamientos inconscientes que afloran en el éxtasis. Hacer de lo inmediato un producto es una consecuencia lógica del pacto equívoco que la voluntad de poder signó con la razón práctica al concebir el proyecto de la destrucción de los valores. Todo se encamina hacia el error desde el momento en que la intimidad pareció entregar sus encantos a quien se presentara ante su domicilio provisto de una ganzúa. Maniatada, la joven dama sólo revela a sus captores las verdades que ellos quieren escuchar.<sup>244</sup>

El instante se escabulle también de las manos del poeta, quien, como el panadero, lo amasa por la noche y lo vende de madrugada: letras, literatura, libros... la pura cáscara. En pos del acontecimiento es preciso llevar más lejos la protesta romántica y destruir todo acuerdo entre la acción y la razón, incluido aquel que pretende la realización y apropiación del poder puro (el Espíritu) a través de las

---

<sup>243</sup> Bataille, G., *Le pur bonheur*, en O.C., vol. XII, p. 486.

<sup>244</sup> “Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños.” Hegel, G.W.F., *Op. Cit.*, p.12.

producciones artísticas. Fiel a su principio, el arte redobla esfuerzos y emprende una obra imposible de confinar en una esfera -menor, infantil- dentro de la sociedad productiva -mayor, paternal-; una obra total que suprime los límites de la objetividad y coloca al creador al nivel de la multitud de desposeídos, a quienes presta su voz, su pincel o su pluma, para comunicar el desgarramiento inaudito.<sup>245</sup> El acto puro, perfectamente acabado, es aquella destrucción infinita que vuelve siempre sobre sí para no dejar ningún resto.<sup>246</sup> Como el sacrificio de Dios entrevisto en el *lamma sabachtani*, no sirve ni se sirve de nada, no se subordina en lo más mínimo a los plazos del proyecto: “precisamente el carácter soberano exige la negativa a someter la operación a la condición de unos preliminares. La operación no tiene lugar más que si su urgencia se plantea: si se plantea, no hay tiempo de proceder a trabajos cuya esencia es estar subordinados a fines exteriores a sí mismo, a no ser fines ellos mismos”.<sup>247</sup>

En el extremo tanto del pensamiento como de la acción emerge la decisión: un decir escindido por la indecible ausencia del otro, cuya expresión efectúa la anulación del dominio del proyecto sobre la vida.<sup>248</sup> Se trata de un enunciado performativo y paradójico tan opuesto al “Amen”, que se podría glosar invirtiendo los términos: “desde ahora nada está consumado, nada está dicho”. Dicha decisión no manifiesta un juicio o una preferencia. Tampoco es la obra que el sujeto elige llevar a cabo entre un

---

<sup>245</sup> “el poder de rechazar no es realizado por nosotros mismos, ni en nuestro nombre solo sino a partir de un comienzo muy pobre que pertenece en principio a aquellos que no pueden hablar” (Blanchot, M., *Escritos políticos...* p.13). En el mismo sentido se expresa Bataille a propósito del libro de Celine: “lo que le confiere su significación humana es el intercambio de vida practicado con aquellos a quienes la miseria expulsa de la humanidad, intercambio de vida y de muerte, de muerte y de degradación: una determinada degradación está en la base de la fraternidad cuando esta fraternidad consiste en renunciar a unas reivindicaciones y una conciencia demasiado personales, a fin de compartir las reivindicaciones y la conciencia de la miseria, es decir, de la existencia de la infinita mayoría” (Bataille, G., *Louis-Ferdinand Céline*, en O.C., vol. I, p.322.) Queda claro que la autonomía del arte reivindicada por Bataille frente a su instrumentación ideológica o mercantil no conduce a la sacralización del autor o de los objetos artísticos, sino a la comunicación de la soberanía, a una hiper-moral asentada en la revuelta, cuya regla es el desarreglo: “la moral nunca es una regla y en verdad no puede ser más que un arte: del mismo modo el arte no puede más que ser una moral y la más exigente, si su fin es abrir alguna posibilidad de desencadenamiento.” Bataille, G., *L'amitié de l'homme et de la bête*, en O.C., vol. XI, pp.170-171.

<sup>246</sup> Como en la poesía o la pintura moderna: “La posibilidad del sacrificio es limitada: si el mecanismo ritual garantiza su renovación, se adhiere a la sustancia divina y permanece encerrado en el temor. El sacrificio que mata al dios no tiene otro efecto que lo *sagrado*, y pasado el instante de confusión se fija de nuevo... Mientras que la poesía que no está atada de antemano a nada, puede destruir sin descanso, disponiendo siempre de caminos imprevisibles.” Bataille, G., *De l'âge de pierre à Jacques Prévert*, en O.C., vol. XI, p. 105. “El arte, al arrojarnos en la vía de una desaparición completa –y dejándonos suspendidos por un tiempo- le ofrece al hombre un incesante raptó. Por supuesto, también podríamos decir que ese raptó es la trampa más cerrada...” Bataille, G., *L'art, exercice de cruauté*, en O.C., vol. XI, p. 485.

<sup>247</sup> Bataille, G., *Méthode de méditation*, en O.C., vol. V, p. 202.

<sup>248</sup> “Sin la noche, nadie tendría que decidir, sino en una falsa luz, que padecer. La decisión es lo que nace ante lo peor y lo supera. Es la esencia del coraje, del corazón, del ser mismo. Y es lo inverso del proyecto (quiere que se renuncie al aplazamiento, que se decida de inmediato, jugándose todo: las consecuencias importan secundariamente).” Bataille, G., *L'expérience intérieure*, en O.C., vol. V, p.39.

abanico de opciones. En breve, no se puede “declarar” ni “tomar” de la misma manera en que un individuo lo hace, sea éste un triste elector, un orgulloso presidente o la misma Providencia. La decisión soberana sólo tiene lugar *en y por* la comunidad, una comunidad que sólo obliga a sus integrantes a elegirla como valor supremo, y por ende, a destruir cualquier otro valor que no pueda ser comunicado.<sup>249</sup> En efecto, la mística consecuente conforma comunidades beligerantes, virulentas, que reclaman el imperio de la tragedia y no se limitan a cometer la travesura para luego gozar del castigo: “SOMOS VIOLENTAMENTE RELIGIOSOS y, en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que hoy está admitido, una exigencia interior hace que seamos igualmente imperiosos. Lo que emprendemos es una guerra.”<sup>250</sup>

Ahora bien, emprender una guerra en nombre de la comunidad no implica la supresión/producción de ciertos objetos o personas. A diferencia de las antiguas religiones subversivas y las guerras imperiales, descarta la ejecución de cualquier sacrificio, pues sabe que la soberanía no radica en ningún objeto ni puede obtenerse como el resultado de una acción voluntaria. Quien se imagine escapar de la servidumbre al emborracharse, al disparar sobre la multitud, o en general, al gastar los recursos producidos por la explotación del trabajo ajeno, peca de una enorme ingenuidad.<sup>251</sup> De este modo la gloria se envilece, pues en lugar de concertar el deseo de los hombres, sirve para distinguirlos y aceptar la maquinaria del Imperio.

La guerra revolucionaria que lanzan las comunidades del imperio trágico atenta justamente contra las relaciones de subordinación. Su objetivo, acorde con la mística consecuente, consiste en destruir el empleo racional de la destrucción, sustraer el gasto de cualquier uso productivo.<sup>252</sup> De

---

<sup>249</sup> “me resulta agradable oponer claramente el principio de comunidad electiva al de comunidad tradicional a la que pertenezco de hecho, pero de la que quiero desolidarizarme, y, con la misma claridad, a los principios del individualismo que desembocan en la atomización democrática.” Bataille, G., *Rapports entre ‘société’, ‘organisme’, ‘être’ (I)*, en O.C. vol. II, p.302.

<sup>250</sup> Bataille, G., *La conjuration sacrée*, en O.C., vol. I, p. 443. “Nietzsche exigía de quienes poseen los valores fragantes de la tragedia que se conviertan en los dominadores: no que sufran la dominación de un cielo encargado de la necesidad de castigar.” Bataille, G., *Chronique nietzschéenne*, en O.C., vol. I, p.484.

<sup>251</sup> “Comparativamente, el obrero no puede ser más que una *cosa* si nosotros no podemos liberarnos más que entregándonos a una *obra* que niega el trabajo del obrero. El perfeccionamiento de la *cosa* (la adecuación perfecta del hombre a la producción), no puede tener alcance liberador más que si los valores antiguos, ligados a gastos improductivos, son denunciados y desmantelados (...) La vuelta del hombre a sí mismo no puede ser confundida con el error de quienes pretenden asir la intimidad como se coge el pan o el martillo.” Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, pp. 133-134.

<sup>252</sup> La guerra revolucionaria es a la guerra moderna lo que la violencia divina es respecto a la mítica en el planteamiento de Benjamin: “Si la violencia mítica instaura derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta.” Benjamin, W., *Hacia una crítica de la violencia*, en *Obras. Libro II/ vol. 1*, [trad. J. Navarro Pérez], ed. Abada Editores, Madrid, 2007 p.202

nuevo hemos de seguir dos vías paralelas para arribar a esta paradójica meta.<sup>253</sup> Por una parte, se lleva a término la separación iniciada por la Reforma entre el mundo espiritual y el mundo de las obras, de modo que la producción se destine por completo al “allanamiento de las dificultades materiales de la vida y a la reducción del tiempo de trabajo.”<sup>254</sup> La auténtica soberanía exige la supresión de la apropiación privada del excedente y la nivelación de los seres humanos en tanto productores, para que, una vez encadenado todo consumo a la reproducción de las fuerzas de producción, la insensatez se comunique sin trabas a lo largo y ancho de la sociedad, como la corriente del río liberada de represas: “La idea de comunicación, que implica la dualidad, o mejor, la pluralidad, de aquellos que comunican, apela, en los límites de una comunicación dada, a su igualdad.”<sup>255</sup>

Por otra parte, una destrucción desmesurada, catastrófica, se presenta como el único medio adecuado para conseguir la expropiación de los medios de gasto y la plena adecuación del hombre a la producción. En efecto, ningún individuo aislado es capaz de superar la amenaza de muerte que el poder utiliza como chantaje para someterlo a sus órdenes. Pero sí puede reivindicar algo más que el reconocimiento de derechos, prebendas y prestaciones, cuando deja de escuchar los mandatos del rey y responde al grito desgarrador de la víctima, al contagio de una risa trepidatoria que nace desde el subsuelo y fractura la autoridad de los altos funcionarios. La comunicación de la soberanía no espera a que se cumplan ciertas condiciones preliminares, no se detiene ante los riesgos fatales de la insubordinación. Pero tampoco declina ante un proyecto que le promete la edificación de una fortaleza

---

<sup>253</sup> Y no una estrategia de fases sucesiva, como lo plantea Derrida: “El consumo de energía excedente por parte de una clase determinada no es el consumo destructor del sentido; aquél es la reapropiación significativa de una plus-valía en el espacio de la economía restringida. La soberanía es, desde este punto de vista, absolutamente revolucionaria. Pero lo es también en relación con una revolución que simplemente organizase el mundo del trabajo y distribuyese los valores en el espacio del sentido, es decir, una vez más, de la economía restringida. La necesidad de este último movimiento (...) es una necesidad rigurosa pero como una fase en la estrategia de la economía general.” Derrida, J., *Op. Cit.* pp.371-372. Disiento de tal concepción estratégica por los sobrados ejemplos que ofrece la historia de dictaduras revolucionarias que nunca terminan por crear las condiciones materiales de la libertad prometida.

<sup>254</sup> Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p. 132.

<sup>255</sup> Bataille, G., *La littérature et le mal*, en O.C., vol. IX, p. 302. Me gustaría apilar una miríada de referencias para defender a Bataille de la acusación de Vargas Llosa, que bien pueden suscribir con intenciones opuestas tanto adeptos como detractores del pensador francés: “excluye de hecho que una civilización, una sociedad, de *cualquier clase*, alcancen globalmente la plenitud, forjen una vida soberana para todos los seres que las componen, ella condena al sector mayoritario de toda comunidad a vivir siempre enajenando una parte esencial de su ser.” (Vargas Llosa, M., *Bataille o el rescate del mal*, en *La tragedia de Gilles de Rais*, [trad. C. Manzano y prólogo de M. Vargas Llosa], Tusquets, Barcelona, 1972, p.20) En contra de la crítica de Vargas Llosa, extrañamente interesada en el bienestar de las masas, me limitaré a señalar el acuerdo tácito que el “místico ateo” sostiene con la idea marxista de la revolución, desde los tiempos de Contre-Ataque hasta la publicación de la Parte Maldita: “Es yendo hasta las últimas posibilidades implicadas en las *cosas* (obedeciendo sin reserva sus exigencias, sustituyendo el gobierno de los intereses particulares por el ‘gobierno de las cosas’, llevado hasta sus últimas consecuencias el movimiento que reduce el hombre a la *cosa*), como Marx quiso decididamente reducir las *cosas* al hombre y el hombre a la libre disposición de sí mismo.” Bataille, G., *La part maudite*, en O.C., vol. VII, p.129.

inexpugnable, una constitución política donde el derecho a la revuelta quede consagrado para la posteridad, aunque suspendido “por ahora”.

Si la revolución habrá de ser distinta a una simple subversión icaria, será porque con su obra el sistema productivo alcanzará un estado de acabamiento tal que el gasto ya no podrá subordinarse a los proyectos especulativos de la acumulación capitalista. A partir de entonces el excedente no tendrá otro fin que la pérdida pura, catastrófica, que abre el sujeto a la comunicación. Ahora bien, los medios que la revuelta infinita dispone para liberar la violencia de la explotación comercial, así como de cualquier otro uso exclusivo, son unos que rechazan asignar un fin a las pasiones desencadenadas. De este modo, al rehusarse a concretar cualquier objetivo particular, son ellos mismos el fin, “medios puros”. La obra violenta de la revolución culmina con la infinita desobra de la violencia.

Pero la seña inconfundible de dicho acontecimiento se anunciará en la ausencia de todos los rasgos previstos. Nadie reconocerá la marca de un golpe que jamás se escribió en los libros, como no haya sido para delinear los contornos del Extranjero que vendrá a borrar lo escrito. El oscuro rostro del dios acéfalo se ilumina con la risa de la razón que confiesa su impotencia.

## CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo sólo he querido ser fiel al silencio de Bataille. Me esforcé en tener siempre a la vista el invisible punto de fuga desde el cual se despliega el laberinto de su obra. El muy perverso se divierte confeccionando nuevas ciencias, mitos cósmicos, epopeyas históricas, pero en ciertas ocasiones desciende de la tramoya, se pone en escena y rasga la pantalla. Entonces se toca el corazón y nos confiesa que todo lo dicho tiene por fin entregarnos a la noche del entendimiento, donde resulta imposible distinguir la verdad de la ficción, el autor del personaje. Lo dice con tanta sinceridad, que no podemos darle el menor crédito. Él lo sabe, pero tampoco puede estar ya seguro de que esas palabras sean suyas, tampoco cree en ellas. No sabe si miente o si está loco. De pronto calla, ríe, comete algún exabrupto, y retoma a continuación el hilo del discurso sin la menor convicción.

No fue sencillo acostumbrar mis ojos a semejante oscuridad. Al principio me entusiasmó la visión de nuevos continentes abiertos al conocimiento. Reuní pistas y até cabos, confiado en que

Bataille tendría una respuesta para el maremágnum de interrogantes que levanta. Creí encontrar en la noción de gasto el principio an-hipotético del sistema, la llave maestra del laberinto, pero pronto surgieron otros conceptos clave, como los de comunicación, mal, éxtasis, experiencia, sacrificio, no-saber, inmanencia, etc. A pesar de la confusión originada por el uso casi indistinto de tales términos “fundamentales”, me pareció percibir por debajo del murmullo un mismo movimiento, como si Bataille extenuara los campos más diversos del saber con el propósito de afirmar una sola idea, una para la cual ninguna palabra basta. Aunque los medios nos desvíen siempre de la meta -me decía-, podemos estar seguros de tenerla en todo momento a nuestra espalda, en el dorso de la mano, así como la tangente se une punto por punto con la circunferencia infinita, de acuerdo con la visión extática del Cusano. Aún no dudaba de las buenas intenciones de Bataille.

Más tarde tuve la sospecha de que el hilo de Ariadna fuese sólo una trampa del Minotauro para perdernos en sus entrañas. Me pareció escuchar repetida con toda claridad la misma sentencia detrás de cada pista: “no hay nada que conocer, no hay ninguna salida, todo está perdido.” Por cierto tiempo me aferré a esta prisión de cielo raso, hasta que también la noche engulló dicha epifanía. Cumplida la condena, la angustia se desvaneció en un silencio inaprehensible. Es cierto, la razón no cesa de adivinar terroríficos augurios sobre las penumbras, de discurrir sobre las distintas potencias que amenazan nuestras vidas, pero no da más crédito a dichos fantasmas que el que otorga a su propia imagen reflejada en el espejo: “yo soy el monstruo, el laberinto, la muerte...una ilusión”. Nada serio puede ya decir de sí misma o de la violencia irracional que la circunda. Se difuminan los límites que la separan del sinsentido, de la aniquilación.

Al culminar este itinerario volví a Bataille y fui capaz de percibir el silencio detrás de cada línea, de ver la noche tempestuosa que enmarca sus fantásticos relatos. O mejor dicho, fui incapaz de leer u observar nada. Las imágenes eran relámpagos, las frases se precipitaban en el despeñadero de los puntos suspensivos. ¡Desdichados quienes tienen oídos que sólo escuchan y ojos que sólo miran! Dejamos de ser víctimas de los fantasmas nocturnos cuando la razón apaga la última luz, la misma con la que pretendió en un inicio iluminar el mundo; cuando reconoce la arbitrariedad del principio en virtud del cual todo es reducible a un correlato de conciencia. Pero tener a la vista el punto de fuga que ordena la percepción de la realidad no significa contemplar el primer motor, el ser perfecto, idéntico a sí mismo. Así ha querido siempre la filosofía –desde Platón hasta Hegel- coronarse como la ciencia de



las causas primeras, la que da una razón a lo inmotivado. O va más lejos aún, y se erige también en reina de la noche, al identificar el *arché* con el logos que se auto comprende.

Por el contrario, aprehender el punto ciego de la representación nos arroja a una sucesión infinita de perspectivas. Siempre es otro quien puede captar mi ceguera, pero ese otro al mismo tiempo está incapacitado para notar la suya. No existe un sujeto que ponga freno a este movimiento comunicativo, que se mire en el espejo y en vez de fugarse se encuentre a sí mismo en la mirada del otro. Dios también está ciego -y muerto, por lo demás-. Bataille mantuvo durante toda su vida la mirada puesta en los ojos extraviados de su padre, quizá, al comienzo, con la intención de superar la invidencia. Mas no tardo en convencerse de que nada de su propia ceguera se manifestaba en la de su progenitor. De esta manera perdió definitivamente la visión, descubrió ese punto ciego que sólo se ofrece a otro, el que he querido enfocar para abrir mi pensamiento a la comunicación de las múltiples y fugaces perspectivas.

Finalmente, me gustaría concluir confesando que nada he podido retener del silencio de Bataille. Así anhelo que también me sea dado el derecho a callar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, [trad. T. Segovia], Pre-textos, Barcelona, 1995.
- , *Lo abierto. El hombre y el animal*, [trad. A.G. Cuspinera], Pre-textos, Valencia, 2005.
- , *Profanaciones*, [trad. F. Costa y E. Castro], Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- Aristóteles, *Política*, [trad. A.G. Robledo], UNAM, México, 2000.
- , *Ética nicomáquea*, [trad. J. Pallí Bonet], Gredos, Barcelona, 2003.
- Bataille, Georges, *El culpable*, [trad. F. Savater], Taurus, Madrid, 1974.
- , *La experiencia interior*, [trad. F. Savater], Taurus, Madrid, 1973.
- , *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, [trad. F. Savater], Taurus, Madrid, 1972.
- , *Teoría de la religión*, [trad. F. Savater], Taurus, Madrid, 1999.
- , *El erotismo*, [trad. A. Vicens y M.P. Sarazin], Tusquets, México D.F., 2005.
- , *Las Lágrimas de Eros*, [trad. D. Fernández], Tusquets, Barcelona, 2007.
- , *La Literatura y el Mal*, [trad. L. Munárriz], Taurus, Madrid, 1971.
- , *El pequeño*, [trad. M. Arranz], Pre-textos, Valencia, 1977.
- , *Madame Edwarda seguido de El Muerto*, [trad. A. Escotado y E. Fontalba], Tusquets, Barcelona, 1981.
- , *Lo que entiendo por soberanía*, [trad. P. Sánchez Orozco y A. Campillo], Paidós, Barcelona, 1996.
- , *La Parte Maldita, precedida de la noción de gasto*, [trad. F. Muñoz de Escalona], Icaria, Barcelona, 1987.
- , *Obras Escogidas*, [trad. J. Jordá], Barral Editores, Barcelona, 1974.
- , *La felicidad, el erotismo y la literatura*, [trad. S. Mattoni], Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.
- , *El Abad C*, [trad. P. Verges], Coyoacán, México D.F., 1997.
- , *El ojo pineal, precedido del ano solar y sacrificios*, [trad. M. Arranz], Pre-textos, Valencia, 1979.
- , *Mi madre*, [trad. C. E. Turón], Premia, México D.F., 1979.

- , *La tragedia de Gilles de Rais*, [trad. C. Manzano y prólogo de M. Vargas Llosa], Tusquets, Barcelona, 1972.
- , *El azul del cielo*, [trad. R. García Fernández], Tusquets, Barcelona, 1990.
- , *Lo imposible*, [trad. M. Glantz], Coyoacán, México D.F., 1996.
- , *El límite de lo útil, fragmentos de una versión abandonada de la parte maldita*, [trad. M. Arranz], Losada, Madrid, 2005.
- , *Escritos sobre Hegel*, [trad. I. Herrera], Arena, Madrid, 2005.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, Premiers Écrits 1922-1940, Histoire de l'oeil, l'anus solaire, sacrifices, articles*, vol. I, Gallimard, France, 1970.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, Écrits posthumes 1922-1940*, vol. II, Gallimard, France, 1970.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, Oeuvres littéraires, Madame Edwarda, L'Archangélique, L'Impossible, La scissiparité, L'abbé C, L'être indifférencié n'est rien, le bleu du ciel*, vol. III, Gallimard, France, 1971.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, Oeuvres littéraires posthumes, Poèmes, Le mort, Julie, La maison brûlée, La tombe de Louis XXX, Divinus Deus, Ébauches*, vol. IV, Gallimard, France, 1971.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, La Somme athéologique I, L'expérience intérieure, Méthode de méditation, post-scriptum 1953, Le coupable, L'Alleluiah*, vol. V, Gallimard, France, 1973.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, La Somme athéologique II, Sur Nietzsche, Mémoire, Annexes*, vol. VI, Gallimard, France, 1973.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, L'économie à la mesure de l'univers, La part maudite, La limite de l'utile (fragments), Théorie de la religion, Conférences 1947-1948, Annexes*, vol. VII, Gallimard, France, 1976.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, L'histoire de l'érotisme, Le surréalisme au jour le jour, Conférences 1951-1953, La souveraineté, Annexes*, vol. VIII, Gallimard, France, 1976.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, Lascaux ou la naissance de l'art, Manet, La littérature et le mal, Annexes*, vol. IX, Gallimard, France, 1979.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, Articles I 1944-1949*, vol. XI, Gallimard, France, 1988.
- , *OEUVRES COMPLETÈS, Articles II 1950-1961*, vol. XII, Gallimard, France, 1988.

- Benjamin, W. *Obras. Libro II/ vol. 1*, [trad. J. Navarro Pérez], ed. Abada Editores, Madrid, 2007.
- , *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, [trad. R. Blatt], ed. Taurus, Madrid, 1998.
- , *El origen del drama barroco alemán*, [trad. J.M. Millanes], ed. Taurus, Madrid, 1990.
- , *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, [trad. A. E. Weikert], Ítaca, México D.F., 2003.
- Blanchot, M. *El espacio literario*, [trad. V. Palant y J. Jinkis], ed. Paidós, Barcelona, 2000.
- , *La comunidad inconfesable*, [trad. I. Herrera], ed. Arena, Madrid, 1999.
- , *Escritos políticos*, [trad. L. B. Chanal], ed. Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.
- , *La amistad*, [trad. J. A. Doval Liz], ed. Trotta, Madrid, 2007.
- Borges, J.L. *Obras completas*, vol. II, Emecé, Buenos Aires, 1974.
- Breton, A., *Les manifestes du surrealisme*, Gallimard, France, 1985.
- Calasso, R., *La ruina de Kasch*, [trad. J. Jordá], ed. Anagrama, Barcelona, 2000.
- Canetti Elias, *Masa y Poder*, [trad. J. J. del Solar], ed. Debolsillo, México, 2005.
- Colas, D. (comp.), *La pensée politique*, Larousse, París, 1992.
- Derrida, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva” en *La escritura y la diferencia*, [trad. P. Peñalver], Anthropos, Barcelona, 1989.
- Díaz de la Serna, I. *Del desorden de Dios*, Taurus, Madrid, 1997.
- De la Fuente, G. y Flores Farfán L., *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004.
- Dostoievsky, F.M. *Apuntes del subsuelo*, [trad. J.L. Morillas], Madrid, 2000.
- Duby G. y Mandrou R., *Historia de la civilización francesa*, [trad. F.J. Aramburo], F.C.E., México D.F., 1966.
- Foucault, M., “Prefacio a la transgresión” en *Georges Bataille: meditaciones nietzscheanas*, [trad. Sigg, P.], UNAM, México, 2001.
- , *El pensamiento del afuera*, [trad. M. Arranz], Pre-textos, Valencia, 2004.
- , *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, [A. Garzón del Camino], ed. Siglo XXI, México, 1975.

- Freud, S., *Dostoievski y el parricidio*, [trad. J.L. Etcheverry], Amorrortu, Buenos Aires, 2004, v.21.
- Hegel, G.W.F., *La Fenomenología del Espíritu*, [trad. W. Roces], F.C.E., México, 1994.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, [trad. J. Gaos], F.C.E. México, 1971.
- Hobbes, T. *Leviatán*, [trad. Escohotado], Losada, Buenos Aires, 2007.
- Hollier, D. (ed.) *El colegio de sociología*, [trad. M. Armiño], Taurus, Madrid, 1982.
- Horacio, *Odas y epos*, [trad. J.L. Ortiz], ed Ateneo, México D.F., 1965.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [trad. M. García Morente], Porrúa, México D.F., 2003.
- Klossowski, P. “el simulacro en la comunicación de Georges Bataille” en *Georges Bataille: meditaciones nietzscheanas*, [trad. Sigg], P., UNAM, México, 2001.
- Marmande, F., *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- Marx, K. *El capital*, [trad. W. Roces], vol. I, F.C.E., México D.F., 1959.
- Mate, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin ‘Sobre el concepto de historia’*, Trotta, Madrid, 2006.
- Nancy, J-L. *La comunidad desobrada*, [trad. Perera], Arena Libros, Madrid, 2001.
- , Nancy, J-L. *Un pensamiento finito*, [trad. J.C. Moreno Romo], Anthropos, Barcelona, 2002.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, [J. Mardomingo Sierra], Edaf, Madrid, 2006.
- Platón, *Apología*, [trad. J. Calonge], Gredos, Madrid, 1981.
- , *República*, [trad. C. Eggers Lan], Grados, Madrid, 2008.
- , *Gorgias*, [J. Calonge], Gredos, Madrid, 2008.
- Sade, D.A.F. *Las 120 jornadas de Sodoma*, [trad. J. Jordá], Tusquets, Barcelona, 2006.
- San Agustín, *Las confesiones*, [O. García de la Fuente], Akal, Madrid, 2003.
- Sartre, J.P., *Critiques littéraires (situations, I)*, Gallimard, France, 1947.
- Sollers; Kristeva; Barthes; *et al.*, *Bataille*, [trad. J. Sarret], ed. Madrágora, Barcelona, 1976.
- Sollers, Ph., *La escritura y la experiencia de los límites*, [trad. M. Arranz], Pre-textos, Valencia, 1978.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	3
<b>I. Bataille político</b> .....	14
1. Un hombre sitiado en la historia.....	16
2. Política de lo imposible.....	21
<b>II. Los mitos del poder</b> .....	25
1. Mito metafísico.....	26
2. Mito científico.....	27
3. Mito social.....	28
4. Mito individual.....	30
<b>III. El poder puro y su declinación</b> .....	34
1. La revuelta infinita.....	34
2. Trabajo libre.....	37
3. El Amo y el Esclavo.....	40
4. La acción y el discurso serviles.....	43
<b>IV. Poder sacrificial</b> .....	48
1. La función del Amo: la apropiación del gasto.....	49
2. La función de la soberanía real: la apropiación de la miseria.....	55
3. Imperio. Clausura del régimen de acumulación.....	61
<b>V. Sacrificio de Dios</b> .....	67
1. Religión imperial.....	68
2. Religión subversiva.....	78
<b>Conclusión</b> .....	94
<b>Bibliografía</b> .....	97