

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTIN
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES
MAESTRÍA EN SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA Y ANÁLISIS
CULTURAL

TESIS DE MAESTRÍA

¿Economía o religión? Sí, por favor.

**La lectura de Georges Bataille del legado
sociológico de Marx y Durkheim.**

Autor: Lic. José Luis Taurel Xifra

Directora: Dra. Margarita Martínez

Junio 2019

Resumen

La obra de Bataille se destaca por haber problematizado la frontera que divide las disciplinas teóricas y los géneros literarios, incluso el límite que separa el saber objetivo y la experiencia subjetiva. Dicha característica hizo de su producción algo difícil de clasificar, un pensamiento que, en cuanto se le logran trazar ciertos límites, se vuelve a desplazar. Esta dificultad, asociada a la imposibilidad de rotular claramente el origen y el destino disciplinario de las investigaciones de Bataille, ha vuelto frecuente la indiferencia frente a sus aportes en el pensamiento de las ciencias sociales. Como consecuencia, al abordar la producción batailleana se abre un margen para optar entre diversos caminos para reconstruirla según que se pondere tal o cual influencia teórica o tema. Sus ascendentes suelen rastrearse en Nietzsche y Sade, mientras que en su veta social las tintas caen en Durkheim y Mauss. Por tanto, todo estudio sobre ella se topa con el desafío de decidir en qué lugar situarla en el remolino de autores de los cuales se inspiró, qué linajes destacar, qué discontinuidades resaltar y cuáles callar. Teniendo en cuenta que dentro de la vasta obra de Bataille se desarrolló una teoría sociológica y que la sociología como disciplina científica no sólo emergió en tensión con otros discursos, sino también en dialogo, o a veces enfrentamiento, con la teoría de Karl Marx y/o del marxismo, la presente tesis se propone leer la producción de Georges Bataille con el fin de rastrear las huellas que los legados de Marx y Durkheim imprimieron a su teoría sociológica. En particular se indaga cómo este discurso articula a la economía y la religión en tanto fenómenos que se presumen fundadores de lo social.

Palabras clave: Georges Bataille, teoría sociológica, economía, religión, potlatch, violencia, heterología, gasto, materialismo, proletariado, Émile Durkheim, Karl Marx.

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	6
1. Presentación	6
2. El problema	7
3. Hipótesis	9
4. Metodología	10
5. Estructura	11
Capítulo 1	14
1. La Tercera República como marco histórico	14
2. El contexto de formación del joven Bataille	17
3. Primeras lecturas y acercamiento al Surrealismo	20
4. El nacimiento de <i>Documents</i>	27
5. El bajo materialismo: un materialismo a la Bataille	32
6. Heterología y revolución	45
Capítulo 2	51
1. Grupos, revistas y agitación política	51
2. Nuevos grupos y <i>La Critique Sociale</i>	52
3. El proletariado y la abyección social	54
4. Gasto y revolución	63
5. Lucha, historia y revolución	67
6. Transición	74
7. En búsqueda de una “revolución real”	80
Capítulo 3	85
1. Nuevo rumbo: acefalidad y Nietzsche en Francia	85
2. Religión, religiosidad. Durkheim y Bataille	90
3. Religión, política y revolución	98
4. Prácticas comunitarias	103
5. El Colegio de sociología y lo(s) sagrado(s)	107
6. Lo sagrado y la disputa en torno al método	115

Capítulo 4	121
1. Los años de posguerra y el contexto de producción	121
2. Un espacio para el pensamiento: <i>Critique</i>	125
3. Un libro de ¿Economía política?	129
4. Energía y materialismo	133
5. El humano: trabajo y prohibiciones	137
6. ¿El gasto como motor de la historia?	142
Conclusión	151
1. Reflexiones finales	151
2. Vigencia y proyecciones	153
3. En torno al fundamento del lazo social	156
Bibliografía	159

Agradecimientos

En primer lugar, quiero expresar mi gratitud a Margarita Martínez por haber dedicado su tiempo a una atenta y dedicada lectura de estas páginas. Sus comentarios y conocimientos sobre el tema me permitieron avanzar con confianza.

A Pablo Nocera, por su generosidad. Hace ya muchos años, cuando todavía era un estudiante, confió en mí para sumarme en un proyecto de investigación sobre teoría sociológica. Gran parte de mi conocimiento sobre Durkheim se lo debo a él (por supuesto, que se encuentra eximido de mis interpretaciones).

Como se dice habitualmente nadie piensa ni trabaja en soledad. Durante mis años de formación he compartido charlas, debates y discusiones con distintos compañeros, compañeras, amigos y amigas. No podría nombrarlos a todos y todas aquí, pero sin lugar a dudas aprendí del intercambio con cada uno/a, y en muchos casos, tal vez sin que lo sepan, al leer sus textos. Entre ellos/as vale destacar a: Aarón Attias, compañero de ruta batailleana; Ana Blanco, que leyó gran parte de esta tesis y sus comentarios siempre fueron de gran ayuda; Fernando Canzani; Daniel Castaño; Maxi Crespi; Noelia Dunan; Julia Gentile; Maxi Lagarrigue, siempre predispuesto a reflexionar seriamente sobre las ocurrencias que le propongo; Federico Nacif; Soledad Sánchez; Natalia Suniga y Regina Vidosá. Todos de alguna u otra manera siempre me animaron a avanzar.

Pero especialmente quiero agradecer a quién me acompañó desde un lugar, como diría León Rozitchner, más importante que el intelectual en este proceso que va desde el inicio de la maestría hasta el final de la redacción: Natalia. Su apoyo y comprensión fueron y son imprescindibles para todo lo que hago.

INTRODUCCIÓN

El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible.

George W. F. Hegel

1. Presentación

El objetivo de la presente tesis es proponer una lectura de la obra de Georges Bataille que indague sobre la presencia, sea con continuidades y/o rupturas, de conceptos de cuño marxiano y durkheimiano. En otras palabras, se busca analizar en el interior de la producción bataillena cómo se desarrolla y articula la tensión entre sendos legados teóricos, específicamente en la discusión en torno a si es la economía o la religión el fenómeno estructurante de la sociedad.

Habitualmente estigmatizada como inclasificable, a la producción de este autor maldito (bajo su nombre, seudónimos o en conjunto), se le buscan sus ascendentes en Nietzsche, Sade, el existencialismo, mientras que en su veta social las tintas caen en Durkheim y Mauss. Por tanto, todo estudio sobre ella se topa con el desafío de decidir en qué lugar situar a Bataille en el remolino de autores de los cuales se inspiró, qué linajes destacar (cuáles omitir), qué discontinuidades resaltar y cuáles callar, de un pensador que desafía y excede los márgenes y el canon de las fronteras disciplinarias. Entonces, he aquí el primer desafío ¿cómo abordar a Bataille desde las ciencias sociales?

Sabemos que este pensador maldito cultivó con dedicado fervor varios géneros, pero mientras que los lazos con la teoría del sociólogo francés y su sobrino ha sido y continúa siendo objeto de profusas referencias; en cambio el análisis sobre la presencia de categorías de cuño marxiano y/o marxista ha sido mayoritariamente soslayado, cuando no

completamente ignorado. Sin embargo, a raíz de lo antedicho emerge una nueva duda ¿por qué abordar a Bataille desde estas dos teorías? ¿Cuál es el problema que busca responder?

2. El problema

La respuesta, para nosotros, no fue más que un cartel que señaló un sendero (entre muchos otros posibles), que convergió con variadas preocupaciones, de allí que resultó a al mismo tiempo un punto de partida como un punto de llegada.

Desde la perspectiva adoptada, el abordaje de Bataille se inscribe en el marco de la emergencia de la sociología como campo particular del saber que reclama para sí, con pretensiones de exclusividad, un objeto específico. En el transcurso del siglo XIX, junto con la consolidación de la burguesía como clase dominante, la filosofía, luego de alcanzar con Hegel su máxima expresión, a partir de ese momento inicia paradójicamente su declive (Habermas, 2018), pues hacia mediados de la centuria se ve en la necesidad de competir con grandes pensadores que elaboran sus críticas por fuera de sus categorías clásicas, y simultáneamente delegó “las funciones de autocomprensión teórica de la modernidad en las ciencias del Estado y en las ciencias sociales” (Habermas 2008: 64). En este contexto, proliferan distintas disciplinas que reclaman y disputan diversos ámbitos de conocimiento, entre ellas, la sociología.

Las diversas reconstrucciones de la formación del pensamiento sociológico, como partícipes de un campo de problemas similares, han puesto el foco en el devenir de ciertas nociones provenientes de la filosofía y su paulatina transformación en categorías específicas sobre lo social. Dicha trayectoria describe el arco trazado desde los primeros pensadores racionalistas modernos de sesgo individualista, pasando por la Ilustración y los exponentes de la reacción conservadora, para dar con los rasgos iniciales de un pensamiento en clave sociológica en el siglo XVIII, y la posterior formación de una incipiente ciencia social previa a su establecimiento formal. En esta línea explicativa encontramos textos clásicos como los de Nisbet (1996), Aron (1966), Giddens (1971), Bottomore y Nisbet (2001).

Enmarcada dentro de esta corriente, hemos optado por una alternativa singular que entiende que la sociología se constituye como discurso a partir del debate que entabló con Karl Marx (y/o el marxismo). En este vector explicativo se inscribe una serie destacada de trabajos que enfatizan esta tensión. Dentro de los más significativos podemos nombrar a Marcuse (1994), Anderson (1977) Zeitlin (1973). Asimismo, aunque de manera lateral se encuentran referencias en este sentido de Donzelot (2007), Gouldner (1970). El denominador

común de estas teorías propone que en Europa continental la sociología emergió como un discurso que tomaba a la sociedad como totalidad y justificaba la necesidad histórica de la clase burguesa en contraposición a un “sistema totalizador previo” (Anderson, 1977: 34). Marx ya había formulado una teoría sobre la sociedad, y cincuenta años después “la sociología académica lanzó entonces una crítica erudita del socialismo y el marxismo, procurando enfrentarlos en el terreno intelectual (...) trataba de evitar que el público y el Estado la confundieran con el socialismo” (Gouldner, 1970: 131).

La carrera de Durkheim se encontró signada por la fragilidad político-institucional de la Tercera República y por un rápido crecimiento de la conflictividad social, animada en gran parte por agrupaciones de trabajadores marxistas. En este contexto general, que no explican por sí solos el devenir de una obra ni la ideología de un autor, destacados especialistas coinciden en que dentro de la evolución intelectual del padre de la sociología se evidencia un desplazamiento del foco de interés hacia la religión (Nocera, 2007, 2009a, 2011; Ramos Torre, 1992; 1999; Zeitlin, 1973). No obstante, resulta llamativo de qué manera el debate de Durkheim con las ideas de cuño marxista¹ (que ponían el foco en las determinaciones económicas y acicateaban el conflicto social), y el creciente interés por lo religioso confluyen en un mismo vértice. Por ejemplo, en 1897, todavía una etapa temprana de su labor intelectual, el sociólogo francés afirmaba que “no solo la hipótesis marxista está lejos de ser probada, sino que es contraria a hechos que parecen bien establecidos. De manera creciente, sociólogos e historiadores tienden a coincidir sobre la afirmación común de que la religión es el más primitivo de todos los fenómenos sociales. De ella han surgido (...) todas las otras manifestaciones de la actividad colectiva (...) En el principio todo es

¹ Es un momento propicio para dejar un sucinto comentario sobre la diferencia entre Marx y marxismo. Mezzadra recuerda que marxista “era originalmente un ‘estigma’, una definición polémica gestada por la inventiva de Bakunin y de los anarquistas contra los seguidores de Marx en las disputas domésticas en el marco de la I Internacional” (Mezzadra, 2014 :15). Y que aquello que conocemos como “marxismo” según este especialista constituye “un formidable edificio de pensamiento construido históricamente a partir del trabajo de Engels sobre los manuscritos del segundo y tercer libro de *El capital*” (*ibidem*). Mientras que en el caso de los textos del propio Marx, como señala Tarcus (2013), más que una “doctrina” se trata de un “cuerpo de ideas” (Tarcus, 2013: 25). Simplificando la enorme complejidad que conlleva este tema, se entiende que Bataille (como cualquier otro) se acercó a Marx a través del marxismo de su época, le llegó como lo *siempre-ya-leído*, según la expresión de Jameson (1989). Simplificando, fue así que Bataille accedió a un Marx en un momento histórico en el cual predominaba un marxismo de corte evolucionista donde el materialismo fue reducido a lo económico elaborado por la Segunda Internacional.

religioso. Ahora bien, no conocemos ningún medio que permita reducir la religión a la economía” (Durkheim, 2011: 138).

A partir del enfoque propuesto, sugerimos la lectura de los textos que llevan el nombre de Georges Bataille con el objetivo de identificar las marcas de sendos legados. En otras palabras, se intenta analizar cómo se desarrolla y articula en Bataille la tensión entre economía y religión en tanto fenómenos estructurantes de la sociedad a partir de su lectura de Marx y Durkheim.

No obstante, alcanzado este punto creemos conveniente detenernos en una observación metodológica, porque el objetivo que nos proponemos no consiste en esclarecer si Bataille (o alguno de sus muchos seudónimos) fue o no marxista (o durkheimiano), o si interpretó “correctamente” tal o cual teoría. Menos aún hasta qué punto fue marxista, qué día dejó de serlo, en qué contexto o por qué motivos. Nuestro objetivo consiste en analizar sus textos para definir cuánto se aproximan al marxismo como *problemática*, es decir, qué lecturas e interpretaciones acerca de los desarrollos marxistas y/o de Durkheim pueden descubrirse en sus textos. La finalidad no busca clasificar la ideología del pensador maldito, sino que nuestro interés, parafraseando a Jameson (2013), intenta determinar hasta qué punto el pensamiento de Bataille se mueve dentro de la problemática marxista hasta dónde se inscribe en esta; o, a la inversa, hasta dónde los planteos de Bataille incluye la problemática marxista y/o la durkheimiana, y si respalda los núcleos problemáticos medulares de ambos, en tanto preguntas necesarias para su presente dentro de su propio campo de investigación (Jameson, 2013: 217).

3. Hipótesis

Ante las preguntas de orden general que orientan la investigación ¿las sociedades se constituyen a partir de sus relaciones de producción y son estas las que condicionan el desarrollo de las formas ideológicas, políticas y culturales; o la sociedad se congrega en torno a lo sagrado?; y ¿se trata de paradigmas excluyentes que a pesar de los momentos de verdad que incluye cada uno no pueden combinarse?, nuestra hipótesis afirma que a lo largo de la teoría de Georges Bataille se pueden encontrar diversas respuestas a dichas preguntas, que pusieron en un plano de prioridad lógica equivalente a la dimensión económica y a la dimensión religiosa para explicar cómo se estructura la sociedad. De allí que el título de la tesis parafrasea uno muy ocurrente y conocido de Žižek (“¿Lucha de clases o

posmodernismo? ¡Sí, por favor!”) donde el filósofo esloveno a su vez retoma una broma de Groucho Marx que consiste en responder ante una disyuntiva con una negativa a elegir.

4. Metodología

Tomando como referencia los objetivos que guían la investigación y la unidad de análisis considerada –economía y religión en la obra de Georges Bataille– y la unidad de registro seleccionada –la producción teórica de Georges Bataille– la metodología a utilizar se centra fundamentalmente en el uso de técnicas de abordaje hermenéutico. Dado que la tesis no deja de tener un corte de actualización teórica, el criterio de selección de los textos para su análisis depende, en algunos casos, de la relevancia puesta en la dimensión a considerar: filosófica, económica, religiosa.

A partir de una lectura sistemática del corpus bibliográfico seleccionado, que se divide en tres tipos: fuente, críticos o intérpretes de la fuente y referencias teóricas (sociológicas y filosóficas) de la fuente, se realizará un ejercicio hermenéutico que pondere la interpretación de los conceptos en el contexto social. Para esto se practican dos estrategias complementarias.

A lo largo de toda la tesis se realiza un abordaje diacrónico que se extiende desde 1923 (primera publicación registrada de Bataille), hasta (principalmente) 1949 (año de publicación de *La parte maldita*, cenit del tratamiento del tema económico, aunque se hacen referencias a textos posteriores). El objetivo es describir la evolución del tema propuesto.

Al mismo tiempo, se realiza un análisis sincrónico que ubica al sujeto y su producción en la trama histórica, política y social que le toca vivir. Para esto la extensa obra que estudiamos se divide en cuatro etapas (ver detalle a continuación), según a que se consideran puntos de quiebre al interior de la misma en relación con el tema de estudio. En cada caso se interpreta el contenido estrictamente en su presente evitando atribuir al texto sentidos retrospectivamente.²

La tarea consiste en un seguimiento meticuloso del campo semántico que presente continuidades y/o rupturas con el concepto de economía vinculado tanto en su acepción marxista/marxiana, por un lado, y de religión en la conceptualización durkheimiana, por otro. En ambos casos, se consideran conceptos asociados a cada uno, como: fuerzas

² El riesgo de neutralizar el alcance del texto latente en este abordaje, se intentará superar en las conclusiones, al comentar las potencialidades y proyecciones de la teoría batailleana.

productivas, lucha de clases, sagrado/profano, prohibición, etc. Una vez identificada una afinidad en el sentido señalado, se procede a comparar con la fuente.

5. Estructura

El cuerpo principal de la presente tesis se divide en cuatro capítulos. El primer capítulo se inicia con un recorrido por el marco histórico y político de la Tercera República francesa, especialmente en el tránsito del siglo XIX al XX. Esos años son testigos de la consolidación del sistema industrial en Francia y del crecimiento de la clase obrera con una evolución de su conciencia hacia posiciones marxistas. En este entorno Bataille creció y también se desarrolló y consolidó la sociología de Durkheim. A continuación, el foco de interés se desplaza hacia la temprana formación intelectual de Georges Bataille, donde se indaga en las lecturas que emprendió, quiénes mediaron o influyeron en las mismas, como también hacia el ámbito artístico-intelectual y dentro de este el caso notorio que es el del Surrealismo y Breton. Una vez sentados los antecedentes, el eje conceptual gira en torno a la producción de Bataille en la revista *Documents* y el debate emprendido contra el Surrealismo y su líder, a partir del cual indagamos en detalle el concepto que Bataille forjó de *bajo materialismo*. Allí se apunta que, lejos de circunscribirse a la esfera estética, su riqueza se la otorga la proyección política que traza claras afinidades con categorías marxistas. Las discusiones que alcanzan su clímax durante el año 1930 y finalizan con el abrupto cierre de *Documents* en enero de 1931 que deja una serie de textos inéditos de Bataille, con dos que se destacan especialmente. En uno de ellos, y desde una mirada teñida por Sade, se piensa la viabilidad de un sistema social equilibrado entre apropiación y excreción, correspondiendo el primero a la dimensión económica productiva y el segundo a la liturgia religiosa. En el otro, tan singular como marginado, se apoya en algunas frases de Marx para criticar, por abajo, tanto al Surrealismo como a Nietzsche.

Una vez disuelta *Documents*, en el segundo capítulo analizamos la producción de Bataille comprendida entre los años 1932, cuando se integra a *La Critique Sociale*, y principios de 1936, momento en el cual escribe su último artículo para *Contre-Attaque*. Se trata de una época de una intensa y apasionante discusión y participación política en torno a problemas que se movían en la órbita delineada por el marxismo: explotación, capitalismo, socialismo, revolución, pero atravesados por nuevas perspectivas teóricas y estéticas. En tal sentido, se busca identificar hasta dónde en las categorías acuñadas en este período se pueden reconocer premisas o presupuestos marxianos y a partir de qué punto se presenta una ruptura

fruto de una articulación novedosa –como intentaremos demostrar–, y en particular cuánto debe tal singularidad a lectura de la sociología de cuño durkheimiano. Luego del cierre de la revista de Souvarine y tregua con Breton mediante, el oriundo de Billom se compromete en un nuevo proyecto. Al captar la peligrosidad de la sombra totalitaria que se extiende por Europa y la derrota de los partidos de izquierda, en las publicaciones realizadas en *Contre-Attaque* desarrolla un nuevo diagnóstico. Decrece su fervor en las revoluciones sangrientas orientadas al *gasto* y delinea nuevas estrategias, pues interpreta que los problemas provienen de la concentración del poder en una cabeza.

El tercer capítulo arranca de un punto de inflexión en el desarrollo intelectual de Georges Bataille, que tal vez sea el más importante de toda su trayectoria. El período que abarca se extiende desde fines de 1935, hasta la disolución del *Colegio de sociología sagrada* y el inicio de la guerra. El punto de partida se ubica con el cierre de *Contre-Attaque* que se da simultáneamente con el distanciamiento definitivo de Bataille respecto de las agrupaciones de izquierda y de la militancia en la calle. El quiebre fue apuntalado por una figura que en el período pasa a gravitar de manera determinante en la deriva intelectual: nos referimos a André Masson. En los años que transcurren desde 1936 hasta la antesala de la guerra, se destacan tres ámbitos en los cuales se desempeña, donde en cada uno su accionar posee una gran riqueza. Estos son la revista *Acéphale*, la sociedad secreta y el *Colegio de sociología sagrada* (que constituye la contracara de la anterior). Si bien resulta imposible soslayar que se trata de un período fuertemente marcado por Nietzsche (del cual, que como se señalará oportunamente, su reconsideración en detrimento del marxismo se debió en gran parte a la influencia de su amigo pintor), en la noción de religión que elabora se detectan trazos durkheimianos. La presencia del padre de la sociología cobra mayor peso en el *Colegio*, desde el nombre mismo que sugiere la conexión, hasta su abrupto final que motivó un fuerte intercambio con Leiris con respecto al método de la sociología durkheimiana.

Finalmente, el cuarto capítulo se extiende desde la Segunda Guerra mundial hasta la publicación de *La parte maldita* en 1949. Si bien se hace referencia a obras posteriores, este libro representa el punto más alto de la evolución de la arista económica de Bataille y, a su vez, la relación que investigamos también llega a su grado de mayor desarrollo. Luego de describir el contexto histórico e intelectual posteriores a 1945, nos dedicamos a comentar la aparición de *Critique*, pues resultó la plataforma a partir de la cual Bataille organizó su producción. Específicamente, en lo que hace al análisis del proyecto de la economía general se contrasta con las premisas de las primeras publicaciones sobre el tema, como “La noción

de gasto”. Así se observa, por un lado, una nueva y más completa concepción antropológica, donde se destacan en un mismo plano de importancia al trabajo y las prohibiciones en el proceso que hacen del animal humano un sujeto. Por otro lado, se subraya la madurez del planteo que ya no exalta la revolución como un fin en sí mismo (ni como alternativa tampoco), donde el *potlatch* vuelve a ubicarse en el eje, pues resulta la figura que articula la circulación del excedente económico y su destrucción improductiva.

Para cerrar la tesis, en las conclusiones se repasan los puntos principales de cada capítulo y asimismo se comentan, por un lado, ciertas perspectivas para profundizar los análisis precedentes, y por otro, algunas proyecciones actuales del pensamiento batailleano.

CAPÍTULO 1

El gusano es el único emperador de la alimentación.
Hamlet IV.3

1. La Tercera República como marco histórico

Gran parte de la obra de Georges Bataille igual que la de un importante referente de su producción (nos referimos a Émile Durkheim y su escuela), no se pueden explicar sin el medio en el cual se desarrollaron, y éste es el de la sociedad francesa en su tránsito del siglo XIX al XX. Específicamente se trata de la Tercera República, que no fue un telón de fondo pasivo. Su corta duración quedó compensada por la intensidad de los conflictos políticos que atravesó. Nacida y sepultada en medio de derrotas militares con su vecina del Este, su vida transcurrió jaqueada entre la izquierda radical y el nacionalismo de derecha. Luego de la guerra franco-prusiana (derrota nacionalista) y los sucesos de la Comuna (derrota de la clase obrera), las clases dominantes no lograban ejercer en claro dominio político, hasta que la aristocracia y alta burguesía sellaron una solución provisional (Ramos Torre, 1999). De allí que en sus bases encontremos sentimientos de fracaso y humillación, también un orden social frágil y precario como consecuencia del conflicto social, combinación que arroja un saldo de precariedad política y social: “he aquí los núcleos temáticos del drama político que vive Durkheim” (Ramos Torre, 1999: 4). Luego de la fallida revolución del 48, la República dejó de ser percibida como una respuesta y se transforma en un problema

a partir de ese acontecimiento se comenzó a hablar de la República como si fuera un ser frágil, con el corazón afectado por una enfermedad a la que se denominaba ‘la cuestión social’. No existía político de la Tercera República que no hiciera su experiencia produciendo algún opúsculo sobre la cuestión social y el modo de resolverla (Donzelot, 2007: 17).

Es así que durante el siglo XIX y primera parte del siguiente “la *solidarité* cobra un peso conceptual al calor de la urgencia de la problemática social que sacude Europa en general y a Francia en particular” y la razón por la cual “la pregunta por el orden social moviliza la mayor parte de la reflexión que producen los pensadores de la época” (Nocera, 2007: 2).

En el caso de Durkheim, la Tercera República tampoco constituyó un mero escenario, sino que resulta un “punto de referencia de toda la labor intelectual durkheimiana” (Ramos

Torre, 1999: 4). Este orden político surgió “como una solución de compromiso” (*ibidem*) ante la derrota y humillación frente al adversario histórico y el terror a las hordas rojas. La conflictividad social creciente (lucha de clases podríamos decir) es percibida como una amenaza por izquierda para los republicanos, incluso antes de 1917, mientras que desde la derecha la hostigan los conservadores y eclesiásticos. Es en este marco histórico en el que se van tejiendo dos teorías, dos propuestas políticas y de sociedad que pesarán fuertemente en el pensamiento de Georges Bataille: la sociología durkheimiana, por un lado, y el/los marxismo/s, por otro. Sin embargo, no se trató de una historia ajena o terminada, sino que fue contemporánea de muchos de estos acontecimientos.

El objetivo político de la izquierda (no revolucionaria) buscaba unificar moralmente a la República. Para lograr la meta era necesario “construir un código moral plenamente republicano” (*ibidem*) e instaurar un sistema educativo universal y laico. Durkheim recogió ese guante e hizo suya la empresa. Proclamó a su empresa intelectual como la ciencia de la moral³ y se esforzó denodadamente para que alcanzara tal estatus. Pero tal vez el elemento más significativo en la escena política es la emergencia de la cuestión social o el enfrentamiento de trabajo con capital, que cobró dimensiones significativas al calor de los sindicatos y partidos obreros. También en el tablero entró en disputa la esfera de la moral y su independencia de la religión.

La lucha de clases no pasó como un tema menor en ningún aspecto, especialmente porque en este período se sientan las bases del capitalismo francés y por consiguiente las dos clases sociales en las que se sustenta. Durante la década del ochenta Francia atraviesa un estancamiento que es superado hacia 1896 mediante la consolidación de un aparato industrial. La industria se moderniza al adoptar los últimos avances de la técnica, surgen nuevos sectores productivos junto con una concentración física del trabajo. Así logró tomar el protagonismo económico e impone una nueva dinámica social y económica: las crisis futuras ya no serán consecuencia del campo, sino fruto de la lógica inherente a este sector.

Sin embargo, en 1906 el 60% de los trabajadores todavía se desempeña en empresas de menos de diez empleados o como trabajadores a domicilio (Braudel en Ramos Torre, 1999). Posteriormente, los cambios de la estructura productiva a raíz de la instalación de grandes fábricas (con más de mil asalariados) trajo aparejado un fuerte disciplinamiento

³ En el inicio de su tesis doctoral [1893] se lee lo siguiente “no queremos extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente” (Durkheim, 1993:49).

producto de la organización científica del trabajo, pero que en su reverso permite el surgimiento de una identidad obrera que rápidamente va cobrando conciencia. Entre el final de siglo XIX y los primeros años del XX, las huelgas aumentan su cantidad, su intensidad y participación. Un dato ilustra el panorama: desde 1871 a 1913 “un 56% de las huelgas tiene éxito en sus reivindicaciones” (*op. cit.*: 8).

La clase obrera se comienza a organizar en sindicatos cada vez más fuertes y en partidos clasistas. “Se trata de un sindicalismo agresivo, revolucionario, con poderosa presencia anarquista, pero que se va abriendo progresivamente a formas menos ideologizadas, más racionales y eficaces” (*op. cit.*: 9). En 1905, luego de resonantes éxitos electorales, las fracciones socialistas de Francia convergen en un partido único: el Partido Socialista, Section Francaise de l'Internationale Ouvriere (SFIO). Con una ideología expresamente marxista, se enfrenta con “la izquierda republicana”, y aunque con baja tasa de sindicalización con respecto a Inglaterra o Alemania, se asientan en los sectores claves con gran capacidad de movilización bajo consignas revolucionarias. Esta transformación “significa además un cambio ideológico fundamental en la historia del socialismo francés: el marxismo se erige en ideología definitoria oficial del partido” (*op. cit.*: 10). Su programa no se limitó al anticlericalismo, sino que reclama la intervención del Estado en la economía. Entrado el siglo XX Francia cuenta tanto con un partido como con un masivo sindicalismo marxista. En este contexto crece Bataille y emerge, se desarrolla y consolida la sociología de Durkheim.

Más allá de los trazos generales que delinear la fisonomía de la efímera República, existieron coyunturas particulares, fruto de causas internas y externas a Francia (por ejemplo, victoria pírrica en la Primera Guerra o la Revolución Rusa), que condicionaron la experiencia de ambos pensadores de manera distinta. Mientras que en el padre de la sociología resultó un intenso fervor patriótico⁴, en el caso del escritor maldito se volcó en una pasión revolucionaria internacionalista (al menos hasta el segundo conflicto bélico).

Entonces, a pesar de compartir una historia signada por la violencia extrema de principio a fin, que se plasmó en sendas obras de formas muy distintas, Durkheim, como señalamos (Nocera, 2007), priorizó la preocupación por el orden social formulando una

⁴ “Su experiencia de la derrota de Francia [de 1870] tal vez contribuyera a crear en él un profundo patriotismo (aunque de modo alguno militante), un sentido defensivo de la decadencia nacional y un consiguiente deseo de contribuir a la regeneración de Francia, sentimientos que prevalectían entre los intelectuales de su generación bajo diferentes formas” (Lukes, 1984:43).

sociología de sesgo conservador (Zeitlin, 1973).⁵ Puntualmente la violencia no aparece tematizada explícitamente en su obra sino que requiere un trabajo de rastreo.⁶ En cambio, en el caso de Bataille, que nació bajo este régimen y convivió con él hasta entrado en sus cuarenta años cuando fue ahogado por la ocupación nazi, la violencia cobra presencia casi constante en su obra, e incluso llega a ubicarla en el centro de su noción de sociedad (Bataille, 2010)⁷. Durante su adolescencia vivió con remordimiento y culpa la muerte de un padre ciego que abandonaron (él y su madre) a su propia suerte en una ciudad asediada por el enemigo durante la Gran Guerra. Ya en la juventud es contemporáneo de una de las crisis económicas más intensas del capitalismo, el crack del 29, y del ascenso de los fascismos. Bataille vive con plena conciencia los treinta años más intensos y conflictivos de la Tercera República.

2. El contexto de formación del joven Bataille

El devenir del siglo XX aplacó paulatinamente la relativa calma social que se vivió en esos años en toda Europa. El auge económico que comienza en fines del XIX, el avance del proceso de monopolización e imperialista, con la aparición de una gran cantidad de novedades técnicas, generó las condiciones de un clima más turbulento que tendría su cenit en la Primera Guerra mundial. El conflicto bélico más intenso y mortal de la historia humana dividió filas en el interior del marxismo tanto como en el movimiento obrero. Salvo la experiencia de Rusia, la oleada revolucionaria iniciada al final de la guerra que se extendió hasta 1920 fue derrotada (Anderson, 2015). En 1924 en la Unión Soviética se consolidaba

⁵ Desde esta perspectiva, Durkheim vio condicionado su pensamiento por las recurrentes crisis y revoluciones que se vivían en su país. Basta recordar los violentos sucesos del 48 y pocos años más tarde los de La Comuna en 1871, cuando era un adolescente. De allí Zeitlin desarrolla la tesis de que en base a Saint-Simon y el positivismo, Durkheim habría elaborado una sociología de sesgo conservador y autoritario para contraponer a las propuestas revolucionarias del marxismo; su sistema moral secular pretendía conciliar clases sociales. Asegura que Durkheim estaba obsesionado por demostrar que la economía industrial no llevaba necesariamente al conflicto social, sino que “podía alcanzarse una solidaridad orgánica ‘superior’ sin revolución” (Zeitlin, 1973: 278).

⁶ Mike Gane (2010), en su introducción a la compilación en torno a la violencia en la obra de Durkheim, afirma que en un contexto marcado por la violencia política, tal noción no se manifiesta explícitamente, sino que debe ser rastreada tras distintos conceptos. De allí que la vea emerger con la sanción, el género, el suicidio y finalmente la guerra.

⁷ En el interior de las ciencias sociales se encuentra una vertiente interpretativa de perspectiva culturalista, óptica a partir de la cual se indaga el crimen y la violencia (Tonkonoff 2007; 2007a). Dicho enfoque hace foco en la articulación de un entramado conceptual que explora la relación entre la cultura –en tanto estructura cognitivo-valorativa constituida a partir del trazado de ciertos límites últimos o prohibiciones–, la violencia –en tanto exterioridad radical de todo orden simbólico– y su emergencia traumática en el campo social –en tanto retorno de lo excluido. En el abordaje de estos es que pueden precisarse nociones del crimen, el castigo penal, el criminal, y las reacciones colectivas que estos suscitan.

Stalin, censurando, desmovilizando (cuando no ejecutando) y burocratizando todo el territorio, y en diez años logró convertir a una de las regiones más prolíficas del marxismo en “un páramo intelectual” (*op. cit.*: 29). Mientras el sucesor de Lenin amordazaba la cultura soviética, “la fisonomía política del capitalismo europeo adquiría caracteres cada vez más violentos y convulsos” (*ibidem*).

Ya en la posguerra fue sofocada una oleada revolucionaria. No obstante, la clase obrera persistía como una amenaza especialmente para la burguesía de Europa Central y meridional porque se han consolidado partidos soviéticos o leninistas en varios países. Anderson (2015) afirma que es un hecho que desde la década del 20 y del 30 el marxismo occidental se concentró en Alemania, Francia e Italia. Eran tres países que antes del segundo conflicto armado contaban con partidos comunistas de masas respaldados por amplios sectores de la clase obrera, acompañados por considerable cantidad de intelectuales. Paradójicamente, mientras en Francia el movimiento obrero se ubicaba desde fines del siglo XIX a la cabeza del continente en términos de militancia, en lo referente a teoría, por el contrario, el país quedó a la zaga de Europa oriental y central. La Tercera República estuvo retrasada culturalmente en el marxismo; de hecho, si no penetró con fuerza ni en la CGT ni en la SFIO, se debió a dos motivos. Por un lado, al fuerte arraigo en el proletariado de tradiciones locales premarxistas como el proudhonismo o el anarcosindicalismo. Y por otro, a causa de un “sostenido vigor del radicalismo burgués” (*op. cit.*: 48) que pesaba en la intelectualidad de clase. Jean Jaurès es una expresión de la convergencia de ambas corrientes. Por tales motivos, concluye el historiador inglés, Francia no realizó ningún aporte sustantivo a los debates marxistas anteriores a 1914. En esa época el Partido Socialista Francés consideraba a *El capital* un libro cerrado. Y hasta esa fecha no se había traducido ninguna obra importante posterior a Marx. Por lo tanto, queda en evidencia que el desarrollo del marxismo en Francia resultó muy peculiar y las posibilidades de su propagación quedaron muy restringidas por las particularidades de su recepción.

Al finalizar la guerra y la burguesía garantizar su dominación, se dieron condiciones para el desarrollo del marxismo como fuerza. Hacia 1920 el número de afiliados del Partido Comunista Francés (PCF) era modesto y tuvo que esperar hasta 1928 para que se sumaran a sus filas unos jóvenes realmente interesados en esa doctrina particular. Entre ellos estaban Paul Nizan, Henri Lefebvre, Georges Politzer, Norbert Guterman y Georges Friedmann, creadores de un grupo que criticaba el provincialismo de la filosofía francesa oficial, además de interesarse por el Surrealismo (*op. cit.*: 49). Desafortunadamente, su adhesión coincidió

con la stalinización, por lo que su trabajo teórico quedó sujeto a limitaciones políticas. Desde entonces los temas de desarrollo del capitalismo y la organización de la lucha de clases, no respondían a la línea nacional, sino que bajaban desde la KOMINTERN reduciendo notoriamente el espectro intelectual en los partidos comunistas europeos. Lefebvre fue el único que se mantuvo fiel a las exigencias, aunque se permitió jugar con el límite al desarrollar por su cuenta temas delicados amparándose en el nivel de abstracción que le permitía sobrevolar la censura.

En el período del Frente Popular (1936-1938) el PCF se convirtió en un verdadero partido de masas, logrando una cifra de trescientos mil afiliados. Durante la ocupación desarrolló una actividad de resistencia importante, y salió fortalecido al finalizar la guerra. Los cambios obligados por la ocupación dejaron las condiciones para la difusión más amplia del marxismo. Sin embargo, la persistencia de los controles por el inicio de la guerra fría mantuvo la producción teórica en niveles bajos y permitió al existencialismo ganar el espacio central desde el cual pensar.

La generación de Bataille y aquellos que en los años veinte animaban el juego político desde las calles, pero principalmente desde lo teórico o estético, constituyó una camada activa políticamente que encontró en la Unión Soviética un polo de atracción intelectual aun si se manifestaba agobiada por los sistemas y las pretensiones ideológicas de coherencia. Se buscaba una nueva lógica y de la guerra surgen dos radicalismos: uno vinculado al arte, el Surrealismo, el otro político: la revolución Rusa. En palabras de Habermas (2008), justamente, la singularidad de su formación proviene de “la experiencia estética en el ámbito del Surrealismo y la experiencia política en el trato con el radicalismo de izquierda (Habermas, 2008:232).⁸

En conclusión, el período de entreguerras es una etapa histórica donde la clase obrera es masiva y se encuentra organizada pero el marxismo no constituye todavía la ideología hegemónica. No obstante, la presencia de la problemática marxista es ineludible tanto en el plano intelectual como en la práctica política. Por tales motivos, no resulta descabellado que se afirme que Durkheim emprendió sobre el socialismo una “crítica de su corriente hegemónica marxista” (Ramos Torre, 1999:78). En la teoría intentó refutar el determinismo

⁸ Según la periodización que propone Campillo (1996), la primera etapa, que se extiende hasta 1938, comparte con los surrealistas una triple lucha “contra el fascismo, el capitalismo y el puritanismo” y un gran objetivo “hacer compatible la revolución social y la vanguardia artística, es decir, una sociedad comunista y una existencia estética” (Campillo, 1996: 9).

económico: “nos parece falso que [los fenómenos sociales] dependan, en última instancia, del estado de la técnica industrial y que el factor económico sea el resorte del progreso” (Durkheim en Torre p.79). Pero también la crítica abordó la dimensión de la práctica política, ya que redujo al socialismo a una cuestión estrictamente económica y le atribuyó una metodología violenta cuya única alternativa era la revolución.

3. Primeras lecturas y acercamiento al Surrealismo

Es en 1923 donde se puede establecer el final del compromiso religioso que Bataille asumió durante su juventud (Surya, 2014) y el comienzo de una serie de lecturas muy diversas (Freud, Dostoievsky, Kierkegaard, Sade, Pascal, Platón, Hegel y Lautréamont, en las cuales, llamativamente, es difícil rastrear a Marx) y también de amistades⁹. Sabemos lo peligroso que puede resultar establecer relaciones directas entre la vida de un escritor y sus textos; sin embargo en el caso de Bataille es indispensable mencionar quiénes fueron sus amigos y, ¡por qué no!, sus adversarios, ya que también fueron sus interlocutores. Buena parte de su obra nació en diálogo (amistoso o en disputa) con ellos.

Otra figura que se destaca en su formación e ingreso a la vida intelectual es la figura del intermediario o maestro, ese compañero de ruta, a veces un poco mayor, que acerca lecturas, sugiere interpretaciones y propone autores. Marmande (2009) atribuye gran importancia a estos personajes en la formación de Bataille (tal es así que reconoce varios en la década del veinte), y los identifica con el nombre de “puente” [*passer*], ya que actuaron de mediadores entre este y sus lecturas. Tal función cumplió Alfred Métraux, quien lo introdujo en la historia de las religiones y la antropología (habían compartido con unos años en la École des Chartes, antes de cambiar su rumbo académico y decidirse por la antropología). A él debe Bataille su incursión en Marcel Mauss y la posibilidad de sentirse seguro al momento de hablar sobre el tabú y la transgresión.

Así como Métraux fue el *puente* entre Bataille y Mauss, Lev Chestov hizo lo propio con Dostoievsky, Tolstoi, Pascal y Nietzsche (ya había tenido un primer contacto con los textos de Nietzsche¹⁰, pero esto había sido en el marco de cercanía a la fe católica). El

⁹ Surya (2014) sostiene que desde su ingreso a los círculos surrealistas Bataille se topa con lecturas de Sade que considera inadecuadas por su culto al hombre y la admiración idealizada que le tienen. En este sentido Sade va a ser el otro personaje presente desde su ausencia junto a Marx en *Documents* y la disputa con Breton. Tanto es así que propone interpretar el bajo materialismo como un materialismo sadeano.

¹⁰ Espósito (2006) es contundente con respecto al peso de la mediación con Nietzsche: “Chestov [que] filtra toda la lectura batailleana de Nietzsche” (Espósito, 2006: 300-301).

exiliado ruso fue el responsable de que abandonara una lectura poética (idealizada), pues era un ferviente militante del antiidealismo. Para el emigrado ruso el idealismo no era más que una evasión ilusoria de aquello inexorable en la vida de los individuos: la muerte. Después de haber abandonado la Unión Soviética, Chestov no creía que algo así como una “buena sociedad” existiera; Bataille aprendería de él que “la violencia del pensamiento humano no es nada sin su cumplimiento” (Kendall, 2007:41). Años después dirá de Sade aquello que Chestov había predicado sobre Dostoievsky: “fue el único en todo el universo que envidió la grandeza moral del criminal” (Surya, 2014: 82).

Pero el personaje destacado como influencia intelectual (al menos desde el punto de vista de nuestro objetivo, que es la lectura de Marx) fue Jean Bernier, porque ya era por entonces una figura de renombre en la escena político-intelectual parisina y, además, por afinidad hacia el marxismo. Abordar la relación de Bataille con Bernier permite presentar un panorama más abierto de la inmediata posguerra (así como Souvarine sobre el momento de ascenso del fascismo). Este cronista, escritor y reportero lanzado a la lucha política abandonado su pasado burgués, entabló contacto estrecho con los surrealistas desde temprano. Estuvo en el ejército, regresó del frente en 1916 y rápidamente se convenció del rigor del marxismo bolchevique por el llamado de Lenin contra los horrores de la guerra imperialista. Entre 1921 y 1924 se dedicó desde el grupo *Clarté* a acercar surrealistas al Partido Comunista. *Clarté* fue el título de una revista fundada por Anatole France (“gran conciencia de la izquierda tras la guerra”, Surya, 2014: 89), que gradualmente tomó un giro marxista. Creada en 1919, mantenía una protesta constante contra la guerra, pero no sólo por la muerte sino también por la falsificación del lenguaje. De un lado, trinchera y muerte, del otro mentiras y engaños. Michel Leiris comenta que el prestigio de Bernier entre los surrealistas se debe a que estos le atribuían un gran conocimiento del marxismo. Según parece gracias a su propio esfuerzo logró llevar a *Clarté* al Surrealismo. De hecho, Simone Collinet señala que los primeros contactos de Breton con el marxismo se dieron a través de clarteístas y de Souvarine.

Bernier, personaje invisible pero de múltiples conexiones, reaparece más adelante en el Círculo Comunista Democrático de Souvarine, donde tuvo debates muy encendidos con Bataille y también colaboró con *La Critique Sociale*. Fue de los primeros en pensar la articulación entre psicoanálisis y marxismo. Su aporte consistió en officiar como “distribuidor del juego” (Marmande, 2009: 30), conectar mundos y disciplinas distantes. Se

lo puede caracterizar como alguien que osciló entre lo político y lo estético, en movimiento constante.

En este contexto social de alta intensidad política y con una vanguardia estética muy activa, el año 1924 resulta un punto de condensación donde dichos sucesos se anudan con acontecimientos significativos a nivel individual de la vida de Bataille, especialmente por dos motivos. Primero, porque fue cuando conoció a Michel Leiris –uno de sus amigos más cercanos a lo largo de toda su vida. Segundo porque comenzó su ambivalente relación con el Surrealismo y los surrealistas. Previamente, Bataille no había mostrado ningún interés por la política, el despertar no fue intempestivo sino paulatino. Los encuentros con sus amigos y con los surrealistas en general acrecentaron progresivamente su atracción por la política. Aunque Bataille no lo admitiera, “los desafíos del Surrealismo eran considerados por todos como los desafíos de su generación” (Surya, 2014: 89).

La presentación entre el oriundo de Billom y el antropólogo estuvo a cargo de Jacques Lavaud (colega de Bataille en la Biblioteca Nacional de París y viejo amigo de Leiris) y el primer sentimiento fue de admiración mutua: “admiraba su cultura, su espíritu inconformista signado por lo que todavía no se había convenido en llamar humor negro. Me atraía la apariencia exterior del personaje, más bien delgado y de aspecto a la vez moderno y romántico” (Bataille-Leiris, 2008: 15). Lo que Leiris pensaba en un primer momento de Bataille no era muy distinto de lo que había pensado Métreux al conocerlo: una mente inconformista, nada bohemio, con la elegancia propia de un dandy, un dandy cínico.¹¹

En el plano político internacional la izquierda atravesaba un contexto particular a raíz de la muerte de Lenin. En la URSS se desencadenó una lucha feroz por la sucesión. En Francia Boris Souvarine se declaró públicamente a favor de Trotsky, por fidelidad a la revolución más que por el dirigente en sí. La misma postura adoptaron en Francia la fracción disidente de *Clarté*, en especial Bernier y los surrealistas. La responsabilidad de dicho

¹¹ Los tres tuvieron la intención de fundar un movimiento literario y una revista sobre los cuales, en palabras del propio Bataille, nunca tuvieron “más que ideas bastante vanas” (Bataille-Leiris, 2008:48). El movimiento se llamaría “Oui” en oposición al “Non” de los dadaístas. Según Leiris, Paul Valery, a quien Bataille juzgaba como el representante más perfecto del academicismo, era para él –en virtud de esa misma perfección– el enemigo número uno. Tampoco el espíritu de Dadá resultaba de su agrado y hablaba de la oportunidad que habría para lanzar un movimiento “Sí”, que implicaría un perpetuo consentimiento a todas las cosas y que tendría sobre el movimiento “No” que había sido Dadá la superioridad de escapar de lo pueril que tiene una negación sistemáticamente provocativa. (Bataille-Leiris, 2008:16). Donde ellos decían “no”, Bataille decía “sí”; sí a la existencia de todas las posibilidades, incluso las imposibles de imaginar. Habían decidido establecer como sede de redacción un burdel del viejo barrio de Saint-Denis con la intención de asociar al personal femenino a la redacción de la misma. Pero la imaginada revista nunca vio la luz.

posicionamiento recayó en los principales nombres: Souvarine, Breton y Bernier. El líder surrealista era una figura en ascenso con gran cantidad de seguidores. Lo llamativo es que Bataille conoció muy bien y de cerca a cada uno: tres intelectuales fuertemente comprometidos con el marxismo y la lucha de clases. Durante este año Bernier se destaca como mediador entre el Surrealismo y comunismo y teje los lazos entre poesía y revolución. “De ahí ciertamente el trabajo emprendido por Bernier, entre 1921 y 1924, que consistía en acercar las posiciones de los surrealistas a las de los comunistas, al menos a las que defendía el grupo Clarté” (Surya, 2014: 92). Se cuenta que Breton desconfiaba un poco de él, aunque poseían ciertas afinidades. Además de ser intelectuales y escribir novelas, se destaca “el buen conocimiento de los textos de referencia del marxismo-leninismo (pero sin duda Bernier los conocía mucho mejor)” (*ibidem*). También mostraban interés y lecturas de Freud, no habitual por esa época.

En octubre de ese mismo año André Breton publica el *Primer manifiesto surrealista*, un texto mayormente expositivo en el que se presentan los principios del movimiento. Aquí no sólo se define al Surrealismo como una escuela literaria, sino como una concepción del mundo¹². En esta concepción se jerarquizan valores tales como la imaginación, la belleza, lo maravilloso, lo elevado, la acción creadora y el amor. La importancia concedida a estos valores se ve claramente plasmada en las páginas del *Primer Manifiesto*, donde aquello que es rescatado positivamente por el Surrealismo es lo que más se aleja de lo material (lo bajo) para acercarse a una forma pura e ideal (lo alto). Al discutir con aquellos que pretendían ridiculizar lo maravilloso, Breton dirá: “terminemos de una vez: lo maravilloso es siempre bello, cualquier especie de maravilloso es bello, y no hay nada fuera de lo maravilloso que sea bello” (Breton, 2001:31). Bataille percibe con preocupación la búsqueda de formas idealizadas o puras, y es allí donde se emplazará su crítica al Surrealismo y el punto de partida para el desarrollo del concepto de bajo materialismo.

Tan sólo un mes después Leiris se unió al movimiento y Bataille se sintió traicionado, “Leiris ingresó en el grupo surrealista y dejamos de hablar al respecto: creo que la amplitud y la dureza del movimiento naciente le produjeron un shock” (Bataille-Leiris, 2008:49). El amigo realizó insistentes esfuerzos por acercarlo al Surrealismo, especialmente a las reuniones que tenían lugar en el taller del pintor André Masson en la calle Blomet. Junto con

¹² También se identifican sus enemigos “la actitud realista inspirada en el positivismo de Anatole France se me revela con un aspecto hostil hacia todo vuelo intelectual y ético. Me causa repulsión porque está constituida por una mezcla de mediocridad, odio y chata suficiencia” (Breton, 2001:22).

los surrealistas de la calle Blomet, Bataille discutía textos de Dostoievsky, Nietzsche¹³ y Sade, pero su relación con quien fuera el líder del movimiento fue ambivalente. Su actitud desconfiada del principio se volvería, poco tiempo después, abiertamente hostil. “Rápidamente pensaba que la atmósfera del Surrealismo me paralizaría y me ahogaría. No podía respirar dentro de esa atmósfera de ostentación” (Bataille-Leiris, 2008:49). Dos meses después del *manifiesto* debutó *La Révolution Surréaliste*. Los primeros números juntaron a intelectuales y artistas con trayectorias muy disímiles alrededor de la figura de Breton. El grupo de la calle Blomet (un grupo sin líder ni revista, el grupo disidente, como lo denominaría Masson) se unió al liderado por Breton. Ambos diferían en cuanto a sus opiniones acerca de Dostoievsky y Nietzsche, pero –lo que era quizás más importante– disentían en los medios con los cuales lograr ciertas metas. En este grupo la cuestión moral no era un tema relevante y no se juzgaba a nadie por algo más allá de su trabajo. Por el contrario, la lucha por la afirmación de una moral era para Breton un objetivo torturante, ya que no podía tolerar la bohemia y el exceso, el libertinaje y la poligamia.

La única contribución de Bataille a *La Révolution Surréaliste* consistió en la presentación de una selección de *Fatrasies*¹⁴, que se publicó en el número seis con una nota suya que no está firmada ni siquiera con sus iniciales. Si bien el texto recibió los elogios de Breton, la relación siguió siendo distante. Aquello por lo cual el grupo de la calle Blomet disentía con el líder, en Bataille constituía un verdadero obstáculo para acercarse al movimiento. El “contagio” del Surrealismo lo dejó cada vez más solo, alejándolo, incluso, de quienes eran sus amigos más cercanos. En sus propias palabras:

aquello que la actitud, el cambio que se había producido en Leiris me hacía saber, lo percibí primero de manera oscura, pero muy pronto iba a tener una sensación clara al respecto: era un terror moral que surgía de la brutalidad y de la habilidad de un conductor (...) Estaba de pronto ante personas que habían asumido el tono de la autoridad, que habían encontrado en sí mismas -¿por cansancio?, por tedio, ¡pero sin

¹³ Según Habermas (2008), lo habría leído antes de que circulara por los grupos surrealistas, allá por el año 1923 (Habermas, 2008:231). Sin embargo, en una consulta rápida a la lista de “Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque Nationale” se constata en repetidas oportunidades el nombre del filósofo alemán con fecha del año 1922 (Bataille, 1988: 553-554).

¹⁴ Género poético que floreció en el siglo XIII “que presentan la singularidad de no tener el menor sentido” (Surya, 2014: 103).

actuar!-, que habían incluso deseado esa voz tajante, ajena a todo (Bataille-Leiris, 2008:50).

Durante esos primeros años del Surrealismo, Bataille trató de alejarlo a Leiris, y Leiris trató de acercarlo. Sin embargo, gracias a su relación con algunos de los miembros del movimiento llegó a conocer al Doctor Adrien Borel, quien le mostrará unas imágenes que desempeñarán un papel decisivo en su vida. Se trata de una fotografía de Louis Carpeaux, tomada en 1905 y reproducida en el *Tratado de Psicología* de Georges Dumas. En ella se veía el suplicio de un chino acusado de haber asesinado al príncipe y condenado por el emperador a ser despedazado en cien trozos. Lo que Bataille percibió materializarse súbitamente en esa toma “era la identidad de esos perfectos contrarios que oponen al éxtasis divino un horror extremo” (Roudinesco, 2012: 186). Descubrió en el tormento de los cien trozos el enigma del dolor y el goce. Luego de su estadía en el monasterio de Quarr Abbey se había vuelto devoto lector de *Le latin mystique* de Rémy de Gourmont. El libro compilaba las historias de los más importantes mártires de la Edad Media con el objetivo de empujar a las almas impías a renunciar a la carne (no tanto porque fuera odiosa, sino porque era atemorizante). La carne no era más que enfermedad y dolor, y estaba condenada a pudrirse. La carne cristiana era una carne mortal. Si Bataille había retenido algo de sus años de cristianismo era ese sentimiento ambivalente que despierta la carne, que no puede ser amada sin generar repugnancia, sin ver en ella la muerte a la que está destinada. El terror que ella inspira es tan grande como su belleza. Aquello que despertó su interés en 1919 con el libro de de Gourmont reaparece en 1925 con la fascinación por el horror de la foto de Carpeaux.

Tal como lo manifestara Leiris, Bataille aún no se había revelado como escritor, sólo podía jactarse de un buen artículo aparecido en *Cahiers de la République des Lettres de Sciences et Arts* bajo el título de “América desaparecida”¹⁵ motivado para publicitar la exposición “Las artes antiguas de América” organizada por Alfred Métraux y George Riviere¹⁶, y algunas colaboraciones sobre numismática para la revista de arte y arqueología

¹⁵ Bataille, Georges, (1928) “L’Amérique disparue” en *Cahiers de la République des Lettres, de Sciences et Arts*. Num. XI. L’Art Précolombien. L’Amérique avant Christophe Colomb. Paris, pp. 5-14, ensayo en el que Bataille compara al Estado “burocrático” incaico con el “exceso monstruoso” de la cultura azteca.

¹⁶ “La luz, el sol, la farsa, la sangre, el sacrificio, la muerte son todo aquello alrededor de lo cual se constituyeron *L’anus solaire* y *L’œil pinéal*. El pueblo azteca le permitía retomarlos de otra manera, desde otro ángulo, bajo el aval del pretexto etnográfico. (...) Quedó embargado sobre todo por los dioses mexicanos: ‘*Feroces o extrañamente malevolentes*’. Ese pueblo, a su manera, más religioso que ningún otro, religioso hasta el horror, religioso hasta amar la muerte, prefirió el amargo aloe de sus dioses crueles y malevolentes que la untuosa miel

Aréthuse. Es durante este año, 1926, que comienza a escribir su primer libro: *W.C.* Aunque nunca fue publicado como tal, fue el primero del que quiso hablar y que reconocería como propio, su amigo comenta al respecto: “me habló de una novela donde se representaba bajo la apariencia del famoso asesino Georges Tropolmann (su homónimo parcial), pero que luego tomó la forma de un relato en primera persona” (Bataille-Leiris, 2008:17). Resulta un poco confuso saber qué fue lo que finalmente sucedió con este manuscrito. Él mismo aseveró haberlo destruido por considerarlo “demasiada literatura de loco”, pero luego “reapareció” en 1945 como introducción de otro de sus libros *El azul del cielo*.

Uno de sus amigos, el Doctor Dausse, encuentra sus escritos obsesivos y perturbadores y lo anima a empezar terapia con Borel, quien alentó a Bataille a escribir y, según afirma Roudinesco (2012), *Historia del ojo* fue comentado en cada sesión. Reconoció esta ayuda mucho tiempo después en una entrevista con Madeleine Chapsal “el primer libro que yo escribí (...) no pude escribirlo más que psicoanalizado” (Bataille en Assandri, 2007: 26). Por el resto de su vida mantuvo con Borel una relación amistosa, a punto tal que le dirigió el primer ejemplar numerado de cada uno de los libros que publicó. Fue en 1928, año de su casamiento con Sylvia Maklès, cuando finalmente publicó la novela bajo el seudónimo¹⁷ de Lord Auch¹⁸. Tuvo dos versiones. La primera, con ocho litografías de André Masson, la segunda, de 1944, fue ilustrada con seis aguafuertes de Hans Bellmer. *Historia del ojo* dejó atónitos a varios surrealistas, entre ellos a Breton, que en ese mismo año había publicado una novela que él mismo calificara como de “amor loco”, *Nadja*. Sendas novelas ponen de manifiesto las concepciones completamente distintas que uno y otro tenía del amor y del erotismo. Breton narra una verdadera historia de romance donde las fotografías y los dibujos muestran lo que el autor no podría decir en palabras. Es ese amor monógamo, exclusivo, singular y electivo el que justifica el erotismo; en ese esquema la existencia de un tercero resulta inconcebible para Breton. Bataille, en cambio, considera el “libertinaje” (*debauchery*) como suficiente justificación; el amor aviva el exceso. *Historia del ojo* es una

cristiana del buen Dios. (...) [Para ellos] la muerte no es nada o, mejor que nada, una succulenta golosina: ‘*Me parece que hubo en ese pueblo de coraje extraordinario un gusto exasperante por la muerte*’. Una religión de la muerte, una religión que hace amar la muerte, no por resignación sino por fuerza excedente tiene respecto al cristianismo, que curva, que juzga, que aflige, que aterra, una ventaja inconmensurable” (Surya, 2014, 146-147).

¹⁷ Aunque recién le será atribuida después de su muerte, en 1967.

¹⁸ El seudónimo elegido para este libro resulta tan provocador como el texto mismo. “Lord”, que significa “señor” o “dios”, y “auch” que remite a la frase “auxchiottes” que podría ser traducida como “al inodoro” o “a la mierda”. “A la mierda con Dios” sería la traducción literal (Mattoni, 2011).

novela sobre el “eros negro” cuyo eje no es el amor sino el exceso, la angustia y la muerte (Assandri, 2007).

Las divergencias entre ambos podrían sintetizarse en las lecturas que cada uno de ellos hace del Marqués de Sade. Bataille veía el prestigio del que gozaba entre los surrealistas como un fraude. Desde su ingreso a los círculos surrealistas se topa con lecturas que considera inadecuadas por su culto al hombre y la admiración idealizada que le tienen. Creía que éstos no estaban autorizados a reivindicarse sadeanos, ya que colocaban a Sade en un altar y hacían de él una figura inmaculada. Le resultaba imposible conciliar el discurso libertino de Sade, para el cual los seres humanos son presa de los deseos físicos, con un hombre como Breton, a quien consideraba un mojigato que odiaba el libertinaje, que encontraba los burdeles repulsivos, que defendía la monogamia, el amor más puro y el erotismo menos degenerado.

4. El nacimiento de *Documents*

Es plausible pensar que la motivación de Bataille al escribir a fines de los años veinte fuera doble. Por un lado, criticar la construcción estética del Surrealismo, ya que según su análisis pecaba de idealismo. Por otro, objetar las posiciones políticas (y revolucionarias) a las que conducía. Es decir, desde el arte se hacía una lectura de Marx (y el marxismo) que Bataille cuestionará de manera muy aguda no sin hacer al mismo tiempo la suya propia. No es un dato menor que su reflexión en este debate se cimiente en el concepto de materialismo, una categoría ya de por sí con fuerte carga marxista. Efectivamente, en una nota aislada que el editor de las obras completas publica como nota al pie del artículo *El bajo materialismo y la gnosis*, Bataille enumera algunos materialismos, entre ellos el histórico y el de Feuerbach (Bataille, 1970: 621). Para indagar en las consecuencias de tal elección se requiere aceptar que el materialismo no era la respuesta necesaria contra el idealismo, ya que podría haber optado por otra concepción.

Intentaremos rastrear (tarea difícil, ya que Bataille se apropiaba de los textos sin dejar muchas huellas claras) qué leyó, qué libros, qué capítulos, pero principalmente qué pasaje o supuesto(s) organiza y estructura el resto de la lectura, cuál es el fragmento que ilumina el conjunto de la obra. Para el período abordado en este capítulo sostenemos la hipótesis de una lectura de Marx desde Sade. Un marxismo muy heterodoxo (con algunas pinceladas de Sade) que resignifica la lucha de clases otorgándole mayor importancia al lumpemproletariado en tanto sujeto ejecutor de una revolución sangrienta, por momento más

próxima a un fin en sí mismo (la revolución como soberana), que como medio de transformación social.¹⁹

Hacia 1929, luego de una fase de estancamiento, el Surrealismo sufre una sangría importante. Muchos de sus miembros se dispersan. La apelación a lo maravilloso apenas lograba disimular el horror y la masacre de la guerra, mientras que en su interior se consolida la tendencia hacia la revolución social (Surya, 2014). Pero en Breton prevalece el juicio moral sobre el estético. De allí que Bataille no fuera el primero en izar la bandera acusatoria de idealismo, aunque sí lo supo hacer de manera contundente y forjando a la vez un nuevo concepto de materialismo.

¿Por qué empezar por *Documents*? No podemos saber, ni interesa especular, qué hubiera sido de la producción del joven paleógrafo de no haber existido la revista. Sin embargo, resulta indispensable para reconstruir el pensamiento de Bataille dar cuenta del medio en el cual surgió y se organizó, ya que nadie piensa en soledad. Son las condiciones sociales de la lectura y la escritura las que crean las condiciones de posibilidad de cierto discurso. Asimismo, la labor desarrollada en *Documents* fue el primer escalón de relevancia en la trayectoria intelectual de Bataille²⁰. No sólo por su designación como secretario general (aunque en los hechos actuó como editor) en una revista en la que contribuyeron personajes importantes en su mayoría tráfugas del Surrealismo²¹ sino principalmente porque fue en estas páginas donde comienza a tomar forma un pensamiento (con marcados rasgos sociológicos) original. En resumen, durante esta audaz experiencia intelectual emergen las primeras huellas de la presencia de Marx en su pensamiento, huellas casi imperceptibles por momentos, junto con temas del legado durkheimiano/maussiano (como la prohibición y la transgresión), a los cuales se abocará en los años siguientes.

El proyecto nació de los editores de *Aréthuse*, Jean Babelon y Pierre d'Espézel, como una propuesta dirigida al coleccionista y comerciante de obras de arte, George Wildenstein, para reemplazar la publicación. Aunque la idea original no provino de Bataille, al poco tiempo le imprimiría su sello distintivo. La propuesta también incluía extender a la etnografía

¹⁹ El tema de la revolución lo retomaremos nuevamente y con más profundidad en el siguiente capítulo.

²⁰ Marmande (2009) sostiene que en *Documents* se encuentra el origen simbólico de la obra y el pensamiento.

²¹ Algunos de sus participantes fueron: Jean Babelon and Pierre D'Espézel, Georges Henri Rivière y Paul Rivet, Marcel Griaule, André Schaeffner y, en un número, un joven Claude Lévi-Strauss (bajo el seudónimo de G. Monnet). Gradualmente, otro grupo de escritores y fotógrafos comenzarán a aparecer en las páginas de la revista con más y más frecuencia: disidentes surrealistas en su mayor parte, muchos de los cuales habían sido excluidos del movimiento y atacados en el Segundo manifiesto. Tal es el caso de Pierre d'Espézel y Jean Babelon, que también eran amigos de Bataille (Kendall, 2007:70-71).

su campo de interés. En la revista participará un amplio abanico de disciplinas y tradiciones. Habitarán en sus páginas curadores, artistas, etnógrafos, historiadores, con el objetivo de lograr una revista científica seria. Es menester aclarar que la asociación entre etnología y arte no era ni pretendió ser una innovación, pues esa combinación no era rara en los años '20. El aporte de *Documents* fue que confrontaba por primera vez etnólogos profesionales con artistas modernos.

El comité trató de garantizar la seriedad convocando a George H. Rivière (quien por el momento ostentaba el puesto de subdirector del Museo de Etnografía del Trocadero) para el cargo de director. También merece ser destacada la participación de Carl Einstein²² cuyo rol no ha quedado claramente precisado²³. Bataille, en una nota que le dirige a Breton, lo menciona como editor, aunque en varios números no aparece como tal. Recientemente llegado de Berlín y con una destacada trayectoria intelectual en Alemania como historiador del arte, se puede encontrar un indicio de la importancia de su función en el incremento que fueron teniendo las colaboraciones alemanas, de las que él fue el principal promotor²⁴.

En el clásico artículo sobre la revista publicado como introducción a la versión facsimilar, Denis Hollier (2005) afirma que fue Bataille quien sugirió el título, que para sus fundadores cobraba el estatus de un programa, casi de un contrato. La palabra “document” había aparecido en la presentación de *L'ordre de chevalerie*, su tesis de 1922 en la École des Chartes. Pero aquello que se planeó como una revista formal sobre arte y etnografía, rápidamente bajo la impronta del improvisado editor cobraría otra fisonomía.

Quizá el observador atento podría haber previsto el rumbo que tomaría la empresa al examinar cuidadosamente los nombres de los colaboradores y su procedencia. En torno a Bataille se habían reunido un grupo de surrealistas disidentes como Georges Limbour, Jacques-André Boiffard, Roger Vitrac y Robert Desnos. Estos jóvenes que ingresaron al comité editorial generaron una tensión interna, porque enfrente se encontraban los miembros mayores y conservadores. Sin planearlo denodadamente, Bataille reunió el mundo (los personajes) de su vida de día y de su vida de noche. Juntó radicales y reaccionarios, viejos respetados y jóvenes impertinentes, también exponentes de diferentes disciplinas hostiles

²² Junto con Bataille y Leiris, fue quien más contribuciones realizó.

²³ En su nota autobiográfica Bataille, afirma que trabajó bajo supervisión de éste (Bataille, 2002).

²⁴ Para mayor detalle del vínculo de Carl Einstein con *Documents* ver: Joyce, C. (2002), *Carl Einstein in Documents and his collaboration with Georges Bataille*, Philadelphia, Xlibris Corp.

entre sí. Y aunque al principio primó la cautela, ya convergían los ingredientes para obtener, según la calificó Leiris, una revista “imposible” pues sus

colaboradores provenían de los horizontes más diferentes puesto que algunos escritores situados en un punto extremo –la mayoría, tráfugas del Surrealismo reunidos en torno a Bataille– se codeaban con representantes de disciplinas muy variadas (historia del arte, musicología, arqueología, etnología, etc.), algunos de los cuales eran miembros del Instituto o bien pertenecían al personal jerárquico de museos y bibliotecas. Una mixtura precisamente imposible (Bataille-Leiris, 2008:19).

Otra característica de *Documents* que merece ser destacada fue el particular método puesto en práctica para analizar las obras de arte. Sustentado en el heteróclito conjunto de disciplinas que la integraban, se apartó de la tendencia clásica de análisis, la cual se centraba en la forma del objeto aislándolo del contexto de creación, y recurrió a un ejercicio interdisciplinario donde la etnografía se encargaba de poner el valor de la obra de arte en relación con su propia cultura. *Documents* tendría como plataforma la resistencia hacia el punto de vista estético, una resistencia que es la primera connotación de su título. Un documento es un objeto desprovisto de valor artístico; desprovisto o despojado, dependiendo de si alguna vez tuvo o no valor artístico alguno. El resultado fue que ambas perspectivas se complementaban mutuamente en las páginas. Pero la etnología no tenía la última palabra, pues ésta quedaba sometida al juicio crítico de la historia, logrando así un análisis científico muy riguroso.

Documents también dejó su marca por su prolífico estilo en el uso de las imágenes. Desde el inicio, las fotografías de objetos de arte étnicos o de museos adquirieron un rol central no sólo por cantidad sino porque se presentaban como el complemento necesario del texto. La organización de los artículos acompañados por fotografías perseguía una comprensión en conjunto que difícilmente se lograra aislando los elementos. Un claro ejemplo de esto se puede encontrar en la intervención del propio Bataille en el primer número (Año I) que apareció en abril de 1929, donde toma figuras de caballos acuñados en monedas por dos culturas distintas, unas griegas y otras galas. En principio la anatomía de los animales no parece reflejar nada del devenir de los procesos humanos históricos, económicos, científicos, etcétera. Pero ¿y sus representaciones? Las producciones plásticas le permiten a

Bataille acceder e identificar algunas características del ser social. “El caballo académico” no respondía a un pacato interés por comparar la forma de representación del caballo en dos culturas distintas, sino que el núcleo central consistía en poner en evidencia la noción de belleza ideal que, proveniente de Grecia, irradia y domina el imaginario artístico de esos años, incluido el Surrealismo. La argumentación batailleana se apoya en las imágenes que acompañan la nota otorgándole un valor extra.

A las siluetas de los caballos griegos esbeltos se le oponen como una burla de mal gusto, la imagen de los caballos creada por los galos. A partir del contrapunto estético sobre las representaciones, el autor nos ayuda a detectar dos tipos de esquemas que permean la vida social: el académico, por un lado, a la que se oponen las formas barrocas, dementes o bárbaras, por otro. Estas figuras equinas deformes transgreden el estereotipo.²⁵ De aquí extrae la siguiente conclusión. Sendos estilos “constituyen dos categorías radicalmente diferentes que a veces corresponden a estados sociales contradictorios”, y agrega “los estilos podrían considerarse entonces como la expresión o el síntoma de un estado de cosas esencial” (Bataille, 2003:14).

Existen animales de por sí más académicos, cuyas figuras son esbeltas, delineadas. Pero también, animales barrocos, que tienden a lo informe. Asimismo, cualquiera de estos dos tipos puede ser representado con cualquiera de ambos estilos. Los galos generaron una combinación de gran impacto, al tomar una figura académica y la representarla de manera bárbara. “En efecto, pareciera que las formas del cuerpo, así como las formas sociales o las formas del pensamiento, tienden hacia una especie de perfección ideal de la cual procede todo valor” (*op. cit.*: 15). Representar un caballo es una forma de adoptar las ideas nobles que rigen una sociedad. Distinto sería si la elección recayera en una araña o un hipopótamo. La concepción idealista de los griegos había bloqueado la “fealdad agresiva”, la sangre el horror, todo aquello que “no tiene ningún sentido, ninguna utilidad” (*op. cit.*: 16).

Podemos deducir que, desde su primer artículo en *Documents*, Bataille piensa en dos grandes formas sociales que ordenan a los hombres (y las mujeres): las ideales, por un lado

²⁵ “Desde el siglo IV a. C., los galos, que habían utilizado para sus intercambios comerciales algunas monedas importadas, comenzaron a acuñar las propias copiando ciertos modelos griegos, en particular unos diseños que tenían en el reverso la representación de un caballo (como las estatuas de oro macedónicas). Pero sus imitaciones no sólo presentan las deformaciones bárbaras habituales que derivan de la torpeza del grabador. Los caballos dementes imaginados por las diversas tribus no dependen tanto de una falla técnica como de una extravagancia positiva, llevando siempre hasta sus consecuencias más absurdas una primera interpretación esquemática” (Bataille, 2003:14-15).

y las bárbaras o monstruosas, por otro. O al menos, que cada una de estas dos formas sirve de soporte para representar diversos fenómenos sociales. Así Bataille ya ha comenzado a desarrollar una idea que no sólo caracterizará a *Documents*, sino a su futura producción. Aludimos a su ataque contra el idealismo en sí mismo y contra el idealismo que subyace en los diversos materialismos. De allí que *Documents* actuara como máquina de guerra contra las ideas preconcebidas, y contra aquello que Bataille identificaba como la tendencia idealista a caracterizar lo excesivo y lo defectuoso en términos de carencia o como una desmesura negativa.

Apoyado por el grupo de disidentes que lo acompañaban más el estímulo de jóvenes artistas, su antiidealismo se enardeció con el devenir de los textos. Luego del primer número uno de los fundadores, Pierre d'Espézel, manifestó por carta a Bataille su completo desacuerdo con la publicación: *“por lo que he visto hasta ahora, el título que usted eligió para esta revista ya no está justificado más que en un sentido, el de darnos ‘Documentos’ sobre su mentalidad”* (Surya, 2014: 145-146). Es un claro ejemplo del raro clima que se vivía en la revista, que aun así se mantuvo (o empeoró) en esa línea.

5. El bajo materialismo: un materialismo a la Bataille

Tanto Breton como Bataille prestaron especial atención al concepto de materialismo. Uno de los principales puntos de divergencia lo constituyó la relación que cada uno de ellos estableció con la interpretación de la dialéctica hegeliana. Mientras que el primero la concebía como un movimiento ascendente de reconciliación de los contrarios, el segundo propuso en estos años un materialismo desdialectizado donde las oposiciones (ya no contradicciones) no se resolvían de manera definitiva. Frente al afán surrealista por idealizar el materialismo, Bataille proponía rematerializarlo. Pero, siguiendo la pregunta de Pierre Macherey (2003) nos preguntamos ¿cómo podría revalorizar la materia/lo bajo sin recaer en una nueva idealización? ¿Cómo darle relevancia a la materia sin colocarla en el lugar que los surrealistas le asignaban a la idea?

El pensador oriundo de Billom desarrolló una posición propia sobre el materialismo. Su objetivo es desprenderse del materialismo ontológico, que ubica a la materia como la cosa en sí, “pues ante todo se trata de no someterse, ni uno mismo ni su razón, a algo que sería más elevado” (Bataille, 2003:62). Los materialismos (el dialéctico, el mecánico, el

ontológico)²⁶ (Noys, 1998) se encuentran preñados de idealismo y por tal motivo, limitados por la razón que los engendra. De allí que la búsqueda por un materialismo distinto derive en una apelación de aquello que venía insinuando, es decir: la “materia baja”. “La materia baja es exterior y extraña a las aspiraciones ideales humanas y se niega a dejarse reducir a las grandes máquinas ontológicas que resultan de esas aspiraciones” (Bataille, 2003:62). El objetivo es hallar una materia que no limite. En este punto fundamenta su ataque al Surrealismo, a pesar de que sólo refiere a él de manera indirecta: “las representaciones plásticas son la expresión de un materialismo intransigente que recurre a todo lo que compromete a los poderes establecidos en materia de forma, ridiculiza las entidades tradicionales, rivaliza ingenuamente con esperpentos que causan estupor” (*op. cit.*: 63).

La operación de Bataille no consistió en un simple intercambio de posiciones, pasar lo de arriba abajo y viceversa; el bajo materialismo irrumpe como un “tercer término”, pero más nietzscheano que hegeliano (Pefanis, 1992). Es una fuerza disruptiva más que un operador dialéctico. No busca invertir sino que invita a volver desde lo alto a revolcarse en el lodo; rechaza el materialismo mecánico y el dialéctico: al primero porque ubica a la materia en la cúspide de la jerarquía, confinándola al ámbito de la investigación científica; al segundo, porque la materia ingresa y pasa a formar parte de la dialéctica. Aunque según Benjamin Noys (1998), Bataille alberga una esperanza de conectar el bajo materialismo con el dialéctico, que con gran esfuerzo intenta poner a funcionar unos años después en “La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana”. Sin embargo, el autor señala que es un punto que sobrevuela rápidamente, el bajo materialismo amenaza al dialéctico:

lo que resulta irónico es que Bataille no percibiera que su bajo materialismo amenazaba la dialéctica (tanto la hegeliana cuanto la marxista) con un límite interno que lo dañaba desde el principio; y que ya había demostrado que la dialéctica depende de una base material que no permanece fija en el interior del esquema dialéctico. De allí que lo que el bajo materialismo produce es lo que Machery llama un materialismo desdialectizado (Noys, 1998: 502).

²⁶ Cabe aclarar que más que tendencias establecidas o que se reconocieran como tales, corresponden más bien a la lectura que el propio Bataille hiciera de ciertos discursos.

La crítica al idealismo del primer escrito se profundiza en “El lenguaje de las flores” (número 3, año I, 1929), pero sin llegar a la hostilidad con el Surrealismo. Aquí Bataille ofrece un primer esbozo de la filosofía agresivamente antiidealista que lo caracterizó más adelante. Bajo la apariencia de una prosa poética que busca dar con las emociones que nos transmiten las flores (“egoísmo, amargura, expansión”), su autor lanza sus dardos por sobre los pétalos e intenta dar en el núcleo de la belleza de las flores. Así rápidamente sentencia: “sin embargo, no deja de ser interesante observar que cuando se dice que las flores son bellas es porque parecen *conformes a lo que debe ser*, es decir, porque representan, porque son el *ideal humano*” (Bataille, 2003:24). La belleza de las rosas es también producto de una perspectiva idílica que recorta la totalidad de la rosa y fija su atención sólo en los pétalos. Por un lado, esta operación invisibiliza que “el interior de una rosa no se corresponde para nada con su belleza exterior, y si uno arranca hasta el último de los pétalos de la corola, no queda más que una mata de aspecto sórdido” (Bataille, 2003: 25). Acertadamente, Bataille decidió ilustrar esta idea a partir de una foto de Karl Blossfeldt (que gracias a una lente que él mismo diseñó podía tomar imágenes amplificadas hasta treinta veces), donde se puede apreciar en primer plano el desagradable núcleo de una flor cuyos pétalos fueron arrancados. Por el otro, esconde lo bajo: las raíces inmundas, embarradas y con insectos responsables de animar a la rosa en su belleza:

en efecto, las raíces representan la contrapartida perfecta de las partes visibles de la planta. Mientras que éstas se elevan noblemente, aquéllas, innobles y viscosas, se revuelcan en el interior del suelo, enamoradas de la podredumbre como las hojas de la luz (Bataille, 2003: 27).

El recorrido no demuestra únicamente el antiidealismo que Bataille comienza a cultivar por esos años; además nos presenta el nacimiento de su interés por lo abyecto, lo maldito, aquello moralmente excluido.

Un proyecto singular desarrollado en el interior de *Documents* se llamó “Diccionario crítico”. Como su nombre lo indica, el objetivo era dar los significados no aceptados formalmente de las palabras o mostrar su trasfondo idealista. En el artículo “Informe” leemos: “un diccionario comenzaría en el momento en que ya no suministra el sentido sino el trabajo de las palabras” (Bataille, 2003: 55). Ocuparse del trabajo de las palabras implica una posición donde “informe no es solamente un adjetivo con determinado sentido sino

también un término que sirve para descalificar, exigiendo generalmente que cada cosa tenga su forma” (*ibidem*). Para Hollier (2005) la palabra sería entonces un lugar de acontecimiento, explosión de un potencial afectivo y no medio de expresión de sentido. Así, esta sección se convirtió en un vehículo de la lucha contra el idealismo y nos permite sumergirnos de lleno en el segundo eje de reflexión que caracterizó a la revista y en particular a Bataille: el materialismo.

El Diccionario crítico debutó en el segundo número con la entrada “Arquitectura” que llevaba la firma del director. Según la interpretación allí vertida, el estilo de edificación hace patente que: “el ser ideal de la sociedad, aquel que ordena y prohíbe con autoridad, se expresa en las composiciones arquitectónicas propiamente dichas” (Bataille, 2003: 19). Denis Hollier (2005) escribe al respecto que en un edificio su arquitectura no se reduce a la obra, a eso por lo que una construcción escapa al espacio puramente utilitario, eso que habría en él de estético. Damos aquí con una incipiente preocupación sobre la contradicción entre el exceso y la utilidad. Porque la arquitectura no es sólo la construcción de un espacio habitable para la reproducción humana, sino además una manifestación excesiva, estética y de gasto con respecto a esa función, claramente notorio en las catedrales, los coliseos y los monumentos. Pero para Bataille, no sólo la Iglesia y el Estado imponen silencio a las multitudes con catedrales y palacios, no sólo inspiran temor y sabiduría social, sino que la fisonomía, el vestido, la música, la pintura, todo eso que exige una cierta composición, también es una arquitectura.

Otra de las entradas sumamente significativas del diccionario fue la de “Ojo”, al punto que hay cuatro textos de distintos autores dedicados a esta palabra. La primera fue escrita por Robert Desnos, la segunda por el editor, la tercera por Marcel Griaule y la cuarta apareció sin firma. El texto de Bataille explora el temor y la fascinación por esa parte del cuerpo que es además una figura de la conciencia moral y una imagen de la represión (Bataille-Leiris, 2008). Para ilustrar la extrema ambigüedad que suscita el ojo para las sociedades occidentales, recupera la expresión “golosina caníbal” de un texto de Stevenson. Y en virtud de ese deslizamiento entre sensaciones ambiguas que la concepción de esta palabra permite, Bataille la emparenta con lo filosófico. Algo que él mismo señala ya había hecho el Surrealismo de Buñuel y Dalí en el film *Un perro andaluz*, cuando sorprende con una escena donde una navaja incisiva corta un globo ocular. El “ojo” será tematizado por Bataille no sólo en esta entrada del diccionario crítico, sino también en varias de sus

novelas²⁷: *El ano solar*, *El ojo pineal* y, fundamentalmente, en *Historia del ojo*. Esta última es verdaderamente la historia de un ojo. Pero lo es, tal como enfatiza Barthes (2003), como composición metafórica (doble²⁸) y metonímica²⁹.

Según entiende el crítico francés, podemos encontrar en este texto la ley de la imagen surrealista que utilizara Breton: la imagen será tanto más intensa cuanto más alejadas y exactas sean las relaciones entre las dos realidades presentadas:

un término, el Ojo, se varía a través de un cierto número de objetos sustitutivos, que tienen con él la estricta relación de objetos afines (...) y sin embargo desemejantes (...); esta doble propiedad es la condición necesaria y suficiente de todo paradigma: los sustitutos del Ojo son *déclinés* (declinados) en todos los sentidos del término: recitados como las formas flexionales de una misma palabra; revelados como los estados de una misma identidad (Barthes, 2003: 326-327).

La osadía de Bataille es máxima porque, al lanzar sus dardos contra el idealismo, no se recuesta sobre las versiones establecidas del materialismo, sino que se dedica también a criticarlas, advirtiendo los peligros que aquellas concepciones que, proclamándose como tales, en realidad se limitan a cambiar al dios idea por el dios materia abstracta, reproduciendo aquello que critican. En la entrada “Materialismo” podemos leer: “la mayoría de los materialistas (...) Han situado la materia muerta en la cúspide de una jerarquía convencional de hechos de diverso orden, sin percibir que así cedían a la obsesión de una forma *ideal* de la materia” (Bataille, 2003:29). Esta concepción asentada en el pensamiento no hace más que reproducir el interrogante de la problemática idealista en clave materialista dejando intacto su trasfondo: “la pregunta por la esencia de las cosas”. Para Bataille un

²⁷ Leiris (2008) sugiere que en esta época (la de *Historia del Ojo* y *Documents*) Bataille se empezó a interesar por una pequeña glándula que alberga el cerebro, cuyas funciones no están del todo definidas. Efectivamente, tanto en *El ojo pineal* como en *El ano solar*, Bataille explora la idea de la existencia de un ojo que habría estado destinado a contemplar al sol cara a cara. Al punto que la glándula pineal es presentada como una suerte de ojo fallido.

²⁸ Barthes identifica dos cadenas metafóricas en este texto de Bataille. La primera variación (aquella que apela a la blancura y la rotundidad) es la del ojo y el huevo; la segunda (la que hace uso de los “avatares de lo líquido”) la del ojo y las lágrimas.

²⁹ “Una vez manifestada la doble metáfora, Bataille hace intervenir una nueva técnica: intercambia las dos cadenas” (Barthes, 2003:331). “Si llamamos metonimia a esta traslación de sentido operada de una cadena a la otra, en peldaños distintos de la metáfora (ojo chupado como un seno, beber mi ojo entre sus labios), sin duda reconocemos que el erotismo de Bataille es esencialmente metonímico” (Barthes, 2003: 333).

materialismo auténtico debería desidealizar la materia y buscarla en su manifestación social espontánea sin preconceptos. La solución que encontró para la pregunta que nos hacíamos más arriba consistió en apuntar hacia lo bajo, a la materia embarrada, sucia, los excrementos (algo de lo que lo acusará Breton). La bajeza de la materia muchas veces coincide con su topografía: el piso sucio, el barro, los pies, la desnudez oculta. Se trata de aquello que ya había anunciado en “El lenguaje de las flores”, mirar las raíces fétidas que nutren la belleza de la flor; una exclusión que alimenta la vida. Pero el llamado por lo bajo no proviene de su ubicación en el eje vertical, sino que apunta al desprestigio social que carga. Allí, también se encuentra la materia no idealizada. De esta manera resuelve la aporía tomando el camino de la materia abyecta.

Como hemos señalado, el interés batailleano no se limita a la crítica estética, pues este razonamiento, que podría pasar como un debate intelectual anodino, cobra un fuerte sentido político y de raigambre explícitamente marxista que, como veremos hacia el final del capítulo, el mismo Bataille desarrolla. Porque ¿cuál es la materia baja simbólicamente de la sociedad capitalista que esta excluye y que, paradójicamente, es fundamental a tal punto que sin ella no podría reproducirse? La respuesta es evidente, esa materia es la corporeidad misma de una de sus dos clases sociales constitutivas: el proletariado.

Dos textos radicalizan esta línea de pensamiento en pos de un materialismo no idealizado (línea que aparecía con tibieza en los artículos referidos). En “El dedo gordo” repite el esquema de razonamiento sin olvidar que la cabeza humana apunta su atención hacia el cielo, origen de lo bueno y lo bello. El artículo nos propone dirigir nuestra mirada hacia *abajo*, al sostén de esa cabeza erguida y orgullosa, donde nos encontramos con los pies, que son el apoyo (material y sucio) para que la “bóveda craneana” vuele con el pensamiento. Entonces, el dedo gordo resulta la condición necesaria para buscar el cielo. El texto es acompañado por fotos a página completa de dedos gordos en primer plano. Esta mirada batailleana, que busca lo bajo y lo alto (la cabeza, pero también el arte de museos) alternativamente motivó que Michel Leiris calificara de “Jano” a Bataille y a *su* revista.

Para acabar con la jerarquía implícita del materialismo, Bataille trae a escena todo aquello que hasta el momento había sido excluido alternativamente por el idealismo y el materialismo. De allí que su vocabulario se pueble en torno la reflexión por el luto, el lujo, la muerte, la sexualidad perversa, la guerra. Lo bajo es lo abyecto, lo despreciable, de allí que recuerde la descalificación que traducida a nuestra cultura sería “pata sucia” (“*pied dans la boue*”), para demostrar la asociación. Esta condición dota al pie de un carácter de tabú en

diversas culturas que son ejemplificadas en el texto. Los pies también son símbolo de la prohibición y su contrapartida, la transgresión, por eso lo extendido del fetiche con ellos: del placer que se obtiene al violar la regla y establecer contacto, el placer emanado de su bajeza y fealdad. Es menester aclarar que el uso transgresor de la imagen de un pie desnudo no fue exclusivo del autor aquí considerado.³⁰

Debemos retener una característica, sobre la que volveremos enseguida, que Bataille menciona y nos proporciona una clave de su bajo materialismo. El dedo gordo es ambiguo: es lo bajo, pero también, es evolutiva y anatómicamente lo que distingue al hombre de los monos, de su origen animal y bruto. El dedo gordo establece el primer contacto con la cultura: “es la parte más humana del cuerpo humano en el sentido de que ningún otro elemento del cuerpo se diferencia tanto del elemento correspondiente del mono antropoide” (Bataille, 2003:44).

Llegados a este punto, conviene advertir que los ataques al Surrealismo no fueron producto de una obsesión personal sino que se enmarcaron en un clima de época. Las posiciones encontradas entre Bataille y Breton fueron acicateadas de ambos lados, incluso el tono del *Segundo manifiesto surrealista* se tornó abiertamente agresivo³¹. Con motivo de su publicación dirá: “André Breton me cuestionaba en él, y particularmente, me acusaba de estar reuniendo en su contra a los disidentes y a los excluidos del Surrealismo” (Bataille-Leiris, 2008: 67). Con la publicación de *Documents*, Bataille se encontró por primera vez como líder de opinión. Frente a las críticas que lanza el filósofo excremental contra Breton en virtud de su autoritarismo y su vigilancia moral, éste responde que le “divierte pensar que no se puede salir del Surrealismo sin caer en el señor Bataille, tan cierto es que la aversión al rigor sólo se traduce por una nueva sumisión al rigor” (Breton, 2001: 149). Esta no era la primera vez que el líder surrealista había demostrado que necesitaba individualizar a sus enemigos externos, anteriormente había hecho algo similar con el grupo filosófico de Morhange, Politzer y Lefebvre. Ahora era el turno del “señor Bataille” al que acusaba de “filosóficamente vago”, “pascaliano”, “poéticamente vacío”, “filósofo excremental”,

³⁰ En el film “La edad de oro” Buñuel y Dalí lograron plasmarla magistralmente. Durante una fiesta para las clases aristocráticas, los dos amantes que buscan consumir su deseo (interrumpido a lo largo de toda la película), se ven impedidos producto del efecto cautivador que el robusto pie de una estatua genera sobre el protagonista que no puede apartarle la vista. Momentos después será ella quien chupe apasionadamente uno de los pies cuando su compañero se ve obligado a atender un llamado.

³¹ Es llamativo que jamás mencionó a Breton por su nombre, en ninguno de los quince números que se extendió *Documents*.

“obsesionado con la degradación y la decadencia”, y de “no querer considerar en el mundo sino lo más vil, lo más desalentador y lo más corrompido” (Breton, 2001:147). La ofensiva lanzada por Breton para galvanizar a los miembros del movimiento y vengarse de los disidentes empujó a Bataille a asociarse con gente con la que no compartía ni metas ni motivos. El resultado se plasmó en un panfleto anti-Breton, *Un cadáver*³², cuyos firmantes “nunca estuvieron unidos más que por la hostilidad” (Bataille-Leiris, 2008:68). De los doce conjurados Bataille era el único que nunca había sido surrealista, de modo tal que no tenía necesidad de lamentar una verdad y un compromiso que nunca había sido suyos. Si había lanzado su crítica a Breton acusándolo de ser el paladín de la idealización ciega, por levantar barricadas de flores, por ser un falso revolucionario, un Papa, un león castrado (este último era el título de su aporte, mientras Leiris escribió “El ramo sin flores”), un cura y un policía, Breton no se había quedado atrás al burlarse de su doble vida: la diurna, paseando “sus cuidadosos dedos de bibliotecario sobre antiguos y a menudo seductores manuscritos”; la nocturna, atiborrándose “de inmundicias con las que le gustaría ver cargados esos textos igual que lo está él” (Breton, 2001:151).

Antes de los cruces que tuvieron lugar en el año 30, Bataille tuvo más de una posibilidad de acercarse al Surrealismo. Su negativa quedó sintetizada en una frase que Breton sería incapaz de perdonarle durante muchos años: “No me hagan perder el tiempo con el idealismo”. Desde su perspectiva, el idealismo era el enemigo y el Surrealismo formaba parte del problema porque su operación se limitaba al reemplazo de unos valores (los del capitalismo) por otros pretendidamente superiores, pero valores al fin. Y esta fe que Breton pregonaba hacia ciertas “virtudes morales” era lo que, para Bataille, constituía su debilidad y su cobardía. Consideraba que los surrealistas no estaban yendo lo suficientemente a fondo con la crítica y que estaban proponiendo una revuelta que hallaba su justificación en el mundo que condenaba y del que al mismo tiempo dependía.

Si más arriba apuntamos que el bajo materialismo carga con una fuerte proyección marxista en política, este análisis se verifica a partir de una frase con la cual el mismo Bataille sintetiza su diagnóstico sobre el Surrealismo. La expresión parafrasea, nada más ni nada menos, a una de Lenin: el Surrealismo representa la “enfermedad infantil” del materialismo. A partir de estos indicios que señalamos, queda poco margen de discusión sobre la

³² La respuesta al Segundo manifiesto surrealista fue inicialmente concebida por Robert Desnos. De modo irónico tomó prestado la forma y el título de aquel panfleto que en 1924 publicaran los surrealistas con motivo de la muerte de Anatole France.

apropiación de los conceptos marxistas con los cuales piensa Bataille durante estos años. Hacia el final capítulo retomaremos el análisis.

Durante 1930, segundo año y último año de vida de *Documents*, el debate alcanza su punto máximo de intensidad en ambas partes. “El bajo materialismo y la gnosis”, publicado en el número 8 (número 1, Año II, 1930) consistió en una respuesta pensada y severa contra las acusaciones del *Segundo manifiesto surrealista* aparecido poco tiempo antes. Aquí Bataille arremete (nuevamente) contra lo que se proponía como una reconciliación dialéctica de los opuestos³³, porque continuaba con la búsqueda de una salida para la falsa disputa entre idealismo y materialismo, pues lo que se lograba era hacerlos trepar en una dudosa jerarquía filosófica. El verdadero problema, o el problema más complejo, como ya hemos señalado, según Bataille se encontraba al interior del materialismo. Ante un materialismo metafísico que se apoya en formas idealizadas, la alternativa es construir un materialismo (que resultó ser el *bajo*) que restituya la materia abyecta, pero como se indica claramente en el ejemplo del dedo gordo, que no pierda la mirada hacia lo alto. Por tal motivo esta teorización trasciende la mera inversión de términos. La reconciliación sólo es posible si no se soslayan las divisiones existentes y todos los términos pasan a formar parte de la dialéctica. La materia “común”, aquella no contaminada por la suciedad o excrementos, sólo se opone a la idea de manera formal.³⁴

Los gnósticos tuvieron un Dios incognoscible, un ser completamente otro, heterogéneo. En la desesperación por una promesa de salvación que saben nunca va a llegar, desarrollaron una materia activa que no se somete al pensamiento humano, “se convierte en negación de lo que se niega en la existencia”³⁵ (Mattoni, 2011: 30). Se trata de eludir la doble

³³ “Todo nos induce a creer que existe un punto del espíritu donde la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de ser percibidos como contradictorios. Sería vano buscar en la actividad surrealista otro móvil que la esperanza de determinar ese punto. De aquí se desprende claramente cuán absurdo resultaría adjudicarle una orientación exclusivamente destructora o constructora: el punto en cuestión es a fortiori aquel en que la construcción y la destrucción dejan de ser blandidas la una contra la otra” (Breton, 2001: 84).

³⁴ “Se forman así dos entidades verbales que se explican únicamente por su valor constructivo en el orden social: Dios abstracto (o simplemente idea) y materia abstracta, el jefe de la guardia y los muros de la prisión. Las variantes de este armazón metafísico no tienen más interés que los diferentes estilos arquitectónicos” (Bataille, 2003: 56).

³⁵ “Prácticamente, es posible considerar como un leimotiv de la gnosis la concepción de la materia como un principio activo que posee una existencia eterna y autónoma, la de las tinieblas” (*op. cit.*:60).

trampa, salir de la idea pero sin otorgar a la materia un carácter superior. Apoyarse en un tercer término el cual permita otorgar un nuevo “valor constructivo” al “orden social”.³⁶

La singularidad de la materia baja consiste en que, al ser externa e irreductible a mi pensamiento y experiencia, resulta algo imposible de conocer en forma acabada. Sólo podemos aproximarnos a ella tangencialmente, nunca describirla acabadamente, pues no existen palabras ni lenguaje capaz de hacerlo. Así el bajo materialismo fraguado al calor del enfrentamiento con Breton y el Surrealismo deja entrever la noción de *heterología*, que junto con algunos artículos marcan el cierre de las reflexiones de este período.

Luego de este enfrentamiento explícito entre el *Segundo manifiesto* y *Un cadáver*, los ánimos quedaron caldeados. Es difícil definir si favorecieron a alguna de las partes. Pero las pruebas indican que Bataille no se conformó con la catarata de insultos y descalificaciones. Si bien suponían ciertos argumentos en contra de la orientación que Breton daba al Surrealismo y al arte, en momentos de soledad tuvo la necesidad de realizar descargos más respetuosos y analíticos. Es así que durante esos años escribe textos (en forma de cartas abiertas) para ajustar cuentas que, aunque no se publicaron en vida, nos permiten precisar algunos puntos clave del pensamiento sociológico de Bataille en esos años y echar luz sobre su lectura de Marx.

Surya señala que las cartas publicadas en las obras póstumas bajo el título *Dossier de la polémique avec André Breton* “conviene leerlas ya no como elementos de una polémica en curso, sino como recapitulativo de las mayores discrepancias existentes hasta entonces entre Bataille y Breton” (Surya, 2014:166). Por tanto, para cerrar lo concerniente a esta etapa del pensamiento de Bataille, vamos a centrar el análisis en dos textos póstumos: *El valor de uso de DAF Sade* y *El ‘viejo topo’ y el prefijo SUR en las palabras surhomme y superrealiste*.³⁷ Ambos resultan de gran importancia para los objetivos perseguidos.

³⁶ “De modo que a fin de cuentas pareciera que la gnosis, en su proceso psicológico, no es tan diferente *al materialismo actual quiero decir un materialismo que no implica una ontología, que no implica que la materia sea la cosa en sí. Pues ante todo se trata de no someterse, ni uno mismo ni su razón, a algo que sería más elevado*, a cualquier cosa que pueda darle al ser que soy, a la razón que estructura ese ser, *una autoridad prestada*. Ese ser y su razón no pueden someterse en efecto sino a lo que es más *bajo*, a lo que no puede servir de ningún modo para imitar cualquier tipo de autoridad. Así, a lo que hay que llamar verdaderamente la materia, pues *eso* existe fuera de mí y de la idea, me someto enteramente y en tal sentido no admito que mi razón se vuelva el límite de lo que dije; *si* procediera de ese modo, la materia limitada por mi razón adquiriría de inmediato el valor de un principio superior (que la razón *servil* estaría encantada de establecer por encima de ella, a fin de hablar como su funcionario autorizado). La materia baja es exterior y extraña a las aspiraciones ideales humanas y se niega a dejarse reducir a las grandes máquinas ontológicas que resultan de esas aspiraciones.” (*op. cit.*: 62, destacados nuestros).

³⁷ Bataille escribió este artículo para la revista *Bifur* y debió publicarse en 1931, pero recién salió a la luz en *Tel Quel* n°34 de 1968, luego de su muerte.

El artículo dedicado a Sade presenta dos virtudes, pues a la vez que marca un cierre (incompleto e imposible) de las presentes polémicas, también consiste en una reflexión que articula por primera vez a la economía y la religión. Mientras tanto, *El viejo topo*, se destaca porque exhibe de manera explícita la presencia de Marx en los pilares de la materia baja. Comenzaremos por éste.

La importancia de este texto se encuentra, entonces, en que nos permite captar directamente la lectura que Bataille hace de Marx. Los fragmentos que ofician de prismas sobre el resto de la obra del alemán son aquellos donde aparece una exaltación de lo bajo. Tanto es así que el epígrafe del artículo es una oración exclusiva de la edición francesa de *El capital* que, anacronismo mediante, podemos calificar de batailleana: “en la historia, como en la naturaleza, la podredumbre es el laboratorio de la vida” (Marx, 2009: 1071).

El texto, sin mayor rodeo, se abre identificando dos modelos (que, en realidad, como hemos visto, esconde o supone un tercero)³⁸: “es la oposición entre el águila y el ‘viejo topo’” (Bataille, 1974:292). El primero, por más revolucionario que se pretenda, es acorde con el modelo idealista: en lo metafísico “se identifica con la idea” (*op. cit.*: 293) y en política con el imperialismo. En cambio, el otro se relaciona con “la acción subterránea de los hechos económicos, la revolución ‘viejo topo’ excava galerías en un suelo descompuesto y repugnante para el olfato delicado de los utopistas” (*ibidem*). Habita y se mueve por debajo de nosotros, como las raíces o donde se hunde el dedo gordo.

No es necesario aclarar que la metáfora del topo tiene una connotación marxista ineludible. En el ensayo *El fantasma, el oro, el topo*, José Sazbón plantea que en Shakespeare el topo es “errático, imprevisible, enigmático”; en Hegel, “dialéctico, históricamente deducible (*post festum*) y especulativamente cerrado”; mientras que en Marx, el animal es “dialéctico, históricamente inducible (praxis) y políticamente abierto” (Sazbón, 2002: 386).³⁹ Podríamos agregar a esta descripción que en Bataille el topo es sucio, afecto a la podredumbre (excremental) y potencialmente violento. Es interesante notar, como señala Montenegro Bralic (2015), que ante la dicotomía alto-bajo, la metáfora podría haber adoptado las figuras del águila y de la víbora de cuño nietzscheano, sin embargo, optó por una de raigambre marxiana. Elección que, ante el menor atisbo de duda, queda ratificada en

³⁸ Como apunta Mattoni (2011) por detrás de estos aparentes binarismos aparece lo ilimitado, un tercer término excesivo.

³⁹ Sobre el peso de la metáfora shakesperiana del topo en la filosofía política moderna también se puede ver Rinesi 2005.

la siguiente sentencia: “el punto de partida de Marx no tiene nada que ver con el cielo, lugar predilecto del águila imperialista y de las utopías cristianas o revolucionarias. Se sitúa tanto en las entrañas del suelo como en las entrañas materialistas de los proletarios” (Bataille, 1974: 293).

En el texto que corona el desarrollo del bajo materialismo, Bataille pone de manifiesto que el llamado a rescatar lo bajo en sí, sin suavizar su crudeza y suciedad inmediata, se apoya en preceptos marxistas. Por tal motivo, consideramos que resulta llamativo que por entonces adhiriera a una variante propia de la premisa “marxista” según la cual los hechos materiales son “la base” del edificio social.⁴⁰ No obstante, además de inscribirse en los preceptos del filósofo de Tréveris, Marmande (2009) agrega que en *El viejo topo*, Bataille apela al archiconocido vocabulario leninista sobre la enfermedad infantil para afirmar que dicho movimiento artístico es una enfermedad infantil del materialismo.

A los ojos del oriundo de Billom los intentos revolucionarios desde lo alto nacen marcados por la condena al fracaso porque al fundarse en valores idealistas no transforman lo que es fundante del orden social, o sea la estructura económica organizada sobre la explotación del proletariado, sino que sus propuestas buscan a barrer unos valores supremos en pos de otros.⁴¹

Como en cada apropiación de un discurso, el autor se construye sesgado, y entonces el Marx que Bataille construye es un Marx de la podredumbre y de los impulsos bajos y oscuros de la sociedad (por eso es factible hipotetizar que lee a Marx desde Sade). Esta formulación anticipa la noción que elaborará más acabadamente desde 1933, donde el sujeto de la acción política no es el proletariado clásico, sino más bien un proletariado bajo y sucio, más cercano al lumpenproletariado que a la clase obrera⁴².

Corresponde hacer aquí una referencia a las críticas que lanza Bataille a Nietzsche, pues además de que no son un comentario al que nos tenga acostumbrados la bibliografía crítica, nos permite terminar de comprender los argumentos del ataque al Surrealismo y, en última instancia, el soporte de Marx. De hecho, aunque Bataille reconoce que fue Nietzsche el primero en defenestrar los valores burgueses (y es una característica que valora mucho),

⁴⁰ Como veremos en el siguiente capítulo, en los años siguientes Bataille sometió ese esquema a una profunda revisión.

⁴¹ Profundizaremos en este análisis en el siguiente capítulo.

⁴² Abundaremos sobre tal cuestión en el capítulo siguiente.

en este momento de su pensamiento es al mismo tiempo bastante crítico porque encuentra, pese a sus virtudes, elementos idealistas:

ha estado lejos de descubrir que sólo hay una solución a las dificultades que se burlaban de su violencia de lenguaje, a saber, la renuncia a todos los valores morales asociados a la superioridad de clase, la renuncia a todo lo que priva a los hombres ‘distinguidos’ de la virilidad proletaria (*op. cit.*: 296).

Le recrimina al filósofo alemán que su impulso rupturista no provino de abajo. Y agrega: “cuando los valores les son dados inmediatamente por las condiciones económicas de su explotación, los banqueros americanos prescinden de la Voluntad de poder” (*op. cit.*: 298). El director de *Documents* focaliza su objeción de Nietzsche en su omisión de que exista una única solución para abolir estos valores, que es la renuncia a todos los valores morales de superioridad de clase. La cultura capitalista es la que más desarrolló la abstracción de la idea porque debía llenar el vacío dejado por la muerte de Dios, cosa que Nietzsche señaló con agudeza, y aunque no vaciló en ir a lo bajo, terminó convirtiendo en elevados ciertos atributos, como la risa.

En este sentido, se hace comprensible que Bataille equipare a la operación del Surrealismo con la aplicada por el autor de *Zarathustra*. Pues mientras a los ojos de Bataille el filólogo incluyó elementos bajos para elevarlos posteriormente; Breton y los suyos realizaron un movimiento semejante al incluir ingredientes oscuros a su arte (como el inconsciente, o a Sade) pero que finalmente resultan proyectados al cielo sublime donde residen junto con las ideas más nobles.

Toda esta variopinta disputa en torno a los valores y la moral, de la que participan a su manera tanto Nietzsche como los surrealistas, es objetada por Bataille en los siguientes términos (de por sí muy marxianos de la tesis n°11: es decir, no sólo se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo): “¿cuál podría ser, a fin de cuentas, el resultado de esas sustituciones de valores por un individuo desclasado, enfermo, totalmente aislado de la actividad social?” (*op. cit.*: 299). Por supuesto que el reproche no es de fondo como con los enarbolados por Breton. Hay en Nietzsche búsqueda de lo bajo pero que finalmente queda “en segundo plano” (*op. cit.*: 300).

Nos limitamos a este sucinto comentario sobre la interpretación de Nietzsche, ya que lo que interesa no es tal argumento en sí, sino más bien la vindicación de Marx que la

moviliza. Tanto es así que Bataille entiende que ambos, tanto Nietzsche como el Surrealismo (aunque en este último es más acentuado), han caído en la misma trampa. El índice que toma para evidenciarlo no es otro que el referido en el título del escrito: el prefijo *super*.

En conclusión, el Surrealismo incorpora valores bajos como el inconsciente, lo sexual y lenguaje soez, pero le imprime un giro idealista al asociarlos a valores etéreos. En resumidas cuentas, es la operación por excelencia en que “todas las reivindicaciones de las partes bajas han sido escandalosamente disfrazadas de reivindicaciones de las partes altas” (*ibidem.*).

Como señalamos anteriormente, la materia baja, al ser la “verdadera” materia, se posiciona como un tercer término, exterior al idealismo y al materialismo común, por lo tanto es un elemento ajeno, es decir heterogéneo. Para decirlo con la frase con la cual el mismo Bataille define a la *Heterología*, la materia baja es “lo completamente otro”. Justamente es por su condición de heterogeneidad que no es factible ingresar en el movimiento dialéctico de superación de los opuestos y por eso se mantiene como tercer término. Como sentencia Montenegro Bralic (2015), “la materia baja es una materia heterogénea”. Esto nos obliga a considerar la ciencia que se propone estudiar esos elementos extraños.

6. Heterología y revolución

De lo anterior se entiende que la materia baja es un tercer término violento, sucio e ilimitado, que conlleva una posición política revolucionaria (con su correspondiente sujeto). Ahora, si aceptamos que esta materia se mantiene en la periferia del sistema simbólico de una sociedad por fuerza de las prohibiciones (detallaremos en el próximo capítulo junto con el sujeto revolucionario), o si por la acción de poetas que la visten con ropajes bellos es incluida pero al precio de una transformación de su naturaleza abyecta, nos encontramos ante una paradoja. Pues, si por definición se trata de una materia que se ubica fuera del campo cognitivo, ¿es posible conocerla? Aunque en ciertas circunstancias los sujetos acceden a una experiencia (casi)directa de ella, subsiste la pregunta sobre la posibilidad de traducir esa vivencia en palabras para describirla y reconocerla. O en los términos que Martínez plantea el problema “¿cómo sería el lenguaje expresión de lo heterogéneo?” (Martínez, 2004: 140). He aquí el principal obstáculo, que se trata de una imposibilidad constitutiva. Tal vez, el

objetivo de la heterología no haya sido conocer a la materia abyecta acabadamente⁴³, sino otro.

Sucede que al acabar con la jerarquía en el materialismo (Noys, 1998), Bataille desplazó su foco hacia aquello que había sido excluido, hasta el momento, tanto por éste como por el idealismo. De allí que la primera pregunta que oriente el camino de la transición entre la materia baja y la heterología, podría ser la obvia: ¿cómo se reconoce esa materia?

Como vimos Bataille utiliza en sus artículos de *Documents* elementos que habitan los límites pero del lado de adentro (dedo gordo, tierra putrefacta, matadero, etc.), de allí en más se corre el riesgo de ser atrapado por fuerzas que motivan experiencias inefables, no simbolizables. Pues si pudieran transmitirse oralmente los sentimientos suscitados, plasmarse en una ecuación o hacerse intercambiables, tal acontecimiento no sería del orden de lo “completamente otro”. En palabras de Mattoni “un saber de lo heterogéneo lo convertiría en homogéneo, tal como la filología y la historia literarias hacen de los poetas malditos una materia reproducible” (Mattoni, 2010: 53). La heterología puede pensarse como la propuesta de Bataille no tanto para estudiar dichos fenómenos, sino más bien para reconocer sus efectos. Una “ciencia” que, como acertadamente la denominan Mattoni (2011) y Tonkonoff (2015), se trata de una ciencia imposible.

No es casual que en esos años Bataille haya estado trabajando en un texto que nunca llegó a publicar “El valor de uso de D.A.F. de Sade” (originalmente pensado como pieza fundamental de un almanaque erótico en el que trabajaría junto con André Masson, y que tampoco vio la luz); consiste en el único texto acabado sobre la heterología y se ha convertido en el hilo más confiable para tirar. Además, contamos con un dossier que reúne una serie de papeles y apuntes póstumos, donde se ensayan esquemas, cuadros, asociaciones de conceptos, en los cuales lo heterogéneo nunca llega a ingresar en el orden del discurso.

La presencia del marqués en el Surrealismo sirve a Bataille para dar el puntapié inicial. Según interpreta, los surrealistas, al ubicarlo en un pedestal y apartarlo de su propia obra, le dan el tratamiento que se le da a algo ajeno que es vivido como un cuerpo extraño. En contrapartida, la propuesta bataillena es apropiárselo, realizar el valor de uso del marqués, hacerlo parte de su propia escritura. Entonces, se presentan dos alternativas: apropiación por un lado, excreción por el otro. Una dicotomía que constituye el eje en torno al cual se hilvana

⁴³ “(...) contra la proposición, contra la frase, contra la definición de lo heterogéneo lucha Bataille. Lo heterogéneo está fuera de todo comentario, fuera de todo esclarecimiento” (*ibidem*).

la heterología. Lo singular se encuentra en el sentido que se le otorga a esta dupla que en una primera impresión envía a la esfera de lo biológico. En este caso apropiación y excreción son dos “impulsos humanos” que se corresponden a la clasificación de los hechos sociales en religiosos o profanos. Esta clasificación marca un punto importante por dos motivos. En primer lugar, porque registra el ingreso de categorías durkheimianas al campo de nuestro autor.⁴⁴ En segundo lugar, porque tal conceptualización de lo social persistirá (con desplazamientos de significado) a lo largo de toda la obra de Bataille.

La división de los *hechos sociales*⁴⁵ en hechos religiosos por una parte (prohibiciones, obligaciones y realización del acto sagrado) y en hechos profanos por la otra (organización civil, política, jurídica, industrial y comercial) ... puede no obstante servir como base para la determinación de dos impulsos humanos polarizados, a saber: la EXCRECIÓN y la APROPIACIÓN (Bataille, 2012: 407, destacado nuestro).

Como se puede ver, la pareja trabaja en dos planos: el plano individual de los humanos, allí donde estos términos cobran sentido obvio, el segundo plano, que corresponde a lo social y se propone una equivalencia con categorías acordes. Así, la apropiación incumbe al trabajo o mundo profano, mientras que la excreción se asocia con lo sagrado o la religión. Por lo tanto, se nos presentan dos cadenas de sentido: por un lado, religión-excreción-sagrado; por otro, economía-apropiación-profano. Si traducimos a cada una de estas cadenas en un nombre de autor, bien pueden responder (entre otros) a Durkheim y Marx. Creemos que es factible leer la heterología desde estos dos grandes nombres que en fin de cuentas representan dos perspectivas distintas sobre la sociedad.⁴⁶

⁴⁴ Si bien las categorías de sagrado y profano son factibles de atribuir a otro pensador, al quedar asociadas en la misma oración a “hechos sociales”, permiten rápidamente asociarlas al padre de la sociología.

⁴⁵ Vale introducir el agudo análisis de Tonkonoff (2010a) sobre la diferencia entre hechos sociales para Bataille y Durkheim: “la sociología practicada por el *Collège* posee entre otras características importantes la de no tomar a los hechos sociales ‘como cosas’. Sociología de lo vivido y de los afectos, en ella se encuentran las principales líneas de fuerza que informan el pensamiento de Bataille. [En la reelaboración que construye incluye] un particular uso de la fenomenología –especialmente de las nociones de negatividad y reconocimiento y experiencia vivida” (Tonkonoff, 2010a: 2-3).

⁴⁶ Vale aclarar que la noción de economía que Bataille tiene en mente aquí no se restringe a la que se puede acceder en *El capital*, es decir a la *crítica* de la economía política, producción de mercancías, de objetos útiles. Como se ha señalado a partir de varios indicios en los textos precedentes, economía incluye también, Freud mediante, la dinámica de la energía psíquica en el inconsciente.

Independientemente de lo que se ha dicho de la heterología⁴⁷, desde la lectura que proponemos creemos que resulta un primer gran esfuerzo que consiste en encontrar una sintaxis sobre lo social que permita articular a la economía y la religión en tanto fenómenos instituyentes del orden social en un nivel similar de jerarquía. El desafío consiste en congeniar dos paradigmas que hasta el momento permanecían aislados. Así, economía y religión pasan a ser funciones o momentos de un todo que los comprende, ya que las sociedades requieren tanto de una producción que es lo necesario para mantenerlas vivas, y también de una liberación de energía, y aquí Bataille se esfuerza en pensar una nueva dinámica social.

El significante *religión* (que tiene a lo sagrado como su elemento constitutivo) toma contenido en sintonía con la tradición de la perspectiva del fundador del *Année Sociologique*. Bataille define: “por religión habría que entender no aquello que responde realmente a la necesidad de proyección (expulsión o excreción) ilimitada de la naturaleza humana, sino el conjunto de prohibiciones, de obligaciones y de licencias parciales que canalizan y regularizan socialmente esta proyección” (*op. cit.*: 412). Durkheim, mientras tanto, lo había hecho en los siguientes términos:

llegamos pues a la definición siguiente: *una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas* (Durkheim, 1992: 42).

En primer lugar, se destaca la importancia que en ambos casos juega la prohibición al establecer la separación de lo sagrado y lo profano.⁴⁸ Pero en el primer caso el acento recae sobre la regulación o ritualización de esas excreciones, del acto social de expulsar. En

⁴⁷ La heterología ha sido abordada y explicada desde distintos ángulos. Assandri (2007) se aproxima desde el psicoanálisis y asegura que es uno de los nombres de la parte maldita, y el equivalente social del *pequeño objeto* a lacaniano. Tonkonoff (2010a, 2015) la interpreta como la irrupción de fuerzas violentas que permanecen reprimidas y al margen en las sociedades postradicionales, y como antecedente de la Sociología sagrada. Por su parte, Marmande (2009) no sólo la reivindica como el pensamiento de lo otro, sino que la encuentra ordenando el discurso y los análisis batailleanos. Para Surya (2014) lo singular de este concepto, es que supera el enfrentamiento con Breton, y adquiere un sentido y compromiso político “demostrando así que la lectura de Sade tiene consecuencias privadas y públicas” (Surya, 2014: 169). Mediante la heterología “hace mucho más que estigmatizar a Breton. Forja contra él los rudimentos de un pensamiento político”.

⁴⁸ Para más detalles sobre la diferencia entre sendas propuestas ver Blanco y Sanchez, 2016.

cambio, en el segundo caso, lo importante devine en la imposibilidad de contacto con aquellas cosas investidas de carácter sagrado.

En cuanto al otro nombre de referencia importante, lo que en una primera impresión puede parecer una asociación un tanto forzada entre apropiación-profano/trabajo-economía con la teoría de Marx, encuentra sustento plausible, tal vez no determinante (pero sólo se trata de una propuesta de lectura), cuando dejamos el plano teórico de la heterología y nos metemos con su faceta “práctica”: el llamado a la revolución.

Ese mundo homogéneo, que se avergüenza y rechaza sus propios desechos, los desperdicios de su combustible, es un mundo frágil y timorato ante algo que no termina de aceptar como propio. En este sentido, cualquier formación social histórica se encuentra constantemente amenaza ante las fuerzas que ella misma ha creado. Por eso lo abyecto tiene un gran potencial subversivo o revolucionario.

En el texto que estamos comentando, Bataille propone dos fases en el proceso de poner fin a la explotación del hombre por el hombre.⁴⁹ El primer momento es de separación y culmina en la división de la sociedad en dos grupos enfrentados que se caracterizan por su necesidad de excluirse mutuamente,⁵⁰ mientras que el segundo momento corresponde a “la *expulsión* violenta del grupo que poseía el poder por parte del grupo revolucionario” (*op. cit.*: 417). Del análisis precedente se desprende que, si el orden social se sustenta en las reglas establecidas por la parte homogénea de la sociedad para oprimir a los sectores bajos, la posibilidad de destituir este orden no puede sino venir desde lo bajo, del dominio de lo heterogéneo.

Luego de la segunda fase se abre un momento posrevolucionario y Bataille nos ofrece algunos indicios sobre cómo debería ser la articulación entre ambas dimensiones (sagrada y profana) en una sociedad libre. Propone una escisión entre la organización política y económica, por un lado, y una organización asocial, por otro. A esta segunda la describe como

⁴⁹ “De estas consideraciones elementales se deriva desde ahora la necesidad de examinar dos fases distintas en la emancipación humana tal como ha sido sucesivamente emprendida por las diferentes olas revolucionarias, desde el jacobinismo hasta el bolchevismo” (*op. cit.*: 419).

⁵⁰ “La primera fase de una revolución es la *separación*, es decir, un proceso que desemboca en la posición de dos grupos de fuerza, cada uno de los cuales está caracterizado por la necesidad en la que se encuentra de excluir al otro” (*op. cit.*: 417).

una organización antirreligiosa y asocial que tenga como objetivo la participación orgiástica en las diferentes formas de destrucción, es decir, la de la satisfacción colectiva de las necesidades que corresponden a la exigencia de provocar la excitación violenta que resulta de la expulsión de los elementos heterogéneos (*op. cit.*: 420).

En tal sentido, se entiende que propone una instancia que se dedica a la satisfacción colectiva de la excitación violenta resultante de la expulsión de los elementos heterogéneos. En otras palabras, se trata de una especie de combinación entre una rutina económica y laboral industrial pero sin burguesía, que no sería otra cosa que una especie de comunismo bajo un calendario donde la fiesta colectiva invita a participar del derroche y éxtasis colectivo de lo acumulado a todos los elementos que componen la sociedad.

Si nuestra presentación ha sido clara, queda en evidencia que la noción de revolución social en Bataille no sólo tiene una raigambre marxiana por su finalidad de abolición de la explotación burguesa, sino que se ha articulado con el enfoque que divide a las sociedades en sagrado y profano, propio de la escuela durkheimiana. De allí que hubiéramos planteado la hipótesis de que aparece tal tipo de fusión teórica, que será pulida en los años subsiguientes.

Sin embargo, los planteos que anteceden dejan pendientes algunas preguntas. ¿Qué relación mantendrán el mundo del trabajo y de la fiesta una vez instituido el nuevo orden social? La instancia de satisfacción colectiva de la excitación violenta, incluso cuando conviva con una organización política y económica ¿acaso supone la completa heterogeneidad desligada de las formas sociales homogéneas o refiere, por el contrario, a la introducción de lo heterogéneo en la sociedad homogénea?

En otros términos, la congregación liminar a la que refiere Bataille ¿supone la introducción de la heterogeneidad en la organización política y económica de la sociedad o más bien se constituye y convive con ella paralelamente, sin convocarla, sin ponerla en cuestión? Por otro lado, ¿qué rol cumple el proletariado y a qué ámbito pertenece, al profano o al abyecto? Finalmente, ¿qué sucede con el fascismo y qué tipo de revuelta impulsa?

CAPÍTULO 2

Cada ascenso del fascismo da testimonio de una revolución fallida
Walter Benjamin

1. Grupos, revistas y agitación política

En el presente capítulo nos proponemos analizar la producción de Georges Bataille comprendida entre los años 1932 y principios de 1936, momento en el cual escribe su último artículo para *Contre-Attaque* antes de dar inicio a *Acéphale*. Se trata de una época de una intensa y apasionante discusión política en torno a problemas que se movían en la órbita delineada por el marxismo: explotación, capitalismo, socialismo, revolución, pero atravesados por nuevas perspectivas teóricas y estéticas. En tal sentido, se busca identificar hasta dónde en las categorías acuñadas en este período se pueden reconocer premisas o presupuestos marxianos y a partir de qué punto se presenta una ruptura fruto de una articulación novedosa –como intentaremos demostrar–, y en particular cuánto debe tal singularidad a lectura de la sociología de cuño durkheimiano.

No obstante, previo al análisis creemos conveniente plantear una observación metodológica siguiendo a Jameson (2013). El objetivo que nos proponemos no consiste en esclarecer si Bataille (o en alguno de sus muchos seudónimos) es o no marxista. Menos aún, hasta qué punto lo fue, qué día dejó de serlo, en qué contexto o por qué motivos. Nuestro objetivo es analizar sus textos para definir cuánto se aproximan al marxismo como problemática, es decir, qué lecturas e interpretaciones acerca de los desarrollos marxistas pueden descubrirse en los textos de Bataille. Porque, siguiendo al citado crítico, entendemos que “los distintos marxismos son, sin duda, ideologías, y son pasibles de ser analizadas como cualquier otra ideología” (Jameson, 2013: 219). De allí que hacemos nuestro su interés: “lo que me parece mucho más importante en el presente contexto es determinar hasta qué punto el pensamiento de ... [Bataille] se mueve dentro de esta problemática, hasta qué punto se inscribe en ella; o, a la inversa, hasta qué punto la problemática de ... [Bataille] incluye la problemática marxista y respalda los problemas y preguntas del marxismo como problemas y preguntas urgentes en el interior del propio campo de su investigación” (Jameson, 2013: 217).

Por eso buscamos indagar hasta qué punto el pensamiento del francés se compromete con la problemática marxista en general, y específicamente con la cuestión del proletariado y la revolución. Asimismo, buscamos identificar desde qué ángulo ingresa y las

articulaciones que desarrolla con otro paradigma fuerte del pensamiento sociológico: nos referimos en particular a la sociología de Durkheim.

2. Nuevos grupos y *La Critique Sociale*

La década que siguió a la desaparición de *Documents* estuvo atravesada por una vocación revolucionaria, por su activa resistencia contra el fascismo, y por su pendular relación de atracción y repulsión hacia el Surrealismo y sus figuras (Campillo, 1993)⁵¹. Fue en ese año, 1931, que Albert Skira se acercó a Bataille para ofrecerle colaborar en un proyecto de una nueva revista. Lo que Skira tenía en mente era la publicación de una lujosa revista de arte que fuera tan contemporánea como provocativa. Para esto convocó a Bataille y éste a Masson para darle forma a lo que luego se convertiría en *Minotaure*. La figura del minotauro –emblemáticamente nietzscheana– había sido elegida por ambos para ilustrar la idea que Nietzsche tenía del conocimiento: un laberinto con entrada pero sin salida. Aunque la idea original de Skira había sido reunir tanto a surrealistas como a disidentes del movimiento, Bataille y Masson se abrieron del proyecto y éste continuó como una revista básicamente surrealista⁵².

Ese mismo año Bataille conoció a Boris Souvarine. Fundador del Partido Comunista Francés, comunista hasta 1924, ocupaba por entonces un lugar marginal en el Partido (él mismo se describiría como una “comunista independiente”), tal como lo hacía el primero dentro del movimiento surrealista⁵³. Nadie escapaba a sus críticas, a punto de haber sido el primero en calificar a Stalin como un tirano. Tenía treinta y seis años cuando fundó –junto con Colette Peignot⁵⁴, su pareja– *La Critique Sociale*, que, retrospectivamente, sería considerada la primera publicación crítica del comunismo desde la izquierda. El arco de preocupaciones atendidas se extendía desde textos de Marx, Lenin hasta Trotsky⁵⁵. No por

⁵¹ Según Habermas (2008), dos experiencias marcan la trayectoria intelectual de Bataille: la estética en el mundo del Surrealismo y la política con la izquierda radical.

⁵² La única mención que Bataille realizaría en relación a *Minotaure* la haría en 1933 desde las páginas de *La Critique Sociale*, a propósito de un texto de Lacan: “El único artículo que aporta un elemento nuevo es el de Jacques Lacan consagrado al problema de las relaciones del estilo y de las formas psicológicas estudiadas por la psiquiatría” (Bataille, 1974:76-77).

⁵³ La diferencia radicaba en que Bataille nunca había sido realmente un surrealista, mientras que Souvarine sí había sido un comunista. En el 18º Congreso del Partido Bolchevique en mayo de 1924 había defendido a Trotsky contra las acusaciones que le hacían los mencheviques. Ese mismo año fue expulsado del Partido.

⁵⁴ Souvarine no contaba con los medios económicos necesarios para financiar el proyecto. Los tres años que duró su publicación fueron financiados con un dinero que había heredado Colette Peignot.

⁵⁵ Llamativamente Surya (2014: 191) afirma que no se trataba de una publicación marxista: “*La Critique Sociale*, no fue, a decir verdad, una revista marxista”, e inmediatamente aclara “sí que se habló en ella de Marx, de Lenin, de Trotsky y de Stalin, pero jamás de modo que satisficiera la ‘línea’”. Independientemente de los

eso se desentendió de la coyuntura, ya que repudió el giro estalinista de la revolución rusa. La revista tenía entre sus colaboradores a viejos y actuales surrealistas, expulsados del comunismo, y a renegados y antagonistas de ambos⁵⁶.

Recordemos que *La Critique Sociale* fue concebida como la extensión de un grupo de discusión que Souvarine había formado con aquellos que habían sido –como él– excluidos del Partido Comunista. Desde su propia marginalidad política, Souvarine ofrecía una plataforma para posiciones poco homogéneas e incluso heréticas como, por ejemplo, la de Bataille. Aun cuando el lugar que éste ocupaba en *La Critique Sociale* distaba de ser el rol protagónico que había tenido en *Documents*, fue allí donde publicó algunos de sus más importantes artículos previos a la Segunda Guerra Mundial. Éstos, aunque mantuvieron cierta continuidad con sus preocupaciones previas y ascendencias teóricas, evidenciaron una profundidad y precisión mayor y, al día de hoy, se siguen considerando como importantes aportes a las ciencias sociales.

A ese grupo, el *Círculo Comunista Democrático*⁵⁷ (CCD), también se sumó Bataille. Según Marmande (2009) la participación en éste le permitió, estimulado por el debate con los integrantes de *La Critique Sociale* más cercanos (Simone Weil, Boris Souvarine, Colette Peigeot), abrir un nuevo aspecto de su pensamiento y al mismo tiempo delimitarlo. Los miembros del *Círculo*⁵⁸ se reunían todos los jueves a la noche en un café para discutir sobre política y teoría marxista. La ambición de su fundador consistía en utilizar los aportes de la sociología francesa, el psicoanálisis, la teoría contemporánea y los estudios históricos para “rejuvenecer” el pensamiento marxista (Roudinesco, 2000; Surya, 2014). El debate en torno al comunismo marcaba el horizonte del clima intelectual parisino de esos años. De allí la centralidad que adquirieron los debates en torno al freudo-marxismo “que oponía en 1933 a los comunistas, a los surrealistas y a los amigos de Boris Souvarine” (Roudinesco, 2000:138).

criterios que sostienen una afirmación tan taxativa y de una posible, a nuestro entender, superposición entre marxismo teórico y la “línea” oficial del partido comunista, lo que nos interesa en el marco de esta presentación es la participación de Bataille en dos espacios (*La Critique...* y el *Círculo...*) donde la teoría marxista y la práctica política marxista (revolucionaria) ocupaban un espacio central y eran objeto de encendidas discusiones, y no avanzar en un análisis de ideológico de la publicación.

⁵⁶ Entre los colaboradores figuraban Jacques Baron, Raymond Queneau, Michel Leiris, Jean Piel y Colette Peignot, que lo hacía bajo el seudónimo de Claude Araxe.

⁵⁷ Por Surya (2014) sabemos los únicos datos ciertos sobre ese grupo provienen de referencias de Simone Weil.

⁵⁸ También formaron parte de éste –además de los ya mencionados como colaboradores de *La Critique sociale*– el Dr. Dausse, Simone Weil, Pierre Kaan, Jena Bernie, Patrick Waldberg y Georges Ambrosino.

Bataille y Souvarine –y las publicaciones fundadas por cada uno de ellos– tenían un punto en común: su deseo de repensar los fundamentos de cualquier disciplina dada. Asimismo, ambos compartían el sentimiento de que nada podía esperarse de aquellos que habían llevado adelante la revolución rusa y luego habían hecho exactamente lo opuesto de lo que en un principio habían invocado.

Al igual que como le había pasado en *Documents*, Bataille se encontraba formando parte de una organización (una revista y un grupo político) cuyo análisis y metas no compartía plenamente, y defendiendo unas ideas que alarmaban a todos, incluso a aquellos que le eran más cercanos (Dunan y Taurel, 2015; Surya, 2014). No obstante, el *Círculo* no era el único grupo de cuyas discusiones participaba a principios de los '30. También frecuentaba las reuniones de *L'Ordre Nouveau*, grupo antibolchevique-anticapitalista-antiparlamentarista-corporativo, que había sido organizado por un compañero de Bataille de la Biblioteca Nacional de París, Arnaud Dandieu. Por su parte, *Masses* era otro de los colectivos en los que integraba. Creada en 1933 por René Lefevre, fue una revista marxista crítica del estalinismo.

3. El proletariado y la abyección social

En *La critique sociale* n°7 publicada en enero de ese año apareció “La noción de gasto”, seguido a los pocos meses (noviembre) por “La estructura psicológica del fascismo”⁵⁹. Ambos trabajos fueron dos cartas de presentación de Bataille donde condensó por primera vez, en un análisis sociológico, la tradición de Durkheim y su escuela con Marx y los recientes descubrimientos de Freud sobre la relación líder masas (Marmande, 2009). Un antecedente importante e inmediato de estos textos es un escrito realizado en coautoría con Raymond Queneau en 1932 para la misma revista⁶⁰. Allí habían intentado una revisión de los principios de la dialéctica hegeliana para incorporarla a otras teorías, que era recordado por el propio Queneau con estas palabras: “pretendemos ir en socorro de la dialéctica materialista esclerosada y nos proponemos enriquecerla y renovarla sembrándola con los mejores granos del pensamiento burgués: el psicoanalista (Freud) y la sociología (Durkheim y Mauss)” (Marmande, 2009: 48). Nada menos que Karl Korsch elogió la producción en una carta dirigida a la revista⁶¹: “el artículo de los camaradas Bataille y

⁵⁹ *La critique sociale* n° 10.

⁶⁰ “La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana”, *La critique sociale* n° 5.

⁶¹ La misiva apareció en el número 6 de septiembre de 1932.

Queneau me parece excelente y acertado en cuanto a la parte crítica y negativa (...) así como el análisis de los resultados del *Anti-Dühring* con las últimas publicaciones de los *Archives Marx-Engels* sobre el problema de la dialéctica de la naturaleza” (Korch, K. en Bataille, 1974: 467).

En 1931 se había celebrado el centenario de la muerte de Hegel y se estaba en proceso de una reactualización de su pensamiento. Los surrealistas –en especial André Breton– se encontraban realizando una lectura de la obra del filósofo alemán que pudiera ser relacionada con los aportes del psicoanálisis freudiano. Por su parte, Bataille –en los primeros números de *Documents*– se había mostrado hostil al pensamiento hegeliano y, frente a él, había opuesto la reivindicación de la teología gnóstica. Ésta despertaba su interés por su gusto por las tinieblas y la materia baja, ajena a todo ideal racional de la filosofía hegeliana (Roudinesco, 2000). A partir de 1932, comenzó a asistir al curso que dictaba Alexandre Koyré en la École Pratique des Hautes Études sobre la filosofía de Hegel. Un año más tarde Koyré cedería su lugar a Alexandre Kojève, quien se ocuparía de continuar con el seminario con una lectura minuciosa de la *Fenomenología del espíritu* que él mismo se había encargado de traducir. El Hegel de Kojève era el de la filosofía de la historia y sus palabras en relación a este tema fueron escuchadas por toda una generación de intelectuales franceses. Dentro de ese grupo se encontraba Raymond Aron, Eric Weil, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Roger Caillois, Jacques Lacan, algunas veces André Breton y, por supuesto, Georges Bataille. En sus propias palabras del seminario de los lunes salía “roto, triturado, muerto diez veces: sofocado y clavado” (Bataille en: Surya, 2014: 225). No era el primer contacto que éste había tenido con el filósofo alemán, pero el seminario de Kojève fue decisivo.

Dos años después el panorama se dibujaba sombrío. El fascismo ya consolidado en Italia y la llegada de Hitler al gobierno en Alemania pintaron un panorama nuevo y preocupante que exigía explicación a todas las teorías. Sendos artículos los pensó como parte de un trabajo más abarcativo que, no obstante, nunca vio la luz: *El fascismo en Francia*.⁶² Tenía la intención de explorar la idea de que el fascismo era una fuerza capaz de restaurar

⁶² Así lo hacía saber a sus lectores: “A propósito del fascismo, este artículo plantea un intento de representación rigurosa (si no completa) de la superestructura social y de sus relaciones con la infraestructura económica. Sin embargo, se trata sólo de un fragmento que pertenece a un conjunto relativamente importante, lo cual explica un gran número de lagunas” (Bataille, 2003: 137).

dos elementos de lo que la sociedad europea adolecía: la dimensión de la solidaridad colectiva y la dimensión mítica.

Aquellas caminatas por la Rue de Rennes junto a Métraux, donde éste le hizo conocer a su amigo las ideas de Mauss⁶³, y el fenómeno del *potlatch* son parte de la historia de “La noción de gasto”. Pero puntualmente es *Ensayo sobre el don*, publicado en 1925, el antecedente “sociológico” fundamental⁶⁴. Este estudio le permite a Bataille ampliar la mirada marxista de la economía hacia la dimensión de consumo no productivo o derroche que estaba completamente excluida.⁶⁵

Llegado a este punto, corresponde hacer una aclaración. Un planteo habitual consiste en atribuir al concepto de gasto improductivo la puerta de salida del paradigma de la producción y la utilidad hacia otras aguas. Efectivamente, Bataille se interesó desde temprano por los rituales sacrificiales o de gasto (Bataille, 1928; Assandri, 2007), pero es a partir de tomar conocimiento del fenómeno del *potlatch* que comenzaría a pensar el derroche como prioritario. La importancia del texto en cuestión queda fuera de duda, incluso, no discutimos que el problema del gasto improductivo constituye una de las columnas vertebrales del pensamiento batailleano y que, además, permite hilvanar toda su producción. Tanto es así, que Surya (2014) propone una periodización de tres momentos con respecto a la evolución de este problema⁶⁶. Pero, es justamente ese *salir* el que apuntala que previamente se estaba en otro lugar.

⁶³ Surya (2014) asegura que Bataille nunca asistió a tales cursos, mientras que Armel (citado en Brumana, 2014) lo da por seguro.

⁶⁴ Cuando se realiza el análisis del discurso de Bataille sobre el gasto improductivo, las tintas recaen, no injustificadamente pero sí tal vez excesivamente en este libro, que, remontándose hasta Durkheim, traza un perfecto linaje francés de la teoría del gasto en Bataille. Sin embargo, sin negar el peso de dicha investigación etnológica, Deleuze y Guattari (2016) nos recuerdan otro texto que para ellos constituye el aporte más sustancial para Bataille: “el gran libro de la etnología moderna es menos el *Essai sur le don* de Mauss que la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Al menos debería serlo. Pues la *Genealogía*, la segunda disertación, es una tentativa y un logro sin igual para interpretar la economía primitiva en términos de deuda, en la relación acreedor-deudor, eliminando toda consideración de intercambio o de interés ‘a la inglesa’”. Y aseguran que es fundamental para Bataille por “la inspiración nietzscheana que le dirige” (Deleuze y Guattari, 2016: 202). No obstante, por los discursos que nuestro objetivo intenta rastrear, reviste mayor importancia la gravitación del primer libro que del segundo.

⁶⁵ Tan disruptivo resultó tanto con la línea editorial de la revista como con el marxismo, que el editor, Boris Souvarine, sintió la necesidad de preceder el texto con una nota donde aclaraba a pesar de no compartir el punto de vista del autor.

⁶⁶ “La noción de gasto” marca el primero. El segundo se extiende desde éste y culmina con el avance de un libro que nunca vio la luz: *El límite de lo útil* (escrito entre 1939 y 1942, se abrió más por el rumbo de la muerte en las sociedades a lo largo de la historia, y por lo tanto se aproximaba más a *La soberanía* que al mentado artículo del 33). Finalmente, la tercera etapa de maduración comprende un arco de trabajo que se extiende de 1944 a 1949, y se cierra con la publicación de uno de sus libros más importantes: *La parte maldita*.

Tampoco nada se nos dice sobre las características de esta salida: si fue parcial, si conservó algún elemento. Sin embargo, pensamos que extender la problemática económica hacia el gasto improductivo es condición necesaria pero no suficiente para dar cuenta de la arquitectura de la teoría de la sociedad (y los sujetos) que Bataille desarrolló en la década del treinta. Porque, justamente en sintonía con lo que el presente capítulo se propone demostrar, allí aparecen combinados el esquema del último Durkheim (que propone comprender la organización de la sociedad en torno a la división del mundo en sagrado/profano), con la lucha de clases y la fundación del orden social por parte de la burguesía en base a la explotación del proletariado. Por supuesto que sendas teorías serán una parte de un entramado discursivo que otorga una importancia creciente al psicoanálisis, la fenomenología alemana y la filosofía nietzscheniana entre algunas de las fuentes más destacadas. Por tal motivo, creemos que las categorías principales que se requieren abordar para comprender la construcción de la teoría batailleana y seguir de cerca el rastro de los sentidos nuevos o desplazados respecto de la teoría marxista (y durkheimiana también), se encuentran principalmente en el segundo texto. Por eso, comenzaremos analizando lo homogéneo, lo heterogéneo y la noción disruptiva de proletariado. Luego (lógicamente, pero previas en lo cronológico) pasaremos a la categoría *gasto*, para dar cuenta desde qué nueva perspectiva piensa la revolución.

Lo primero que acusa el planteo teórico de “La estructura psicológica del fascismo” es la insuficiencia del marxismo en tanto teoría acerca de la sociedad para dar cuenta de distintos fenómenos del orden cultural, político religioso (es decir de la superestructura). En su introducción el autor advierte que se trata, en relación con el fascismo, de “un intento de representación rigurosa (si no completa) de la superestructura social y de sus relaciones con la infraestructura económica” (Bataille, 2003: 137). Pero, aunque se propone problematizar la superestructura, comenta que esta labor “exige” previamente la descripción de la estructura social.⁶⁷

Este comentario, a su vez, *exige* un seguimiento cercano de nuestra parte, pues, aunque dice dar por supuestas las premisas de la infraestructura (relaciones de producción), igualmente Bataille *repite* ese discurso. Por lo tanto, creemos que esta repetición contiene el secreto de la singularidad de su operación sobre la teoría marxiana, en consecuencia no debe

⁶⁷ “La simple exposición de la estructura del nazismo exigió como introducción una descripción de conjunto de la estructura social. No hace falta decir que el análisis de la superestructura supone el desarrollo previo del análisis de la infraestructura, estudiada por el marxismo” (Bataille, 2003:137).

ser leída como una mera formalidad intelectual, sino que, proponemos hacerlo desde la perspectiva de Deleuze (2002) donde sólo una verdadera *repetición* puede generar una *diferencia* significativa. Cualquier repetición presenta dos alternativas⁶⁸: o bien la repetición se apega a la letra del autor; o bien la repetición toma como referente la idea de cierta obra. En el primer caso, la fidelidad a la letra deviene en una traición del núcleo del pensamiento. En cambio, en la segunda opción, se traiciona la letra para *repetir* el espíritu de una idea, operación que otorga como resultado un planteo *nuevo* o singular (que en el caso objeto de nuestro interés corresponde a la crítica del capitalismo). En seguida veremos que “La estructura psicológica del fascismo” traiciona rápidamente la letra de Marx, pero mantiene fiel, repite, su núcleo.⁶⁹

Así como lo ha anunciado, Bataille comienza por la estructura; sin embargo lo que va a describir no es la estructura, por lo menos no se va a centrar en este significante, sino que directamente toma (*casi*) como sinónimo (ya que modificará su campo semántico) aquello que denomina la parte *homogénea* de la sociedad. Ésta es la que se presenta a sí misma como la fundamental (“en apariencia, la parte fundamental”) y se caracteriza por la conmensurabilidad y el conocimiento. Consiste en una dimensión que puede ser conocida y estudiada en cualquiera de sus elementos. La ciencia es la forma por excelencia de la homogeneidad, ya que su conocimiento permite la asimilación y la intercambiabilidad de sus componentes (sean objetos o personas). No es otra cosa que la equivalencia y su sistema de intercambio tan finamente detallada en el capítulo primero de *El capital*.

Más allá de estas características, Bataille reconoce que “la base de la homogeneidad social es la producción” (Bataille, 2003:138), su medio es la utilidad, *siempre ser medios para otros*. De allí que el dinero resulte el regulador de las relaciones sociales al trazar equivalencias y habilitando el intercambio. Lo llamativo es que, rodeo mediante (*repetición*), descubrimos que la homogeneidad social tiene su *base* (o fundamento) en la producción al igual que propuso el pensador oriundo de Tréveris.⁷⁰ En consecuencia, la dimensión

⁶⁸ Guiamos nuestra interpretación por el desarrollo de Žižek 2006.

⁶⁹ “Lejos de oponerse a la aparición de lo Nuevo, la propia paradoja deleuziana es que algo verdaderamente nuevo *sólo* puede aparecer en la repetición. Lo que la repetición repite no es la forma en que el pasado “fue efectivamente”, sino la virtualidad inherente al pasado y que ha sido traicionada por su actualización en el propio pasado. (...) Así pues, no es sólo que la repetición (uno de sus modos) es la emergencia de lo Nuevo, sino que *lo Nuevo SÓLO puede aparecer por medio de la repetición*. La clave de esta paradoja es, por supuesto, lo que Deleuze designa como la diferencia entre lo Virtual y lo Actual (que puede determinarse también -¿por qué no?- como la diferencia entre el Espíritu y la Letra)” (Žižek, 2006: 29).

⁷⁰ Llegados a este punto, cabe un párrafo aparte sobre el esquema base-superestructura que en palabras de Jameson se trata de la oposición “más debatible e inevitable en el arsenal marxiano tradicional” (Jameson,

homogénea posee un fundamento clasista ya que es fundada por la burguesía en tanto clase⁷¹; donde el trabajador es incluido en su función de la fuerza de trabajo que posee, pero marginado una vez finalizada la jornada laboral:

el proletariado obrero sigue siendo en gran parte irreductible. La posición que ocupa respecto de la actividad homogénea es doble: ésta lo excluye, no en cuanto al trabajo sino en cuanto al beneficio (...) Fuera de la fábrica, e incluso fuera de sus operaciones técnicas, con relación a una persona homogénea (patrón, burócrata, etc.) un obrero es un extraño, un hombre de otra naturaleza, de una naturaleza no reducida, no sometida. (Bataille, 2003: 140).

Por lo cual en este punto damos con dos desplazamientos de sentido que Bataille introdujo al marxismo clásico. El primero consistió en una modificación de la estructura leída como homogeneidad. En segundo lugar, la posición del proletariado deja de ser fijada exclusivamente por términos objetivos en el proceso de producción, sino que, sin descartar esta particularidad, aparece un nuevo sentido en tanto la experiencia o actividad en la que se vea implicado.⁷² La clase obrera pertenece a la homogeneidad mientras trabaja en el circuito productivo. Una vez finalizada su labor, en cuanto su experiencia se aleja de la actividad útil, es expulsada como un cuerpo extraño.

2013: 58). La famosa metáfora aparece explícitamente bajo esas denominaciones en el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 2015). En un sucinto racconto de su propia evolución intelectual, Marx señala haber alcanzado la siguiente conclusión: “el resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la *estructura* económica de la sociedad, la *base* real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (Marx, 2015: 248, subrayados nuestros). Esta apretada formulación fue objeto de innumerables debates, discusiones y análisis. Lejos de nuestras posibilidades se encuentra reseñarlos, no obstante, vale un comentario. Porque si bien, como señala Eagleton (2005) “la doctrina de la base-superestructura ha sido ampliamente criticada por su carácter estático, jerárquico, dualista y mecanicista, incluso en las formulaciones más sofisticadas, en las que la superestructura reacciona de manera dialéctica a la condición de la base material” (Eagleton, 2005: 115), es verdad que a su interior se presenta una compleja relación no sólo entre los niveles (infra y superestructura), sino que también la base se ve sometida a una dialéctica entre las relaciones sociales de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, que lejos de obtener un consenso, también, han sido objeto de arduos enfrentamientos (un buen panorama sobre los mismos se presenta en Petrucelli 2010).

⁷¹ “En la civilización industrial, el productor se distingue del poseedor de los medios de producción y éste último se apropia de los productos. En consecuencia, éste es quien existe en función de los productos en la sociedad moderna; él es quien funda la homogeneidad social, y no el productor” (Bataille, 2003:139).

⁷² Otra de las teorías de las que se nutre es la fenomenología alemana, de allí la importancia que le otorga a la experiencia.

Entonces, la *homogeneidad* social batailleana se superpone a la noción de “base” y es sometida a una doble operación cuyo resultado desdibuja sus fronteras a tal punto que resultará difícil reconocerla. Porque, por un lado, aquel término no sólo se constituye resignificando y apropiándose de definiciones marxistas, pues también son sometidos a la misma apropiación los desarrollos durkheimianos. La homogeneidad contiene al ámbito de la producción restringida y el mundo profano. Así, resulta el equivalente secular (y por tanto más amplio) de lo *profano* que aparece en *Las formas elementales*. Tal operación le permite echar luz sobre una gran variedad de fenómenos (el fascismo entre ellos) que responden a la lógica de la matriz de lo sagrado. Por eso el antecedente de pensar a las sociedades estructuradas en torno la dicotomía a la polaridad sagrado-profano, debe buscarse en la sociología durkheimiana, específicamente la última, dedicada al estudio de las religiones “simples” y “primitivas”⁷³ (Ramos Torre, 1999; Lukes, 1984).

En *Las formas elementales de la vida religiosa* se sostiene que la lógica bipolar de lo sagrado-profano estructura tanto las sociedades primitivas hasta las industriales. A partir de un análisis minucioso descubre que las tribus se dividen a su interior en dos ámbitos: el sagrado, por un lado, y el profano por el otro.⁷⁴ Estas dos categorías no sólo organizan la morfología social, sino también el pensamiento (es decir el sistema de clasificación) y la experiencia religiosa y social. Clasifican seres, objetos, espacio, tiempo y ambas se definen mutuamente por oposición:

todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una

⁷³ Según Lukes (1984) aquello que Durkheim consideró como un solo supuesto metodológico en realidad se desdobra en dos. Al postular que “todos los elementos esenciales del pensamiento y la vida religiosa”, se podían encontrar, si bien incipientes, en las religiones primitivas, resultó un paso en falso. “Primitiva” puede considerarse tanto como la más simple o como la más antigua. En el primer caso, se explica por el evolucionismo todavía presente en él, característico del siglo XIX. En cambio, con la segunda opción se abren las puertas de lo que será la moderna antropología del siglo XX, que estudia a las sociedades homogéneas, cerradas y pequeñas.

⁷⁴ Lukes (1984) detecta que esta dicotomía es una característica fundamental del pensamiento del sociólogo francés a lo largo de toda su obra.

todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso (Durkheim, 1992: 33).

En síntesis, según esta interpretación, lo sagrado corresponde a aquellas cosas o seres investidos de una “heterogeneidad absoluta”, respecto de los correspondientes al mundo profano, es decir que los seres y cosas sagradas salen de lo ordinario. Los primeros no tienen nada de común con los segundos. Profana es la dimensión de la vida cotidiana y del trabajo. En cambio, lo sagrado es extraordinario y excepcional. Sin embargo, no se trata de una cualidad intrínseca que posean las cosas o los seres, sino que se trata de una fuerza exterior, una energía que los impregna.

Esquemmatizando un poco el planteo de Durkheim, con el fin de sintetizar, se puede afirmar que toda sociedad, independientemente de su complejidad, se basa en esta dicotomía, en esta separación tajante “la cosa sagrada es, por excelencia, aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente” (*op. cit.*: 36). De allí que lo heterogéneo batailleano conserve muchas de las características de lo sagrado durkheimiano: se opone a lo profano como dos ámbitos aislados, permanece su bipolaridad (fasto y nefasto o puro e impuro) y la reversibilidad.

Volviendo al esquema de Bataille, como primera conclusión, podemos señalar que a pesar de que en una mirada superficial todo el desarrollo puede aparecer como un movimiento en círculo que finaliza en el mismo lugar que comenzó, no es así, ya que, *mutatis mutandi*, la incorporación de la “infraestructura” como *homogeneidad* ubica al proletariado en una nueva posición en el conjunto de la estructura social. Una posición nueva de dos: por un lado, le otorga el lugar clásico como productor directo de la riqueza, pero por otro lado, le asigna un espacio nuevo que en Marx ocupaba el lumpemproletariado en tanto sujeto expulsado. La escisión que produjo Bataille a nivel estructural al leer durkheimianamente a Marx (damos más detalles de su lectura de Durkheim en el apartado siguiente), le permite unificar en el plano subjetivo dos sujetos que el pensador de Tréveris distinguía: el proletariado y el lumpemproletariado. Como es sabido, para éste el lumpemproletariado está conformado por los desechos del proletariado, por aquellos que fueron despedidos, que viven en las peores condiciones, muchas veces en la calle. Es un grupo que tiene incluso menos que perder que el proletariado que trabaja y participa activamente en la sociedad burguesa. Son elementos desclasados, descartados, sin organización alguna, adecuados para participar

de una revuelta violenta. Su mención se remonta al célebre *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, donde lo define de la siguiente manera:

bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organizó al lumpemproletariado de París en secciones secretas, cada una de ellas dirigida por agentes bonapartistas y un general bonapartista a la cabeza de todas. Junto a *roués* arruinados, de equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, fugitivos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuolos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos, en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*: con estos elementos, tan afines a él, formó Bonaparte la solera de la Sociedad del 10 de diciembre, ‘Sociedad de beneficencia’ ya que todos sus componentes sentían, al igual que Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora (Marx, 2015: 199).

En el texto que citamos a continuación, salta a la vista la proximidad de la anterior definición con lo *abyecto* en Bataille:

son los productos excrementicios del cuerpo humano y algunas materias análogas (basuras, parásitos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diferentes procesos inconscientes como los sueños o las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea es incapaz de asimilar: las multitudes, las castas guerreras, aristocráticas y miserables, las diferentes especies de individuos violentos o que, al menos, rechazan las reglas (locos, agitadores, poetas, etc.) (Bataille, 1974: 87).

Pero ¿qué entiende Bataille por proletariado? ¿Qué características tiene ese sujeto colectivo? A partir de lo analizado se puede esbozar que el proletariado batailleano conserva características de su antecesor marxiano —“como agentes de la producción, los obreros ingresan en los marcos de la organización social” (Bataille, 2003: 140)—, pero se le agregan o superponen algunas características —“el proletariado así entendido no puede además

limitarse a sí mismo; de hecho no es más que un punto de concentración para todo elemento social disociado y arrojado a la heterogeneidad” (Bataille, 2003:176)–, que el autor de *El capital* atribuía exclusivamente al *lumpen* y sin reconocerles ningún potencial revolucionario. En síntesis, el proletariado bajo esta nueva concepción de sociedad se define no sólo en relación con su ajenidad respecto de los medios de producción y su rol en el proceso productivo, además de estas características singulares se suma el hecho de ser una masa de miserables y una fuerza de choque, excluida “bajo la forma de una prohibición de contacto” (Bataille, 1974: 325).

En este sentido, nuestra hipótesis sostiene que es en el concepto de proletariado donde se produce la resignificación de mayor envergadura en el esfuerzo por compatibilizar el esquema marxista ortodoxo de base-superestructura con lo sagrado/heterogéneo proveniente de la última sociología de Durkheim y articularlos. Asimismo, la condición anfibia del proletariado en tanto partícipe de la producción de la riqueza pero excluido de su posesión, le va a permitir y demandar introducir una nueva categoría para dar cuenta de esta exclusión a la que se ve sometido. De esta manera, emerge la idea prohibición⁷⁵ (aunque todavía no con ese nombre), como mecanismo de preservar lo homogéneo.⁷⁶

En resumen, entendemos que en Bataille se produce una redefinición del proletariado que le permite ingresar a la concepción “materialista histórica” de la sociedad (algunas de) las categorías de la sociología de Émile Durkheim y Marcel Mauss. Volveremos sobre la cuestión del proletariado, luego de desarrollar la noción de heterogéneo.

4. Gasto y revolución

En principio, lo heterogéneo en Bataille proviene de la noción de sagrado durkheimiana y de allí que conserve muchas de sus características: se opone radicalmente a

⁷⁵ Por estos años, sólo llega a esbozar la idea de prohibición, de hecho prácticamente no emplea esa palabra. Tal conceptualización cobra forma cabal en *El erotismo*. Para un análisis de este concepto en Bataille y Levi-Strauss, ver Blanco y Sanchez 2016.

⁷⁶ Tanto en “La estructura psicológica del fascismo” como en “El problema del Estado”, el problema se plantea en términos de dominación de las fuerzas de lo heterogéneo más que como prohibiciones. El Estado cumple el rol de contener los desbordes violentos que lo heterogéneo impuro puede perpetrar sobre lo homogéneo. Por eso como afirma Habermas (2008), Bataille en esos años se esfuerza en pensar mecanismos para poner esas fuerzas al servicio de la revolución.

lo profano⁷⁷, posee bipolaridad⁷⁸ y también reversibilidad. Asimismo, lo heterogéneo se conforma por la exclusión, por aquellos elementos desechados del mundo homogéneo. Es lo válido en sí mismo. Son fuerzas que impregnan a las cosas (Tonkonoff, 2010, 2015).

Lo homogéneo es lo mensurable, lo cognoscible es el dominio del trabajo, la ciencia y la razón, donde prima la “utilidad”. En cambio, rechazado, expulsado, el mundo heterogéneo “es la clasificación absurda de los elementos inclasificables e inasimilables por lo homogéneo” (Marmande, 2009: 57). Son elementos resultado de la excreción, el erotismo, lo inútil o lo excesivo; también incluye procesos inconscientes tales como sueños y neurosis, locos, miserables y “las diferentes clases de individuos violentos o al menos que rechazan la regla” (Bataille en Marmande, 2009: 57). Se caracterizan por provocar reacciones ambiguas y reversibles, como la violencia, la desmesura, el delirio, la locura. Pero si hay una característica que distingue a la dimensión heterogénea “es la de la fuerza o la del choque” (Bataille, 2003: 148). Por tanto, no se trata de una forma fija y neutra: es una carga, que puede transferirse de un objeto al otro (Richardson, 1992). Habita tanto en los colectivos, como a nivel individual.

Pero, como señalamos, una propiedad de lo heterogéneo es la bipolaridad. Por tal motivo, el desarrollo plantea una distinción entre las formas elevadas e imperativas de lo heterogéneo, lo sagrado puro, y las formas miserables e inferiores, lo sagrado impuro. Las primeras corresponden a formas cuyo fundamento es la dominación u opresión a los semejantes y que remiten a una heterogeneidad que instituye a la sociedad homogénea mediante la exclusión de los elementos considerados hostiles. Su forma más característica es la soberanía, que es la encargada de practicar dicha exclusión. Las segundas, en cambio, remiten a una fracción de la sociedad que es excluida del sistema.

Entonces, en la reconfiguración que observamos, mientras que la noción de homogéneo absorbió a la esfera profana, su opuesto, lo heterogéneo, se desarrolla a la par incorporando a lo sagrado: “así como *maná* y *tabú* designan en sociología de las religiones

⁷⁷ “Sólo que, lo que hace que esta heterogeneidad sea suficiente para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirla de toda otra, es que ella es muy particular: es absoluta. No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas una a la otra” (Durkheim, 1992: 35).

⁷⁸ “Lo puro y lo impuro no son pues dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos tipos de sagrado, uno fasto, el otro nefasto, y no solamente no hay solución de continuidad entre las dos formas opuestas, sino que un mismo objeto puede pasar una a la otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de esas transmutaciones” (Durkheim, 1992: 383).

formas restringidas con aplicaciones particulares de una forma más general – lo *sagrado*– puede considerarse una forma restringida con relación a lo *heterogéneo*” (Bataille, 2003: 145).

En un gesto de honestidad intelectual, Bataille nos hace partícipes de su lectura de Durkheim⁷⁹ y nos señala qué limitaciones le encuentra: “una comprensión explícita de lo *sagrado*, cuyo dominio de aplicación es relativamente vasto, ofrece considerables dificultades. Durkheim se topó con la imposibilidad de darle una definición científica positiva: se limitó a caracterizar negativamente el mundo sagrado como absolutamente heterogéneo respecto del mundo profano” (*op. cit.*: 146).

Por lo tanto, el problema que detecta es que se requería otorgar contenido a tal categoría, ya que había quedado equiparada con lo social. Lo heterogéneo porta la fuerza misteriosa y también la prohibición de contacto de lo sagrado pero no se limita al mundo religioso: “es posible afirmar que el mundo heterogéneo está constituido, en una parte importante, por el mundo sagrado y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas revelan cosas *heterogéneas* que no son estrictamente consideradas como sagradas” (*ibidem*).

Bataille concibe lo heterogéneo en tanto categoría secular de los aspectos no asimilados o excretados del mundo profano. De allí resulta una categoría más abarcativa que la de sagrado, ya que esta representa sólo una parte de aquella.⁸⁰ Por lo tanto, heterogéneo es la categoría más general que incluye a lo sagrado, el gasto, elementos no asimilables o rechazados. Por tal motivo, Surya (2014) afirma que la conexión entre "La estructura..." y "La noción de gasto" es la lucha de clases, sendos desarrollos se conectan a través de una de las formas de gasto improductivo, siendo la revolución su expresión política más acabada.

Pero antes de entrar al *gasto* que supone la revuelta, corresponde detenernos en la exclusión y sus implicaciones políticas. Para esto, se requiere complementar la lectura de “La estructura psicológica del fascismo” con el texto póstumo *La abyección y las formas miserables* (Bataille, 1974). Escrito en esos años, introduce la categoría de *abyecto* para

⁷⁹ Resulta llamativo que, a pesar de no escribir bajo las normas del género académico con la respectiva formalidad en materia de citas y referencias, se encuentran fácilmente menciones a Durkheim y sus obras. En cambio, el nombre de Marx (como citas de sus libros) son escasísimas (curiosamente mayormente presentes en textos que no se publicaron en vida). Sí aparece en varias ocasiones término marxismo

⁸⁰ “Fuera de lo sagrado en sentido estricto, que constituye el dominio común de la religión o de la magia, el mundo *heterogéneo* comprende el conjunto de los resultados del gasto *improductivo* (las mismas cosas sagradas forman parte de ese conjunto). Vale decir: todo aquello que la sociedad *homogénea* rechaza como desecho o como valor superior trascendente” (Bataille, 2003: 147).

designar los elementos excluidos. Elementos que, en perspectiva política, no son otros que los oprimidos y miserables, en una palabra el proletariado en su concepción ampliada.

Lo abyecto refiere a aquello que ha sido descartado por medio de un acto imperativo de exclusión para que la sociedad homogénea tenga lugar: “las cosas abyectas pueden ser definidas (...) –negativamente– como objetos del acto imperativo de exclusión” (Bataille, 1974: 327). Tal acción no es otra que la de *abyección*.⁸¹ Bataille interpreta que resulta fundamental para garantizar el funcionamiento de la parte homogénea de la sociedad, la institución de barreras que la protejan del contacto directo, no ritualizado, con lo heterogéneo, porque de suceder le inyectaría una carga de violencia mayor de la que puede soportar. Lo abyecto habita el mundo heterogéneo, es una denominación para realidades que se presentan extrañas para éste, mientras que la *abyección* es una experiencia violenta que resulta del contacto del sujeto con la materia expulsada. De esta manera, el tándem abyecto-*abyección* nos permite practicar una lectura política –y clasista– de la visión que entiende a la sociedad según las dos esferas, sagrada y profana, que permanecen aisladas entre sí. Porque con este giro, las fuerzas imperativas no son otra cosa que el ejercicio del poder político sobre elementos que deben ser mantenidos al margen de cierto orden. “La estructura psicológica del fascismo”, transita por la misma dirección y asegura que la burguesía funda la homogeneidad social, pero aunque la organiza y domina, es débil y precaria (“la *homogeneidad* social es una forma precaria a merced de la violencia” (Bataille, 2003: 140)), motivo por el cual se ve obligada a recibir ayuda. Contra el peligro encarnado por los elementos heterogéneos bajos, la burguesía recurre desesperadamente a elementos imperativos que la resguarden, repeliendo o expulsando a los impuros. La instancia que se encarga de otorgar estabilidad es el Estado, que se trata de un intermedio entre lo homogéneo y lo soberano.⁸²

Los políticos democráticos representan lo chato, lo homogéneo. Hitler y Mussolini claramente provienen del mundo de lo bajo heterogéneo, ellos son ese mundo, y producto de la reversibilidad, pudieron desplazarse a lo alto. Por primera vez el débil mundo burgués se ve confrontado con otro fuerte y violento (ellos están por encima de los hombres, los

⁸¹ Kristeva que sigue a Bataille en estos planteos, describe a este concepto como “violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible o de lo tolerable, de lo pensable” (Kristeva, 2000:7).

⁸² Como señalamos anteriormente, en este período el tema de las prohibiciones sólo lo esbozó en el artículo mencionado, mientras que el “La estructura...” apenas se encuentran indicios directos. En “La estructura psicológica del fascismo” el problema se plantea en otros términos.

partidos y las leyes). El fascismo se identifica inmediatamente con lo trascendente (una individual y monárquica transcendencia, ligada a una sola persona –o “cabeza” – contra todas las demás). Sin embargo, se revela incapaz de integrar la totalidad de lo heterogéneo bajo, a su poder supremo. Esta región no podía ser integrada por el fascismo más de lo que podía serlo por cualquier otro sistema político. Por el contrario, el fascismo lo excluía –incluso más violentamente que el mundo burgués– con el pretexto de la pureza. Para Bataille esta afirmación de pureza es sádica. El fascismo sólo integra lo que es noble y rechaza lo innoble. Vuelve las masas que seduce contra sí mismas. Nada queda de ellas más allá de milicias sujetas al dios-amor. Lejos de rematerializar el materialismo como pretendía el director de *Documents*, el fascismo sujeta lo bajo y lo ignominioso y lo eleva hasta que parezca divino sólo siendo falsificado. Ese proceso únicamente puede ser extremadamente violento. En lugar de abolir el Estado, lo sostiene con fundamentos extravagantes (Mussolini: “nada humano o espiritual existe fuera del Estado”).

5. Lucha, historia y revolución

Llegados a este punto, corresponde establecer conexiones con “La noción de gasto”, porque nos permitirán atar los últimos cabos sueltos de sendos paradigmas: el gasto suntuario y la lucha de clases. Del *potlatch*, Bataille no subraya la función de integración social generada en el intercambio, sino que analiza su relación con la economía “restringida” y utilitaria (Habermas, 2008). Como es sabido, desde el principio pone en jaque la noción de utilidad “siempre que el sentido de un debate del valor fundamental del término *útil* (...) se puede afirmar que el debate es falso” (Bataille, 2003: 110). Tal como anticipamos (siguiendo a Surya 2014), nuestro foco de interés es el puente que tiende la lucha de clases en tanto gasto improductivo, que conecta “La estructura” y el artículo en cuestión.

El acento no recae en los condicionamientos históricos que implican los modos de producción (que no son desestimados), sino en el gasto: “la producción y la adquisición introducen una variable cuyo conocimiento es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, no son sin embargo más que medios subordinados al gasto” (*op. cit.*: 118).

En ese artículo, Bataille comienza por poner en suspenso el criterio de utilidad y nos desafía a preguntarnos ¿cómo definir lo útil, con qué parámetros establecerlo? “No existe un medio correcto, dado el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil para los hombres” (*op. cit.*: 110). Se trata de un planteo donde

la gravitación de Mauss (2010) es innegable. El gasto responde a una necesidad humana irrenunciable (casi veinte años más adelante, en *La parte maldita* será una cuestión ontológica que atañe a todo tipo de vida y al universo). Una necesidad que excede lo materialmente indispensable para subsistir y reproducir la existencia. Una necesidad de otro orden, donde tal condición no es factible de cuantificar. De allí que trace una división tajante entre dos formas de consumo. Por un lado, aquél destinado a reingresar en el circuito de la producción o reproducción de la vida. Por el otro, el consumo que no es un medio, sino un fin en sí mismo que se caracteriza “porque en cada caso se pone el acento en la *pérdida*, que debe ser la mayor posible para que la actividad adquiera su verdadero sentido” (Bataille, 2003: 114). Consumo productivo o como medio para otra cosa, por un lado, consumo como un fin en sí mismo, por el otro. Bataille sostiene la prioridad social del segundo, a partir del argumento de carácter histórico que demuestra que la miseria de los pueblos nunca fue lo suficientemente importante como para suspender el *gasto*.

Para sustentar esta hipótesis, que a los ojos del editor resultó muy disruptiva (vale recordar que Souvarine sintió la necesidad de publicar una nota editorial donde despegaba a la publicación de las afirmaciones del artículo⁸³), se apoya en el *Ensayo sobre el don* de Mauss. De ahí, Bataille retiene no solo el derroche de lujos y riquezas, como por ejemplo que también se da en el *kula*. Su lectura se posiciona en el *potlatch*, porque éste, a diferencia del anterior “implicaba una lucha de prestigio entre jefes o grupos” (Brumana, 2014: 49). Mauss, llamando la atención sobre esta diferencia, lo había definido como un fenómeno de “prestaciones totales de tipo agonístico” (Mauss, 2010: 78). Justamente es el descubrimiento de este tipo de hecho social, lo que permitió al sobrino de Durkheim discutir a aquella perspectiva marxista que colocaba a la economía como fundamento del orden social. El origen del comercio, aseguró, no era como suponía la teoría económica clásica un intercambio de equivalentes –el trueque–, sino estos ritos ceremoniales donde el objetivo no es obtener un producto a cambio de otro.

Bataille reconoce y enfatiza el prestigio que otorga el derroche como contrapartida. Sin embargo, entiende que tal efecto resulta imposible de mensurar con la lógica racional cuantitativa⁸⁴, es decir, no es reducible a equivalencias. La pérdida material se constituye en una propiedad positiva que estructura la sociedad en distintos niveles de jerarquía “las

⁸³ Aunque Campillo (2001) apunta que no escapa completamente a cierto clima de época.

⁸⁴ “Una razón que hace *cuentas*” (Bataille, 2003: 126).

consecuencias en el orden de la adquisición no son más que el resultado no deseado (...) de un proceso orientado en sentido contrario (Bataille, 2003: 121). Lo que se pierde y cuánto se pierde forjan la jerarquía y el honor obtenidos.

Entonces “La noción de gasto” se estructura en torno a dos ejes. Uno involucra a lo heterogéneo, porque la lógica del derroche, de gastar sin una contrapartida útil, responde a una racionalidad ajena a lo homogéneo. Lo heterogéneo emerge asociado al gasto improductivo “el mundo *heterogéneo* comprende el conjunto de los resultados del gasto *improductivo*” (Bataille, 2003: 147). El otro punto a tener en cuenta es el énfasis puesto al antagonismo entre grupos, que recién mencionamos. Como resultado del cruce de ambos, Bataille construye una interpretación política singular del gasto en todos los tipos sociales, incluso en una sociedad ascética como la burguesa donde adquiere una resonancia muy especial. No obstante, así expuesta tal interpretación no parece agregar nada sustantivo a Mauss. Sin embargo, en un momento de la exposición el texto introduce un detalle que, según nuestra lectura, es clave para comprender desde qué perspectiva piensa al *potlatch*, el capitalismo y la acción política.

El intercambio capitalista, a diferencia del *potlatch* primitivo, se basa en un sentido adquisitivo. El gasto edulcorado que persiste en ciertas formas se deshizo de su carácter agonístico y todavía sirve para mantener el rango pero ya no a condición de la pérdida del otro.⁸⁵ Entonces la pregunta que se abre es ¿subsiste para Bataille en la sociedad burguesa una práctica de gasto colectiva que incluya las dos dimensiones referidas: lo heterogéneo y el enfrentamiento?⁸⁶ La respuesta de Bataille es categórica: “los componentes elementales del *potlatch* se vuelven a encontrar en esas nuevas condiciones en formas que tampoco son ya directamente agonísticas” (*op. cit.*: 123).

Para el escritor maldito la forma agonística o de enfrentamiento que cobra el gasto no es un fenómeno aislado de ciertas tribus sino que es una constante histórica. Se encuentra tanto en las civilizaciones más remotas como en las más avanzadas. De allí que sostenga la siguiente afirmación “los componentes de la lucha de clases están presentes en los procesos del gasto desde el período arcaico” (*op. cit.*: 127). Creemos que esta frase encierra el sentido de la singular lectura del *potlatch* y del marxismo que él realiza. Pero no debemos

⁸⁵ “El gasto sigue destinando a adquirir o mantener el rango, pero en principio no tiene como meta hacer que otro lo pierda” (Bataille, 2003: 123).

⁸⁶ Tonkonoff (2015) en un agudo análisis demuestra que al tratarse de una experiencia irrevocable, permanece en las sociedades contemporáneas en fenómenos liminares que irrumpen violentamente, pero tales fenómenos no conforman de por sí una acción política.

precipitarnos, ya que tal sentencia requiere un comentario detallado. Porque si más arriba afirmamos que Bataille leyó a Marx desde Durkheim, en el presente caso ¿mantiene tal perspectiva? Pues interpretamos que tal afirmación no hace nada más, ni nada menos, que condensar los que tal vez sean los puntos neurálgicos de sendos autores.

Según nuestra propia hipótesis ahí Bataille afirma que la lucha de clases (a través de sus “componentes”) existe desde las formas históricas más antiguas. Acaso, ¿no es esto una manera, sinuosa, de ratificar la archiconocida máxima del marxismo que abre el *Manifiesto del partido Comunista*: “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx, 2015: 117). Sería un camino sinuoso, sí, pero resultó una articulación discursiva novedosa que permitió integrar dos momentos de verdad de teorías que hasta ese momento resultaban incompatibles.

Entonces, entendemos que implícitamente Bataille adhiere a la, tal vez, principal premisa histórica marxiana, pero a causa del mayor conocimiento que el siglo XX ha adquirido de las comunidades tribales a raíz de la expansión de las investigaciones antropológicas, la aborda desde un enfoque original.⁸⁷ No obstante, no se afirma mecánicamente que la lucha de clases esté presente en los rituales de gasto, sino que son los “componentes” de la lucha de clases los que se pueden identificar. De allí que sobre la base de dichas consideraciones, es menester analizar qué son, o cuáles son tales “componentes”.

Si comenzamos por una perspectiva general (y obvia), pero no por eso errónea, los componentes son dos, por un lado, la lucha, y por otro, las clases. En cambio, al pormenorizar en tales aspectos el sintagma incluye: conciencia, ideología, partido, enfrentamiento, etcétera. Ahora, si tenemos en cuenta que estos últimos, en su mayoría, se desarrollan más claramente en la sociedad capitalista y, siguiendo la reflexión de Foucault (2012), consideramos plausible rastrear esas huellas a partir de la primera propuesta. Resumiendo, deducimos que cuando Bataille habla de componentes, dado los pocos indicios que ofrece el texto, identifica dos cosas: clases, por un lado, y enfrentamiento, por otro. En otras palabras: sujetos y acción.

En cuanto a las clases, vimos que en el marco del capitalismo Bataille reconoce a la burguesía, de una parte, y a un sector oprimido que bascula entre el proletariado y el lumpen, de otra. Con respecto a distintas épocas históricas figuran los señores y la servidumbre, o en

⁸⁷ Tal lectura supone una cuestionable equiparación entre civilizaciones antiguas y comunidades primitivas, en un sentido muy similar a la observación que señalamos más arriba de Lukes (1984) a Durkheim.

el caso de las tribus los jefes versus el resto del clan (aunque en estos casos más que clase se trataría de castas o estamentos). En referencia a las clases, la operación (según el análisis expuesto en la sección anterior), pasó por el proletariado. “La noción de gasto” va a aportar elementos para considerar el otro término, que es la lucha. Como señala Foucault (2012), históricamente la preocupación se ha concentrado en definir qué es una clase⁸⁸:

Marx dice, en efecto, que el motor de la historia se encuentra en la lucha de clases. Y después de él muchos repitieron esta tesis. Se trata, por cierto, de un hecho innegable. Los sociólogos reaniman el debate a más no poder, para saber que es una clase y quienes pertenecen a ella. Pero hasta aquí nadie ha examinado ni profundizado la cuestión de saber qué es la lucha. ¿Qué es la lucha, cuando se dice lucha de clases? Y puesto que se dice lucha, se trata de conflicto y de guerra. Pero ¿cómo se desarrolla esa guerra? ¿Cuál es su objetivo? (Foucault, 2012: 99).

Si llevamos nuestra propuesta hasta el final, creemos que en Bataille se puede leer al *potlatch* como la forma (o una de ellas al menos) que adquiere la *lucha*. Debido a su carácter agonístico, permite identificar los “componentes” más fácilmente, pues separa dos clases o estamentos claramente reconocibles (también establece una jerarquía al interior de los poseedores de riquezas), mediante el cual el hombre rico consume los valores del pobre⁸⁹. Dicho enfrentamiento le abre las puertas para pensar desde la dialéctica del amo y del esclavo (Kojève, 2006), que, vale recordar, tamizaron su lectura de la lucha de clases (Roudinesco, 2000; Surya, 2014). Las lecciones del filósofo ruso exiliado le sirven a Bataille para profundizar en la dialéctica que pone en juego el derroche y el prestigio. Quien arroja toda su riqueza al abismo sin reparos, sin temor a la muerte, obtiene como contrapartida el lugar del amo.

Por tanto, suponemos que los análisis de Durkheim (1992) y Mauss (2010) (principalmente el segundo) le habilitan pensar y otorgar carnadura a la proposición de la lucha de clases como categoría transhistórica. Es decir que nuevamente piensa una categoría marxiana desde una de la sociología francesa. Pero conviene no apresurarse, porque el

⁸⁸ Sirve recordar que tal vez el interés excesivo por clarificar la noción de clase se vio acicateada por la abrupta frase final “Aquí se interrumpe el manuscrito” (Marx, 2009: 1124).

⁸⁹ “En *el potlatch*, el hombre rico distribuye productos que le suministran otros hombres miserables. Procura elevarse por encima de un rival rico como él, pero el máximo grado de elevación buscado no tiene otro fin más necesario que alejarlo en igual medida de la naturaleza de los hombres miserables” (Bataille, 2003: 127).

círculo cierra con el rol de la burguesía: ésta, como clase portadora de la riqueza, ha rechazado su obligación de realizar gasto colectivo de fortunas. Amparada en una concepción racionalista del mundo produjo una representación social de éste “estrictamente *económica*, en el sentido vulgar” (Bataille: 2003, 126). Es una clase que acapara la riqueza social pero que gasta para sí misma y a puertas cerradas. El rechazo de la burguesía a su obligación social (una de sus consecuencias fue la desaparición en la época moderna las formas públicas y espectaculares de gasto festivo⁹⁰), no acaba con el *gasto* en tanto función social. Obturada la pérdida de riqueza comunitaria, para Bataille el gasto, como un boomerang cargado de violencia, retorna y cobra una dimensión política: “la lucha de clases, en cambio, se vuelve la forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos” (*op. cit.*: 129).

Entonces, la revolución como acción política conjuga en la particular construcción teórica batailleana las nociones centrales de la escuela francesa de sociología y de Marx. La idea de revolución cobra una gran centralidad en el artículo de *La Critique Sociale* y muchos de los escritos de Bataille de esos años. Incluso se pueden rastrear por lo menos desde unas estrofas de *El año solar* que, allá por 1927, profetizaban (clamaban por) un alzamiento de los sectores bajos:

aquellos en los que se acumula la fuerza de erupción se sitúan necesariamente abajo. Los obreros comunistas parecen a los burgueses tan feos y tan sucios como las partes sexuales y velludas o partes bajas: tarde o temprano tendrá lugar una erupción escandalosa en el curso de la cual las cabezas asexuadas y nobles de los burgueses serán cortadas (Bataille, 1996: 3).

Bataille traza así un arco que se extiende hasta los escritos revolucionarios de *Contre-Attaque* de 1936, con los cerraremos el presente capítulo.⁹¹

⁹⁰ Sobre la idea de transgresión y sus distintas formas ver Castaño Zapata y Suniga, 2014.

⁹¹ Nuestra hipótesis (que tiene en cuenta distintos trabajos críticos), considera que luego de esta experiencia el pensamiento de Bataille se empieza a alejar del marxismo (tanto en la práctica como en la teoría) a medida que abraza con más vigor a Nietzsche. Por ejemplo, Surya señala en tal dirección: “Hasta que la guerra se le reveló como inevitable (sin duda, hasta los días de 1934), Bataille permaneció fascinado por la violenta posibilidad que ofrecía la perspectiva de la revolución proletaria y del surgimiento en la historia de las fuerzas serviles” (Surya, 2014: 424).

De allí que el proletariado según Bataille (en la propia versión ampliada que incluye a los miserables) sea una figura clave en este esquema. Fiel al *espíritu* marxiano (y no a su letra), asegura que este actor social es quien garantiza la reproducción del mundo homogéneo, pero también es excluido del mismo por fuerza de un acto imperativo. Por eso se trata de un sujeto que potencialmente puede devolver esa fuerza contra el orden burgués. De allí que el proletariado deba ser entendido como sujeto propiamente dicho, ya que surge como resultado de la tensión entre lo permitido y lo prohibido (o expulsado). No obstante, lo singular del planteo batailleano es que no se detiene ahí, sigue el análisis hasta las últimas consecuencias; y lo lleva desembocar en la noción de revolución a la cual le construyó un sentido nuevo.

Desde la perspectiva que hemos propuesto, y evaluando hasta dónde Bataille participa del marxismo como problemática, todo indica que, si no ha salido de él, al menos elabora una versión extremadamente heterodoxa (incluso herética) de la propuesta marxista de la transformación social. Esto se debe a que, más que un enfrentamiento en pos de una utilidad futura (la revolución como un medio para un fin), Bataille, en sintonía con su visión del gasto, la entiende en la mayoría de sus textos como un fin en sí mismo.

Tanto es así que, dentro del *Círculo Comunista Democrático*, Bataille se ubicó en el grupo de los pesimistas en relación a la posibilidad de la revolución, mientras que Simone Weil estaba en las filas de los optimistas, quienes todavía creían que la revolución era posible. A raíz de las intervenciones de Bataille⁹², Weil se preguntaba “¿cómo cohabitar en una misma organización revolucionaria cuando revolución significa de uno y otro lado dos cosas contrarias?” (Surya, 2014: 201). Porque, si para ella la revolución era el triunfo de lo racional, de una acción metódica en la que se intentaba minimizar los daños, y de una moralidad superior, para él era exactamente lo contrario; el triunfo de lo irracional, la liberación de las pasiones, una catástrofe. Weil tenía razón en ese punto: si ella creía en (el cielo) revolucionario y él no ¿qué acción política podían llevar a cabo juntos? Por ese motivo colaboró en *La Critique Sociale*, pero nunca se unió al *Círculo* porque lo consideró “un fenómeno psicológico, hecho de afectos mutuos, oscuras afinidades, en particular de

⁹² Habermas se plantea el problema que se le presenta a Bataille y Benjamin había formulado a su manera: “lo que Benjamin afirma para la empresa del Surrealismo en conjunto, a saber que el Surrealismo trata de ‘ganar para la revolución las fuerzas de la embriaguez’, es lo que también Bataille tiene en mientes: se trata del sueño de una política estetizada, poética, purificada de todos los elementos morales” (Habermas, 2008: 240).

represiones y contradicciones entre (y a veces al interior de la misma persona) sus miembros” (Surya, 2014: 202).

A continuación, veremos que estas interpretaciones sobre la revolución y el proletariado tocaron su punto máximo justamente en los escritos de *La Critique Sociale* y rápidamente serán sometidos a una revisión que dejará a Bataille en la antesala de nuevas preocupaciones.

6. Transición

1934 fue un año de transición, pero crucial para Bataille. *La Critique sociale* había dejado de publicarse, el *Círculo Comunista Democrático* dejó de reunirse y Bataille se encontraba bastante enfermo. Este fue el año en el que finalmente, luego de varios meses de relación con Colette Peignot⁹³, se separó de Sylvia Maklès. Durante 1934 no escribió prácticamente nada. Aprovechó un viaje a Italia para presenciar, en Roma, el acto de conmemoración de ascenso del fascismo. Desde allí le envió una serie de cartas a Raymond Queneau en las cuales no ocultó su fascinación por aquello que el fascismo suscitaba en la sociedad. Tras varios años de no haber escrito ficción comenzó el *Azul del cielo*. Un libro que Surya describió como una narración alucinante, no lineal, que se desliza permanentemente del sueño a la realidad y de ésta a lo imposible, negando todo sentido y todas las convenciones. Tiempo después, en su *Nota autobiográfica*, Bataille dirá que si bien no era la redacción de la crisis que estaba atravesando por la separación de su primera esposa, sí era un reflejo de ella. Era un libro sobre el mito, una tragedia situada en el presente (Surya, 2014: 258), pero que tendría que esperar veintidós años para ver la luz⁹⁴.

Quizá resulte difícil comprender cómo la misma persona que estaba escribiendo *El azul del cielo* al mismo tiempo fundaba *Contre-Attaque*. Se trata de una pregunta difícil de responder, principalmente porque no podemos dar cuenta sobre las motivaciones íntimas o qué pensó Bataille al momento de escribir la novela. Sin embargo, allí se revela un dato

⁹³ Bataille y Colette Peignot se habían conocido en 1931 cuando él comenzó a participar en los proyectos de Boris Souvarine, pareja de Colette.

⁹⁴ *El azul del cielo* recién fue publicado en 1957. Según Michel Leiris, a Colette Peignot le disgustó el libro y ésta podría haber sido una de las razones por las cuales Bataille demoró tanto su publicación. Para Surya, la aparición del libro en 1935 podría haber sido un escándalo. Hubiera sido la forma más violenta y sarcástica de negar “aquello por lo que conocido Bataille en París, es decir, un militante de ultrazquierda convencido de la urgente necesidad de reunir, contra el auge progresivo del fascismo, a todas las fuerzas intelectuales disponibles. Si lo hubiera publicado, ese libro habría dicho lo contrario; la indiferencia hacia éstas” (Surya, 2014: 258).

curioso que es factible de tomar como índice de la evolución intelectual de su autor (al menos, según al enfoque que proponemos). El derrotero de su protagonista, Tropsch, se inicia en Londres y finaliza con su muerte en Trèveris (para ser rigurosos cerca de esa ciudad). Lo llamativo es que se trata de un sentido exactamente inverso del recorrido por Marx, quien nació en esa ciudad renana y murió exiliado en Londres. ¿Puede ser que, como indicó su autor, la narración reflejara su momento particular de la vida, que desplazado al ámbito intelectual, funge de metáfora de su alejamiento del marxismo? Como señalamos, si bien no podemos dar una respuesta, resulta difícil atribuir tal coincidencia a una casualidad.⁹⁵

Bataille había conocido a Caillois a través de Lacan, en la época en la que ambos asistían al seminario de Kojève. Caillois tenía, en ese entonces, veintidós años y era alumno de Marcel Mauss y Georges Dumézil. Junto con Pierre Kaan, fue de los primeros en sumarse al proyecto de Bataille, al que propuso llamar *Asociación de intelectuales revolucionarios*. Sin embargo, al mismo tiempo que varios surrealistas se fueron sumando al movimiento, Kaan y Caillois se fueron alejando. De algún modo, *Contre-Attaque* retomó el hilo de la discusión sobre la acción política, desde donde había quedado en el debate entre Bataille y Simone Weil. La convocatoria consistió en una carta que Kaan, Jean Dautry y el propio Bataille le enviaron a cada uno de sus amigos con la siguiente pregunta:

¿Qué hacer?

Ante el fascismo

Dada la insuficiencia del comunismo”⁹⁶

Contre-Attaque conformaba un grupo verdaderamente heterogéneo que reunía a antiguos compañeros de Bataille en el *Círculo Comunista Democrático*, a los más importantes surrealistas del momento (Breton, Éluard y Péret entre otros) y algunos independientes. A todos ellos les ofrecía una vía de activismo político de izquierda que se autodefinía como revolucionario y crítico del comunismo oficial, expresaba su apoyo a los trabajadores más que tomar partido por los revolucionarios de la época. En su manifiesto inaugural se declararon antinacionalistas –donde nación quiere decir también patria–

⁹⁵ Para evitar dudas el héroe, cansado por una guerra inminente y por sus desencuentros con la mujer que desea, reflexiona lo siguiente al cruzarse con un chico: “Yo pensé en el pequeño Karl Marx y en la barba que más tarde habría de crecerle: en la actualidad se encontraba bajo tierra, cerca de Londres. Sin duda, Marx debía haber corrido también por las desiertas calles de Trèveris, cuando era niño” (Bataille, 2008: 182).

⁹⁶ Bataille le envió esta carta a Leiris en abril de 1935. Inmediatamente después de la pregunta seguía la siguiente declaración: “Nos proponemos reunirnos para considerar juntos los problemas que se les plantean a quienes actualmente, radicalmente opuestos a la agresión fascista, hostiles sin reservas a la dominación burguesa, ya no pueden tener confianza en el comunismo” (Bataille-Leiris, 2008: 102).

(“violentamente hostiles a cualquier tendencia, bajo cualquiera de sus formas, que controle la Revolución en provecho de las ideas de nación o de patria” (Bataille, 1974: 179)), antirreformistas y antidemocráticos y críticos de las pasadas experiencias revolucionarias “la táctica tradicional de los movimientos revolucionarios no ha servido nunca más que aplicada a la liquidación de las autocracias. Aplicada a la lucha contra los regímenes democráticos, ha llevado por dos veces al desastre el movimiento obrero” (*ibidem*). Y, al mismo tiempo se fijaban una tarea urgente: la elaboración de una doctrina fundada en experiencias inmediatas. A la izquierda de los partidos de izquierda “en la medida en que los partidos que invocan el marxismo se han visto llevados, por consideraciones tácticas, a tomar, aunque sea provisionalmente, una actitud que los sitúa a remolque de la política burguesa, nos manifestamos en radical ruptura con la dirección de esos partidos” (*ibidem*).

Como ya hemos visto en los textos que había publicado en *La Critique sociale*, Bataille –quizás mejor que ningún otro– era consciente de los riesgos que el fascismo suponía para Europa, pero estaba obligado a reconocer su superioridad en términos de efectividad política. Sin desconocer su perversión, había comenzado a entender que la ventaja de éste se encontraba en su capacidad para exaltar afectos y proveer mitos colectivos. Esas emociones que llevan a las masas a las calles y que de un solo golpe transforman a un hombre dubitativo en un individuo fuera de sí eran las que llamaban la atención de los miembros de *Contre-Attaque*. Desde ya que no desconocían las condiciones económicas, las bases materiales que habían contribuido al ascenso del fascismo; sin duda eran importantes, pero eran limitadas para explicar su éxito.

La originalidad del grupo residió en que fue “el primer colectivo que planteaba problemas sintomáticamente ausentes de toda ideología revolucionaria” (Surya, 2014: 263) y que pronto trasladarían el problema de la revolución de las condiciones materiales a la dimensión moral. La primera reunión –a la que Breton no asistió, como así tampoco lo hizo en la segunda– giró en torno al tema de lo que ellos entendían como la trinidad de la moral burguesa: el padre, la patria y el jefe. En mayo de 1936 apareció el primer y único número de *Cahiers de Contre-Attaque*; para ese momento el grupo ya estaba fracturado. Lo que precipitó la ruptura entre las dos facciones (una liderada por Bataille y la otra por Breton) fue la publicación de un panfleto de una sola hoja titulado “Sous le Feu des Canons Français”, donde Bataille colocó a Breton en la lista de los firmantes sin haberle consultado. El texto comenzaba con una condena a la Unión Soviética a propósito del tratado que recientemente había firmado con “los ganadores de 1918, las democracias burguesas”.

“Estamos contra los trozos de papel, contra la prosa servil de las cancillerías (...) preferimos a eso la brutalidad antidiplomática de Hitler” (Bataille, 1974: 202). A esta altura, la desavenencia entre los seguidores de ambos era total. Como tantas otras veces le había sucedido a Bataille, aquellos que lo rodeaban compartían sus críticas, sus rechazos y suscribían a una posición negativa frente a ciertos temas, pero cuando llegaba el momento de pronunciarse afirmativamente las diferencias se hacían evidentes. A Breton, al igual que a casi toda la izquierda de ese período, le resultaba imposible concebir cualquier tipo de ambivalencia en el fascismo; era el enemigo a ser derrotado y cualquier rasgo que alguien pretendiera rescatar lo volvía sospechoso. De allí que los surrealistas lanzaran sobre Bataille la acusación de “superfascismo” (en el sentido de un fascismo superado).⁹⁷

Como sentencia Henri Dubief, “la importancia de *Contre-Attaque*...se funda en la existencia de sus dos animadores Georges Bataille y André Breton” (Marmande, 2009: 63), pero a su vez remarca el rol protagónico del primero “las ideas de *Contre-Attaque* eran las de Bataille” (*ibidem*). Aunque fue Breton quien salió beneficiado de esta ruptura (logró volver a reunir a los surrealistas), y aun cuando el grupo no tuvo éxito en sus objetivos de esa experiencia nacieron los fundamentos de dos proyectos al que Bataille dedicaría al año siguiente, el *Colegio de Sociología y Acéphale*.

Desde la perspectiva de análisis que proponemos, en *Contre-Attaque* asoma un aporte sustantivo en el derrotero intelectual de Bataille que marcará el punto final a cierto tipo de preocupaciones y el comienzo de otras. Por este motivo es menester llevar una lectura detallada sobre la producción de este breve pero crucial período (1934-1936), para ubicar e identificar el razonamiento que llevó a tal posición.

Con las publicaciones más resonantes en la revista de Souvarine, los críticos coinciden en señalar, aunque cada uno la ubica en un punto diferente, que se abre una reflexión de marcado sesgo político. Para Marmande “La noción de gasto” constituye el “primer estado de reflexión político-económica que encontrará su cumplimiento, después de la guerra, en *La part maudite*” (Marmande, 2009: 43). Mientras que para Surya (2014) la posición política de Bataille aparece claramente en “El problema del Estado”, aunque señala que “La estructura psicológica del fascismo” había fijado “cuál será durante mucho tiempo su posición política” (*op. cit.*: 210). Este giro político que toman los textos de Bataille luego de “La estructura” se consolida con una serie de escritos no publicados (cuya fecha precisa

⁹⁷ Retomaremos esta crítica en el siguiente capítulo.

es difícil de determinar), más algunas intervenciones en los cuadernos de *Contre-Attaque*. Desde una reflexión profunda sobre las formas de dominación imperativas y las estrategias de enfrentamiento posibles, arriba a una conclusión que nos permite conectar el último eslabón de la cadena de razonamiento que derivó en el umbral de lo que sería la propuesta de *Acéphale*.

En primer lugar, como vimos, es indiscutible que Bataille era partidario de una revolución por parte de los trabajadores, es decir de lo bajo, para destituir el orden burgués. En base a las experiencias más inmediatas que se le presentan, como el ascenso del fascismo y la revolución bolchevique, más aquellas no tan cercanas, por ejemplo los episodios revolucionarios de 1848 y 1871, formula unas precisiones en pos de distinguir distintos movimientos políticos. Ante las acusaciones que asemejaban el giro stalinista de la Unión Soviética con los fascismos, plantea que el régimen bolchevique no se diferencia del fascista por la forma de organizar la producción⁹⁸, sino que “ambos regímenes sólo pueden diferenciarse por lo que subsiste de sus orígenes. Según su perspectiva, fascismo significa unión de las clases (a favor, necesariamente, de los que mandan); mientras que bolchevismo significa subversión de la sociedad por los oprimidos”⁹⁹ (Bataille, 1974:322). Por lo tanto, el criterio clasista sigue vigente en el análisis. Entonces mientras que el primero reúne o agrupa a las clases para reforzar la dominación sobre ellas, en el otro el rasgo distintivo es el de subversión que “se refiere a la división de la sociedad en opresores y oprimidos” (*op. cit.*: 324).

En un caso la sociedad aparece atravesada por una dicotomía que la estructura e implica a la clase social. En el otro caso, la forma de dominación sobre los oprimidos se ejerce, de manera indirecta, a través de la acción de las fuerzas imperativas que despliega el Estado “se limitan a excluirlos bajo la forma de prohibición de contacto” (*op. cit.*: 325). Así la soberanía, al expulsar hacia abajo a los miserables, se ubica ella misma por encima en un lugar de “esplendor”, semejante al de una cabeza con el resto del cuerpo. De allí Bataille deduce una característica singular de los miserables: “que se produce, al revés que la instancia imperativa, bajo forma de divisiones y desgarramientos innumerables animados por el odio” (*ibidem*). A la parte impura en la cual se divide lo heterogéneo le corresponde

⁹⁸ “El régimen bolchevique siguió siendo bolchevique durante la *NEP* y el régimen fascista permanecería fascista aunque procediera a la socialización” (Bataille, 1974: 322).

⁹⁹ En relación de nuestro análisis previo sobre el proletariado y los miserables, vale comentar que en el manuscrito fue tachada la palabra proletariado y reemplazada por oprimidos. Este dato refuerza nuestra conjetura sobre el solapamiento del proletariado con el lumpen.

lo abyecto, lo expulsado, mientras lo heterogéneo puro incorpora a la soberanía. La primera tomará para sí la función de subversión, la segunda la tarea de prohibir el contacto y expulsar. La abyección requiere de la opresión para realizarse “la abyección de una clase presupone la opresión” (*op. cit.*: 326). La opresión precede a la abyección, por lo tanto, resulta pertinente sostener la pregunta que nos hiciéramos hacia el final del primer capítulo: qué sucedería con la abyección en una sociedad sin opresión.

En “El problema del Estado”, Bataille comienza a pensar estas ideas en una perspectiva histórica y descubre que la dinámica política del siglo XX es distinta a la del XIX. En contra de quienes postulan que la caída en las expectativas revolucionarias se corresponde con el deterioro del Estado, refuta y afirma lo contrario “lo que el mundo actual ve deteriorarse son, al contrario, las fuerzas revolucionarias” (*op. cit.*: 71), mientras que “cualquier fuerza viva” ha devenido en Estados totalitarios.

El análisis se mueve entre dos polos problemáticos. Por un lado, piensa por las causas de la instauración de regímenes fascistas consolidados con la derrota del movimiento obrero. Por otro lado, en Rusia la reflexión gira en torno a por qué, a pesar de haberse realizado una experiencia subversiva, se derivó hacia un Estado totalitario. Como indicábamos al iniciar este apartado, son los últimos textos que escribe en *Contre-Attaque*, que dejan unas conclusiones fuertes sobre la acción política, los que permiten comprender mejor la búsqueda de nuevas experiencias, como *Acéphale*.

A pesar de que el principal enemigo de la agrupación fuese el capitalismo, eso no le impidió intuir que la práctica política aplicada hasta el momento (especialmente por partidos marxistas) resultaba inocua contra este sistema: “afirmamos que el régimen actual debe ser atacado con una táctica renovada. La táctica tradicional de los movimientos revolucionarios sólo ha servido aplicada a la liquidación de las autocracias”, mientras que empleada contra las democracias burguesas “ha llevado por dos veces al desastre” (*op. cit.*: 179). No resulta sorprendente que la reflexión sobre ese “desastre” y la búsqueda de nuevas tácticas aparecieran en otros escritos de miembros del grupo. En “Las revoluciones de la Europa Central al final de la guerra”, Jean Dautry y Pierre Aimery machacaban sobre la misma idea. La característica de las revoluciones burguesas, e incluso la bolchevique, es que fueron exitosas contra regímenes autocráticos. Los intentos de origen proletario contra las democracias habían fracasado estrepitosamente. Pero lo más inquietante de esa realidad histórica y de la coyuntura no es la imposibilidad de triunfar ante tales formas de gobierno (otra estrategia lo logrará tarde o temprano), sino que la urgencia proviene de que existe una

experiencia contemporánea que ha doblegado a las democracias burguesas. Se trata de los fascismos. Estos obtuvieron un triunfo en Europa central con un doble sabor: no sólo ganaron, sino que lo hicieron luego de la “impotencia” demostrada por el socialismo.

La revolución contra la sociedad burguesa constituye un horizonte de las prácticas políticas de ese período histórico indudablemente estimuladas por la "exitosa" experiencia bolchevique. En la dimensión intelectual, asimismo, se presenta como un problema a desentrañar. Lejos de ser una obsesión de Bataille, se trata de un discurso que circula, algo sobre lo cual se reflexiona y debate.

De a poco la centralización del poder (o en otros términos, la concentración del poder en una cabeza), comienza a asomar como el auténtico obstáculo. Junto a su no tan viejo adversario –Breton–, Bataille firma el siguiente comentario “*sin ninguna excepción*, toda revolución ha ido seguida hasta el momento de una individualización del poder” (*op. cit.*: 190). El diagnóstico es contundente y exige nuevas propuestas y nuevas prácticas. Se llegó así a una redefinición del problema tan profunda que ya la revolución (al menos en su modelo tradicional) dejó de constituir una solución.

7. En búsqueda de una “revolución real”

En una intervención titulada “Hacia la revolución real” aparecida en el último número de *Contre-Attaque*, Bataille lleva el análisis histórico y político hasta sus últimas consecuencias. Luego de alcanzar este punto cúlmine, sus preocupaciones darán un giro, si bien no radical, sí rápido y tal vez definitivo. Su objetivo consiste abordar “el problema de la Revolución, de la toma del poder debe plantearse en términos positivos y precisos, relacionados con una realidad inmediata” (Bataille, 1974: 217).

Según este análisis el obstáculo se incuba en la visión marxista ortodoxa, en el sentido del sujeto de acción política que analizamos anteriormente. De allí que emprenda la crítica contra la propuesta más rígida: “toda la política revolucionaria está dominada por el esquema de la toma del poder por el proletariado, concebido por Marx como el resultado de una proletarización creciente” (*op. cit.*: 217). Para Bataille el modelo, idealizado, idolatrado de la revolución bolchevique (trionfante ante un Estado autocrático) inmoviliza y no permite ningún tipo de acción, limitándose a la lucha electoral. El resultado es que “la actividad intelectual revolucionaria ha quedado reducida a su nivel más bajo” (*op. cit.*: 218).

El escenario político en el que se enmarca este discurso describe una incapacidad del proletariado para emprender la revolución por sí mismo, y a la vez para conducir a las masas.

Es una incapacidad sobre la cual se propone reflexionar con urgencia. “Debemos averiguar qué condiciones permitieron a las minorías revolucionarias del pasado rebelarse eficazmente contra la sociedad capitalista. Debemos saber si estas condiciones pueden presentarse otra vez” (*ibidem*). El planteo no invalida de raíz a la teoría vigente sino que busca ponerla a prueba en perspectiva histórica. En consecuencia, el desafío consiste en “considerar decididamente las formas de actividad revolucionaria apropiadas a la situación real, a la situación presente” (*ibidem*).

Las mutaciones sufridas por la sociedad capitalista van a otorgar a Bataille el indicio para sugerir unas transformaciones de las estrategias de lucha que acompañen a las minorías revolucionarias: “de la crisis actual de los regímenes democráticos deben resultar necesariamente unas revoluciones de un nuevo tipo, precedidas de nuevas situaciones revolucionarias” (*ibidem*). Esta omisión en el diagnóstico es el error fundamental de las concepciones tradicionales, ya que las condiciones de lucha son nuevas.

El artículo en primer lugar analiza las revoluciones clásicas, es decir las propias de la burguesía a las que denomina “liberales”, cuyo objetivo enarbolado fue “la abolición de la tiranía y la instauración de la libertad” (*op. cit.*: 219). Y agrega inmediatamente: “todas ellas se alzaron contra un poder monárquico o imperial. Con o sin derramamiento de sangre, *cada una de ellas abatió una cabeza soberana*” (*ibidem.*, destacado propio). El éxito de la burguesía cuando asaltó el poder, pasó por la canalización de las disconformidades sociales de una amplia parte del pueblo que se enfocaron exclusivamente en la cabeza (monárquica) que concentraba el poder. Citamos en extenso un fragmento clarificador

un levantamiento popular generalizado es la condición necesaria para el éxito de una insurrección. Ninguna insurrección se ha desarrollado eficazmente en una ciudad controlada por una autoridad normal si la población no le era favorable *en su conjunto*. Es el propio soberano cuya autoridad ha pasado a ser intolerable para la mayoría del pueblo quien *reúne* contra él [o sea que su propia autoridad se le vuelve contra sí mismo] a los insurrectos cuyo acuerdo si limita a un solo punto, la voluntad de acabar con la dominación que se ejerce sobre ellos. Si en una sociedad determinada no existe un soberano irresponsable que ejerza personalmente el poder, no es posible la concentración necesaria para el desarrollo extremo del motín. Aunque se produzca una crisis acentuada, los sufrimientos y las iras crean unos movimientos de sentidos divergentes (*ibidem.*).

En resumidas cuentas, se afirma que tal tipo de insurrección requiere como condición para triunfar un adversario concentrado, porque permite y facilita la convergencia de las multitudes insurrectas.

Para Bataille, la izquierda mantiene en sus prácticas y teoría un esquema de revolución proletaria a imagen y semejanza del modelo liberal del siglo diecinueve que busca enfrentar a una cabeza que identifica como causante del malestar. Es cierto que las insurrecciones liberales se apoyaron en el poder de las masas movilizadas, pero el resultado de tales insurrecciones generalmente decepcionó a esas mismas masas. Dicha situación promovió en varias ocasiones a “los proletarios a una segunda insurrección hecha esta vez a partir de sus propias consignas” (*op. cit.*: 220). Para los trabajadores fue un momento clave, ya que se trataba de una insurrección que funda su autoridad “en la oposición al principio de autoridad”, pero su efectividad depende de la presencia de una figura de autoridad centralizada: una cabeza. Una vez consolidada la democracia, Bataille llega a la conclusión que intervenciones semejantes resultan inocuas. Por eso, aquellos segundos momentos de insurrección pudieron lograr alguna efectividad, pues el régimen autocrático no se había disuelto completamente.

En este sentido se expresa de forma categórica: “todos los ejemplos de luchas proletarias llevadas con alguna posibilidad de éxito en nombre propio del proletariado se han desarrollado en estas condiciones precisas; fuera de estas condiciones sería imposible citar la más vaga tentativa de derrocamiento del poder” (*op. cit.*: 220-221). A continuación, enumera las (escasas) situaciones históricas: Francia durante 1848 y marzo de 1871, Rusia 1917, Alemania y Hungría después de la guerra. Suma a la lista a España y China también.

Las insurrecciones contra las democracias no han triunfado porque “ya no existe una cabeza soberana que permita unir contra ella de manera duradera el conjunto de la oposición” (*op. cit.*: 222). Incluso ante la figura de un jefe de Estado, las instituciones permiten dar satisfacción a ciertas demandas. Las crisis políticas de sendos sistemas políticos, monarquías y democracias, provienen de causas simétricamente opuestas: “en el caso de la autocracia lo que llega a ser intolerable es la autoridad. En el de la democracia, es la falta de autoridad” (*op. cit.*: 222).¹⁰⁰ Justamente, la clave del éxito de la revolución bolchevique responde a que

¹⁰⁰ “si el malestar procede, como suele ocurrir cuando una democracia se halla ante unas dificultades esenciales, de la impotencia de instituciones liberales parlamentarias, más o menos gangrenadas, el movimiento de cólera procedente de la izquierda puede ser tumultuoso, inmenso, amenazador, pero incapaz de remediar la situación

enfrentó la autoridad zarista en proceso de descomposición y que la derecha fue incapaz de restaurar. Posteriormente la estrategia de Lenin consistió en adoctrinar a los partidos comunistas de Europa para llevar adelante una acción similar. La decisión no fue tan desacertada ya que en varios países la autoridad todavía se encontraba muy centralizada producto del derrocamiento reciente de las cabezas. Sin embargo, al persistir con tal metodología los partidos comunistas devinieron formaciones “anacrónicas” condenadas al fracaso. Porque los intentos revolucionarios comunistas son infructuosos en una sociedad que no transita por una crisis política o económica y donde la derecha no se ha deslegitimado por el ejercicio del poder. Allí, las chances de conquistar el poder por parte de este lado del espectro político se conjugan en aprovechar el “descrédito de las instituciones democráticas para recomponerse violentamente con el apoyo de todas las fuerzas conservadoras, ejército, clero, aristocracia, capitalismo” (*op. cit.*: 225). En estas líneas que preceden, no cabe duda que Bataille se refiere al fascismo.

Como paso final, una vez establecidas las condiciones políticas en las cuales es factible una victoria de las tácticas comunistas “clásicas” y en cuales no, y asimismo descrito el contexto que favorece el ascenso de la derecha militarista (fascismo), Bataille procede a sentar las bases de su propuesta para lograr una sociedad sin opresión.

Su diagnóstico presume que la sociedad burguesa es una sociedad débil, pusilánime que sólo se ha mantenido en “un equilibrio precario”, acosada por las fuerzas heterogéneas, por tanto “no se la debe combatir en tanto autoridad a descomponer sino en cuanto a ausencia de autoridad” (*op. cit.*: 226). En consecuencia, ante esta realidad la estrategia más adecuada no es confrontar con insurrecciones populares sino mediante el desarrollo de *movimientos orgánicos*. Pues, según él es “el único camino abierto a los que quieren derribar un régimen” (*op. cit.*: 227). Dicho concepto remite a “las organizaciones de fuerzas coherentes y disciplinadas que reconstituyen en sus fundamentos la estructura de la autoridad en el interior de una democracia que se descompone” (*ibidem*).

Los movimientos orgánicos se diferencian de las insurrecciones informes, y también se apartan de los partidos políticos “basados en unos intereses de clases invariables o poco variables” (*op. cit.*: 228). No se constituyen por invariables (“marcos permanentes”) del espacio, sino por el tiempo. Tampoco por intereses de clase predefinidos, sino por

determinada. Muy al contrario, su acción desordenada la empeora y facilita el trabajo de las derechas” (*op. cit.*: 223).

“situaciones históricas dramáticas” y se apoyan en un “violento estado de emoción” (*ibidem*). Consiste, ni más ni menos, que de una agrupación transclase “ya no se trata de reunir a los explotados en tanto explotados que viven en la conciencia de su inferioridad (...) sino en tanto que explotados que exigen y saben exigir el ejercicio del poder” (*op. cit.:* 229). Su accionar no se da en un momento puntual sino a lo largo de años, aunque es de una duración limitada, ya que al no poseer la base clasista tiende a desarticularse. Así impulsa a la violencia y se organiza disciplinadamente. Su programa no es esquemático ni estrictamente racional, sino que “va necesariamente unido a unas necesidades inmediatas (...) *de hecho, una masa determinada, en un lugar y en un tiempo determinados*” (*op. cit.:* 229). A partir de una crítica a la estrategia marxista, el texto se propone concebir la lucha política de una manera amplia.

Finalmente, desde estas premisas Bataille realiza un llamado en pos de un movimiento orgánico antifascista en Francia. A partir de este punto, luego del periplo, la propuesta batailleana se va a distanciar muy rápidamente del proletariado y la revolución sangrienta para proponer un movimiento fervorosamente religioso y acéfalo, al mismo tiempo que desarrolla un colegio de sociología sagrada. Así, la *problemática* marxista que supo acicatear parece alejarse de su horizonte.

CAPÍTULO 3

¿No es el hombre un animal que venera?
Friedrich Nietzsche

1. Nuevo rumbo: acefalidad y Nietzsche en Francia

Poco tiempo antes de la disolución total de *Contre-Attaque*, Bataille viajó a España a visitar a su amigo André Masson. Había sido él quien había ilustrado la *Historia del ojo* y *El año solar*. Fue en la primera visita a la casa en Tosa del Mar donde había terminado de escribir *El azul del cielo*. Juntos publicaron *Sacrificios* en 1936. No sólo estaban unidos familiarmente¹⁰¹, sino que compartían el gusto por Nietzsche, Dostoievski, Sade, y los mitos y divinidades griegos. Pero si había algo que no compartían completamente eran sus inclinaciones políticas. Masson siempre había sido hostil al marxismo (motivo por el cual había sido excluido del Surrealismo) y no había participado ni en *La Critique social* ni en *Contre-Attaque*. “Masson siempre se mostró hostil a cualquier compromiso de carácter marxista”, tanto es así, que Breton lo llegó a acusar de “ausentismo social” y motivó su primera expulsión del movimiento que éste lideraba (Surya, 2014: 275).

El 6 de octubre 1935 le respondió con respecto de la octavilla de *Contre-Attaque* que su amigo le enviara a España: “creo que encomendarse por poco que sea al marxismo es un error. [... Es] encomendarse a un fracaso” (*ibidem.*). Acusaba al marxismo de fundamentarse sobre “una idea falsa del hombre”. En la lectura que hacía de esta corriente no percibía nada más que una filosofía que reducía todo al utilitarismo. Y de alguna manera, Bataille no está muy alejado de tal interpretación. La segunda objeción de Masson hacia esta doctrina, y aquí la sintonía con su amigo es total, se trata sobre la ingenuidad o estupidez de pretender edificar una sociedad sin mitos.¹⁰²

Una conclusión bastante evidente, pero no por eso menos necesaria de remarcar, es que, por un lado, el propio amigo de Bataille reconoce (en tanto que la descalifica) la adhesión de éste al marxismo. Por otro lado, compartirá y estimulará ideas que a partir de 1936 se desarrollarán con más profundidad (puesto que ya estaban presentes) en el paleógrafo. Masson rechaza taxativamente participar de un movimiento revolucionario “que no le conceda al hombre, a su naturaleza pasional, a los misterios de la vida y de la muerte,

¹⁰¹ Masson estaba casado con Rose Maklès, una de las hermanas de Sylvia, la esposa de Bataille.

¹⁰² Escapa al interés y a las necesidades de la presente tesis, dilucidar si tal crítica se puede hacer extensiva a Marx.

el primer lugar” (*op. cit.*: 276). Surya asegura que “Masson iba en la dirección de la evolución intelectual de Bataille; mejor aún, quizá la precipitaba. Se puede suponer que precipitó, desde la lejanía, aquello por lo que Bataille reemplazaría *Contre-Attaque: Acéphale*” (*ibidem*). Por eso, no es casual que el narrador afirme en el texto inaugural de la revista “lo que pienso y lo que imagino, no lo pensé ni lo imaginé solo” (Bataille, 2005: 24).

En cambio Bataille, hasta el declive de *Contre-Attaque*, como hemos visto, desde una perspectiva muy heterodoxa, respaldaba los principios de esa corriente política en la teoría y en la práctica. Pero a partir de entonces, este vínculo estrecho desempeñaría un rol esencial en el momento de gestación del nuevo emprendimiento: *Acéphale*. En la casa de Masson en España, juntos dieron vida al símbolo del acéfalo; mientras aquél lo describía, éste lo dibujaba:

escribo en una pequeña casa fría de un pueblo de pescadores, y un perro acaba de aullar en la noche. Mi habitación está cerca de la cocina en donde André Masson se mueve felizmente, y canta: en el mismo momento en que estoy escribiendo, acaba de poner en un fonógrafo el disco de la obertura de “Don Juan” (*op. cit.*: 24-25).

Bataille había tomado la idea de una imagen con la que había dado por azar cuando trabajaba en el Departamento de Medallas de la Biblioteca Nacional. Se trataba de una moneda del siglo III o IV d. C. que representaba a un dios acéfalo de origen egipcio. En ese momento de su vida se veía a sí mismo como destinado a fundar una religión. Para el nietzscheano en el que se había convertido (consolidado, más bien), esa religión no tenía nada que ver con el cristianismo, sino que se asemejaba más cercana a la versión de lo sagrado que él creía tenían a los dioses aztecas y a su versión de lo sagrado fundado en la violencia (Lechte, 2005: 94; Roudinesco, 2012).

Lo primero que tuvo *Acéphale* fue este emblema diseñado por los dos amigos, un hombre desnudo que había escapado de su cabeza como un condenado de la prisión, “con una granada en llamas en una de sus manos (granada que se asemeja al corazón sacrificial de los rituales aztecas), un puñal romboidal en la otra, estrellas como tetillas y un Dédalo como vientre, un cráneo en lugar de sexo, los brazos en cruz y las piernas abiertas. Al pie, el símbolo del laberinto, que es a la vez el de la ‘guarda de la larga vida’ griega: la inmortalidad” (Martínez, 2005: 11).

En 1936, la Segunda Guerra Mundial parecía inminente. Bataille *ya* no era lo que en ese momento se entendía por un revolucionario de izquierda. Aunque, según Martínez (2005), no por esto su propuesta fue menos radical, ya que por entonces en París “fundar una comunidad de estas características era un movimiento audaz. Entre los grupos intelectuales de izquierda, una conminación tácita tendía a orientar cualquier esfuerzo material a la militancia dura” (Martínez, 2005: 13). Surya (2014) asegura que para él la salida tenía más la forma de una catástrofe que de la paz, era más irracional que racional. A la crisis moral de mediados de los años '30, Bataille quería responder, no mediante una recreación y fortalecimiento de la moral como pretendió Durkheim tiempo antes, sino con acefalidad. Porque “piensa que lo divino revela su auténtico vacío sagrado en esa negación de lo humano, en la reducción a cosa de un cuerpo cuya materia condena a dejar de ser” (Mattoni, 2011: 29).

Como vimos hacia el final del capítulo anterior, su diagnóstico se define por apuntar a la cabeza como causante de todos los trastornos de la sociedad. En este sentido, Mattoni anota lo siguiente:

¿En qué se apoya ese mundo tedioso y opresivo, simplificador? En la cabeza imaginaria del ser hablante. Por lo tanto, antes que una rebelión en las ideas, una modificación de lo pensado, se trata de salir de lo racionalmente pensable. El acéfalo es la negación de la cabeza humana, que simbolizaba la idea de que el universo mismo estaba encabezado, tenía una dirección y una jerarquía (...) El dios acéfalo parece afirmar ese sinsentido final de todo y le quita a la cabeza humana la servidumbre de tener que darle un sentido al universo (*op. cit.*: 46).

Pero también según señalamos más arriba, el capitalismo, democracia mediante, se desarrolló evitando (o al menos atenuando) la centralización que caracteriza a la monarquía como una especie de evolución adaptativa que lo volvió inmune a las revoluciones del tipo decimonónicas y que los movimientos obreros del siglo XX reproducían.

El número uno de *Acéphale* se publicó el 24 de junio de 1936. En cantidad de apariciones su vida fue aún más efímera que la de *Documents*, contó con sólo con cinco números uno de las cuales fue doble. El artículo que abrió la publicación, titulado “La conjuración sagrada” hizo las veces de manifiesto inaugural: “SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS y, en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que hoy se

reconoce, una exigencia interior hace que seamos igualmente imperiosos. Lo que emprendemos es una guerra” (Bataille, 2005: 22).

Lejos de abandonar la idea del elemento sagrado-heterogéneo como núcleo de la sociedad, el proyecto buscaba formular una expresión secular de ese componente sagrado y que también prescindiera de los liderazgos personales. En esta empresa, Bataille también apuesta a refutar la lectura fascista de Nietzsche poniendo en evidencia la tergiversación a la que se lo ha sometido.

El volumen contó con sólo ocho páginas. Pierre Klossowski hizo su aporte con un texto sobre Sade. Éste último junto con Nietzsche fueron los espíritus guardianes de todos los números de la revista, además de Kierkegaard, Don Juan y Dionisio (Surya, 2014). Aunque sólo Klossowski, Roger Caillois, Jules Monnerot y Jean Wahl eran nombrados como participantes de la revista, junto a ellos estaba Jean Rollin y varios miembros de *Contre-Attaque*: Jean Dautry, Pierre Dugan, Henri Dubief y Colette Peignot.

En enero de 1937, seis meses después, apareció el segundo número de *Acéphale*. Estuvo enteramente dedicado a Nietzsche. La intención era rescatarlo de aquellos que venían abusando de él: los fascistas. Pocos años antes había aparecido una lectura fascista de Nietzsche y se había convertido en hegemónica.

En Francia ya desde fines del siglo XIX, la obra del filósofo alemán había empezado a circular y traducirse en diversas revistas literarias francesas y también en el ámbito sindical¹⁰³. La recepción se inclinó en el sentido del nihilismo y de un antirracionalismo¹⁰⁴. Después de la Guerra la azorada realidad política permitió a Charles Andler transformar la mirada sobre el pensamiento nietzscheano en Francia con “su monumental estudio consagrado a la vida del filósofo así como a su obra y al conjunto de las fuentes en que ésta se inspiraba” (Roudinesco, 2012: 200). Barrió así con la influencia wagneriana que envolvía a Nietzsche mientras lo convertía en “un pensador europeo, cosmopolita y universalista” (*ibidem*).

¹⁰³ En un erudito estudio sobre la temprana recepción de Nietzsche en Francia, José Sazbón desarrolla detalladamente cómo fue incorporado por el sindicalismo revolucionario francés. Asimismo, recupera algunas trazas no menores por las cuales se emprendieron esfuerzos por vincularlo con el socialismo y Marx. De allí que rescate la voz de un personaje de la talla de Jean Jaurès cuando afirmó en 1904 “que el superhombre nietzscheano no era otro que el proletariado” (Sazbón, 2009: 41-42).

¹⁰⁴ Roudinesco señala que “Breton era muy poco nietzscheano, aun cuando reconocía la radicalidad de la ofensiva del filósofo contra todos los valores de la razón occidental. Ese mismo Nietzsche era el de Lacan hacia 1925, quitando la adhesión profunda a los temas del *Zaratustra* (y en especial a la teoría del superhombre)” (Roudinesco, 2000: 200).

Vale aclarar que el derrotero de la obra nietzscheana en tierras galas reviste importancia para la presente tesis porque son las operaciones que constituyeron las condiciones de posibilidad para que entrara “en la historia de la filosofía según una interpretación de esa historia penetrada de hegelianismo y de sociología a la francesa” (*ibidem*). Es decir, permite comprender el trabajo previo y necesario para que Bataille pudiera combinar distintos paradigmas y así construir su propia y singular teoría.

En la Alemania de 1935, Nietzsche no era ese pensador de las luces que había descubierto Francia. Elisabeth Forster, hermana del filólogo, había sabido jugar con el equívoco de la obra para presentarla como una doctrina favorable al fascismo y al nazismo. Al igual que en *Más allá del bien y del mal*, los intérpretes eran falsificadores y en esta lista Bataille incluía tanto a la Forster como a Richard Oehler (primo de Nietzsche) y a Alfred Rosenberg (político colaborador de Adolf Hitler). Según su interpretación, el fascismo y el nietzscheanismo son mutuamente excluyentes. Mientras que el primero mantiene a la vida maniatada en una servidumbre sin fin; el segundo no sólo es una bocanada de aire fresco, sino el viento de una tempestad (Surya, 2014). En este segundo número escribía al respecto:

el movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una debacle de los diferentes fundamentos posibles de la política actual. Las derechas fundan su acción en su ligazón afectiva con el pasado. Las izquierdas la fundan en principios racionales. Ahora bien, Nietzsche rechaza por igual la ligazón con el pasado y los principios racionales (justicia, igualdad social). Debería entonces ser imposible utilizar sus enseñanzas en cualquiera de estos sentidos (Bataille, 2005: 39-40).

A pesar del esfuerzo personal del paleógrafo, la realidad es que a nivel social existían dos lecturas posibles de Nietzsche. Una indiscutiblemente de derecha, que trazaba continuidades con el neopaganismo alemán que desembocaba en una asimilación de la teoría del superhombre con la idea de la superioridad aria. Contrariamente, el abordaje por izquierda lo interpretaba como la apertura de un camino a una revolución creadora, donde el hombre se liberaría de las multitudes y de allí daría el paso que le permitiera alcanzar la libertad existencial. *Acéphale* toma el camino de la izquierda que en su caso particular abogará por una revolución moral. No es casualidad que en el mismo número Klossowski elogiara el libro de Karl Jaspers, donde a Nietzsche se lo alineaba con Kierkegaard para

remarcar la ruptura con la filosofía de la racionalidad objetiva. Sobre ambas perspectivas, el fundador de la revista decía:

fascismo y nietzscheanismo se excluyen, incluso se excluyen con violencia, desde el momento en que uno y otro son considerados en su totalidad: por un lado la vida se encadena y estabiliza en una servidumbre sin fin, por el otro respira no solamente aire libre sino un viento tempestuoso; por un lado el encanto de la cultura humana se quiebra para dejar lugar a la fuerza vulgar, por el otro la fuerza y la violencia se consagran trágicamente a ese hechizo (Bataille, 2005: 42).

El Nietzsche de Bataille está en pos de la liberación de las ataduras del sujeto, y esa fuerza presente en ambos movimientos no es otra que la fuerza que anida en lo sagrado que describió Durkheim. Según la hipótesis que proponemos Bataille suplementa recíprocamente a sendos autores: lee a Durkheim desde Nietzsche y a éste desde aquél.

2. Religión, religiosidad. Durkheim y Bataille

Acéphale se autoproclamó *religiosa*, pero ¿qué se entendía bajo este término? Seguro nada en un sentido cristiano sino algo ligado al espíritu de los dioses aztecas, al espíritu del suplicio de los cien trozos, de la noción de gasto improductivo tomada de Mauss, en el sentido del potlatch. Si trataba de ser una religión, lo hacía en el sentido de conceder a la muerte el lugar que nadie le había dado. Bataille asegura que la representación de la muerte está en el centro de “la práctica religiosa de todos los tiempos”, pero que en la teoría “predominó el hábito de considerar la realidad de la religión como una realidad superficial” (Bataille, 2005: 128). Si todos la evaden le dan un sentido de finalidad o la convierten en un pasaje hacia otro estado, *Acéphale*, por el contrario, le daba el significado de la inevitable aniquilación del ser. La muerte está ligada a la tierra y sólo a la tierra, a lo podrido, a la descomposición, al cuerpo convertido en cadáver.

Entonces la pregunta que debemos hacernos es si fue “ferozmente religiosa” de dónde y qué características tiene la religiosidad para Bataille. O más específicamente ¿cuánto o en qué medida la noción de religión puesta en juego por la publicación es tributaria de Durkheim y su escuela? ¿Qué entiende por lo religioso y qué por religión y hasta qué punto conserva los planteos del fundador de la sociología y a partir de qué instancia se aleja?

La obra del padre de la sociología ha recibido distintos acentos por parte de sus epígonos¹⁰⁵, por eso consideramos que previamente a desarrollar nuestro propio análisis de la relación entre Durkheim y Bataille, corresponde trazar, aunque sea brevemente, el derrotero seguido por la noción de religión en el pensamiento del primero. Además, que éste no le haya dedicado la misma importancia durante todo su recorrido académico, otorga otro argumento de peso a la digresión.¹⁰⁶

Algunas cuestiones del contexto de producción, es decir la situación política y social de la Tercera República, se han desarrollado en el primer capítulo, por tanto, ahora vamos a concentrarnos en el contenido. No obstante, vale citar en extenso unas palabras elocuentes sobre las expectativas que durante ese período se depositaron en la religión:

el auge de la cuestión religiosa se hizo palpable en el siglo XIX. En el centro de todos los conflictos, agitó el centro de los interrogantes filosóficos y políticos. Con cierta nostalgia por la divinidad y frente a las esperanzas cada vez más endebles en la razón, el problema de la religión se proyectó de diversas formas en las tradiciones teóricas del período. La religión no es sólo una forma de explicar el mundo o una forma de consuelo frente a las desgracias, es también el fundamento más sólido de la identidad colectiva y las normas de unidad y armonía social (Nocera, 2007: 10).

Según Ramos Torre (1992) la fecha del quiebre, del punto a partir del cual Durkheim comienza obsesivamente a dedicarse a la religión se ubica hacia fines del siglo XIX, luego de la publicación de *El suicidio* [1897]. Un intercambio epistolar entre sus discípulos Lapie y Bouglé de mayo de 1897 deja constancia de ello: “en el fondo, *en el momento actual*, explica todo por medio de la religión” (Ramos Torre, 1992: II). Esta hipótesis es confirmada por Nocera (2011): “desde su último libro en el siglo XIX [*El suicidio*] y mediando la fundación de *L'Année Sociologique* (1896-1897) así como su traslado a París (1902), Durkheim se abocó al estudio cuidadoso de los fenómenos religiosos” (Nocera, 2011: 182).

¹⁰⁵ Por ejemplo, la interpretación de Talcott Parsons, es llamativa, pues llegó a calificar al último período de Durkheim como idealista: “finalmente, Durkheim, en su epistemología sociológica y en otros elementos conexos de su pensamiento, partió también, en su última fase, en una dirección distinta de la de una teoría voluntarista de la acción, a saber: hacia una ‘sociología idealista’” (Parsons, 1968: 576).

¹⁰⁶ Es menester aclarar que si bien en el capítulo anterior referimos a la dicotomía propuesta en *Las formas elementales de la vida religiosa*, no abundamos en profundidad en cómo llega el fenómeno religioso a ser el núcleo de la sociología durkheimiana.

Independientemente de unos artículos dedicados al tema, los trazos centrales de la sociología de la religión del primer período durkheimiano se encuentran en *La división del trabajo social* [1893] (Ramos Torre, 1992). Allí, más allá de lo engañoso del título, el objeto de la tesis doctoral no es dilucidar la función de la división del trabajo que, como señala Funes (2008), es “categórica e inapelablemente resuelto” en las primeras líneas del capítulo uno¹⁰⁷, sino que es el concepto de solidaridad el que ocupa el centro de atención. Tanto es así que “por primera vez, la noción de solidaridad es tomada en consideración como matriz teórica en la comprensión de los procesos modernos de individuación e industrialización” (Nocera, 2007: 2). Entonces, siguiendo a Nocera (2007) y a Funes (2008), se confirma que la preocupación de Durkheim no habría sido determinar la función de la división del trabajo, sino la de este concepto escurridizo pero persistente. Desde la perspectiva sociológica que propone *La división del trabajo social* la pregunta por la solidaridad es la pregunta sociológica por excelencia: cuál es la singularidad del vínculo que mantiene a los hombres en relación. En esta primera formulación de lo social, la religión ocupa un lugar eminentemente subordinado, se limita a expresarlo y/o reflejarlo sin añadirle nada: “ahora bien, la religión es una cosa esencialmente social. Lejos de perseguir fines individuales, ejerce sobre el individuo una presión en todo momento. Le obliga a prácticas que le molestan, a sacrificios, pequeños o grandes, que le cuestan” (Durkheim, 1992: 119).

Lo social constituye la esencia de la religión, y no a la inversa, pues en este momento Durkheim (quien en este punto de *La División del trabajo social* seguía de cerca a Fustel de Coulanges) (Lukes, 1984), antepone la organización concreta de los hombres reunidos, el medio social interno como lo llamará posteriormente, a la manifestación espiritual. Se trata de una diferencia palpable con las formulaciones futuras, sin embargo ya aborda a la religión como un fenómeno que no atañe a un ser superior sino a fuerzas superiores al hombre¹⁰⁸.

Aunque el padre de la sociología prestó cierta atención a la religión previamente a 1895, sus abordajes no alcanzan el estatus de teoría (Ramos Torre, 1992). En sintonía con el análisis de entonces, el índice de lo religioso se expresa en su obligatoriedad a través de su coacción.

¹⁰⁷ “No tenemos solamente que investigar si, en esas clases de sociedades, existe una solidaridad social originaria de la división del trabajo. Trátase de una verdad evidente, puesto que la división del trabajo está en ellas muy desenvuelta y produce la solidaridad” (Durkheim, 1993: 84).

¹⁰⁸ “Las ofensas contras los dioses son ofensas contra la sociedad” (*ibidem*).

A partir de esa fecha el oriundo de Alsacia dedica alternativamente cuatro cursos al tema, aunque tal vez la señal más elocuente de la preponderancia que adquiere la religión se encuentre plasmada en las páginas del *L'Année Sociologique*, por sus propios escritos y también los de sus principales colaboradores: Mauss, Hubert y Hertz. En este marco aparece en el segundo año “De la definición de los fenómenos religiosos” [1899] (Durkheim, 2012). En la introducción al volumen de su revista anunciaba que “la religión contiene en sí misma, desde el principio, aunque de manera indiferenciada, todos los elementos que (...) han dado lugar a las diversas manifestaciones de la vida colectiva” (Durkheim [1899] en Lukes, 1984: 236).

Este artículo decisivo en el devenir de su conceptualización presenta un salto cualitativo respecto de las anteriores y se acerca bastante a la formulación más elaborada que llegara a escribir Durkheim: “los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, conexas a prácticas definidas que se refieren a objetos dados en esas creencias” (Durkheim, 2012: 190). Al mismo tiempo, toma la precaución de distinguir a *lo religioso* de la religión propiamente dicha, pues ésta se trata de “un conjunto más o menos organizado y sistematizado de fenómenos de ese género” (*ibídem*).

La definición vertida en el texto mantiene el carácter obligatorio de lo religioso, pero la novedad consiste es que aquí emerge la división del mundo en sagrado y profano estructurando esa noción, aunque su desarrollo resulta esquemático (Lukes, 1984). Todavía la dimensión de la obligatoriedad ejerce de elemento imperativo en el cual se apoya para justificar la dimensión social de lo religioso (que prescinde de la figura de una deidad o del más allá) y la exclusiva incumbencia de la sociología sobre éste.

A pesar de que Durkheim todavía no se había empapado de toda la literatura etnográfica disponible como ocurriría años después, el análisis del tema ganó cierto grado de complejidad, pero no por esto el planteo dejó de ser genérico y formal. Formal ya que se apoya en lo obligatorio, registro que caracteriza a todos los hechos sociales, y genérico pues no brinda precisiones sobre lo sagrado.¹⁰⁹ En resumidas cuentas, ese interés manifiesto por la religión desde 1895 no surge con una nueva teoría sino que se acopla a los criterios de la producción precedente a los cuales suma algunos elementos aislados. Más allá de sus

¹⁰⁹ El mismo Durkheim advirtió las falencias de esta proposición y en nota al pie de *Las formas* aclaró: “en esto nuestra definición actual converge con la que habíamos propuesto en otro momento en el *Année Sociologique*. En aquel trabajo, definíamos exclusivamente las creencias religiosas por su carácter obligatorio (...). Si hemos creído necesario proponer una nueva definición es porque la primera era excesivamente formal y despreciaba demasiado el contenido de las representaciones religiosas” (Durkheim, 1992: 42).

falencias, marca el primer intento concreto por establecer a la religión como el fenómeno social fundamental.

En 1901 publica junto a su sobrino un texto posteriormente célebre *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* (Durkheim, 1996). Allí ambos afirman que las formas de clasificar y organizar el conocimiento poseen un origen religioso. Pero el avance importante y definitivo en el derrotero surge desde 1907 en un curso sobre orígenes de las religiones. Ahí apareció la definición que empleará en *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde lo religioso se equipara a lo social y permitirá pensar lo sagrado como laico.

Una de las primeras lecciones que aporta este último libro corresponde a la identificación de las partes que componen a los fenómenos religiosos. Durkheim sostiene que

se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Media entre estas dos clases de hechos toda la diferencia que separa al pensamiento de la acción (Durkheim, 1992: 32).

A partir de esta distinción, procede a jerarquizarlas y le otorga prioridad a las creencias, es decir a las representaciones, sobre las prácticas.¹¹⁰ Luego al avanzar sobre las primeras, va trazando la última, y tal vez fundamental distinción, aquella de la cual se nutrirán muchos pensadores. Las creencias o representaciones clasifican todas las cosas que los hombres se representan en dos categorías: lo sagrado y lo profano. Siguiendo este razonamiento, Durkheim afirma taxativamente que “la división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso” (*op. cit.*: 33).

Finalmente, como es sabido, la cuestión recae sobre la dimensión de lo sagrado; es a partir de ella que se ordena la sociedad. Sus creencias, dogmas, representaciones no hacen otra cosa sino expresar a lo sagrado. Los atributos que posee, poderes y también sus relaciones con lo profano. Volveremos sobre las características propias de lo sagrado más

¹¹⁰ “Los ritos no pueden ser definidos ni diferenciados de otras prácticas humanas, de modo destacado de las prácticas morales, sino por la naturaleza de su objeto. Habría pues que caracterizar el objeto del rito para poder caracterizar al mismo rito. Ahora bien, la naturaleza especial de este objeto queda reflejada tan sólo en la creencia. No se puede definir el rito más que tras definir la creencia” (*op. cit.*: 33).

adelante. Por lo pronto, para definir al fenómeno religioso ya contamos con los elementos suficientes. Citamos a continuación la formulación que el sociólogo de Épinal plasmara en *Las formas*:

lo que es característico del fenómeno religioso es que supone siempre una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras (*op. cit.*: 36).

Lo religioso se identifica, entonces, por una división binaria de espectro social conocido, donde uno de sus polos es protegido por interdicciones de contacto, mientras que la religión atañe a la organización de esas creencias religiosas que protegen lo sagrado y establecen y prescriben formas de comportamiento con respecto a este. De allí que como hemos citado *ut supra*, para Durkheim la religión consiste en un “sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas” (*op. cit.*: 42), que conforma una comunidad moral.

De esta manera es cómo el sociólogo francés arribó a una conceptualización de lo religioso como pilar primigenio del orden social. Como bien señala Lorio (2013), remontar lo sagrado a tal punto de imperativo categórico de la vida de los individuos (según palabras de Nisbet, 1996), posiciona a esta obra en un lugar clave para el pensamiento francés del siglo XX. Ahora nos encontramos en condiciones de avanzar en la tarea que nos propusimos: determinar hasta qué punto la idea de Bataille de religión es subsidiaria del padre de la sociología y qué lugar ocupa en su teoría sociológica.

Rastrear cualquier trazo de otros pensamientos en la labor del nietzscheano francés es una tarea ardua por la gran cantidad de textos que convergen en su producción. Particularmente en este caso, como señala Stedman Jones, “el uso que Bataille hace de los conceptos de Durkheim demuestra las influencias filosóficas que vienen después de la Primera Guerra Mundial en Francia” (Stedman Jones, 2001: 55). Tales influencias resultan muy diversas, y especialmente a partir de los años 1935-1936 se complejizan ganando en densidad. Así es que la concepción de *lo sagrado* batailleana, que tomó primitivamente de *Las formas*, carga con un fuerte componente de negatividad que proviene de Hegel y Nietzsche (Stedman, 2001), que le permite exacerbar el aspecto destructivo y de aniquilación de lo sagrado. Mientras que de la veta existencialista no sólo toma el rol de la experiencia,

sino también la angustia como promotora de las prohibiciones. Por su parte, según la intérprete, el tándem de violencia y sexualidad es deudor de Sade.

Basándonos en la descripción que antecede, nos interesa determinar cuál es el aspecto que el propio Bataille al final de *Teoría de la religión* reconoció como fundamental de Durkheim: “me alejo de su doctrina, pero no sin mantener lo esencial” (Bataille, 1998: 121). No es ningún misterio que la noción de la cual se apropia es la de sagrado, que a su vez requiere como fundamento una visión dicotómica del mundo. Es dicha perspectiva sobre *lo social* y sus conceptos derivados aquello que Bataille considera “esencial” de Durkheim. Por supuesto que como sucede con cualquier otro autor individual, la hermenéutica de un texto determinado proviene de un sentido social que lo trasciende, tal es así que ese sentido cobra distintos significados en distintos pensadores. Por ejemplo, Caillois también adscribe a esta lectura de Durkheim: “en efecto, cualquier definición que de la religión se proponga, es sorprendente advertir que envuelve esta oposición entre lo sagrado y lo profano, cuando no coincide pura y simplemente con ella” (Caillois, 2006: 11).

Si bien en el capítulo anterior hemos marcado cómo el esquema homogéneo/heterogéneo se inspiraba en las ideas del alsaciano, corresponde ahora, identificar las continuidades y rupturas de este núcleo conceptual en la etapa “ferozmente” religiosa y determinar qué lugar le adjudica a la religión como fenómeno social. Asimismo, pondremos atención en los vínculos que se tejan con el modo de producción y la política. Por motivos de exposición más adelante, cuando abordemos el Colegio de Sociología, nos enfocaremos en el concepto de sagrado.

En los textos de Bataille en *Acéphale* la dimensión profana se asocia, como sucedía anteriormente, al mundo del trabajo el cual se denuncia por reducir la existencia del hombre a la utilidad, mientras que la esfera sagrada de la sociedad asoma teñida de tintes dionisiacos como la vida verdadera, plena, la celebración, alegría: “ser libre significa no ser función. Dejar que la vida se encierre en una función es dejar que la vida se castre” (Bataille, 2005: 67). La actividad de producción de los medios de existencia predomina en lo profano, y en la modernidad, junto a su creciente proceso de racionalización se caracteriza por su centralización en una cabeza: “la cabeza, autoridad consciente o Dios, representa la unidad de las *funciones serviles* que se ofrece y se toma a sí misma como un fin, en consecuencia, es la que debe ser objeto de la aversión más profunda” (*ibidem*). Como señalan Roig y Bontti la “ablación de la cabeza es una evidencia” (Roig y Bontti, 2017: 120) que salta a la vista

con solo ver el emblema de la revista. Éste simboliza una comunidad que se organiza a partir de la vacancia de Dios (Roig y Bontti, 2017).

Por un lado, se encuentra la vida encorsetada en un mundo alienante sin sentido. Por otro, la vida como potencia, expresión de alegría, felicidad y fiesta, al límite de su propia destrucción. Una experiencia se vincula con el funcionalismo, la segunda con la intensidad. Sin embargo, ambos momentos se requieren mutuamente¹¹¹, y por tal motivo contienen *un momento* de verdad, pero si permanecen aislados son también falsos. De allí que Bataille se lance a explorar el fino equilibrio. La “existencia se sitúa constantemente en las antípodas de dos posibilidades igualmente ilusorias”. Para describirla se recurre a la voz de Nietzsche: “una eterna integración que diviniza (que convierte en Dios) y una eterna desintegración que aniquila a Dios en ella misma” (Bataille, 2005: 65).

En el artículo *La suerte* (“La chance”, *Verve*, año 1, n°4, noviembre 1938), Bataille afirma que la vida es humana, o sea se humaniza, cuando tiene sentido: “la existencia no es verdaderamente humana –no se torna diferente de la existencia de las piedras o los pájaros– sino en la medida en que logra dotarse de un sentido” (Bataille, 2003: 208). El hombre-máquina reducido a su función útil es un mero organismo vivo, como un “alga”. Las loas que la burguesía canta al “mérito” es la manera de evaluar la existencia en relación a la utilidad porque ella la considera sólo en relación “al esfuerzo y al *trabajo*” (*op. cit.*: 9).

Existe una lectura muy difundida que asocia a Bataille con la fiesta continua en exceso ilimitado, pero ni él ni los demás participantes de *Acéphale* fueron lo suficientemente ingenuos para convencerse de que este espíritu festivo y jovial debería ser una realidad de sol a sol. La religión, según esta perspectiva, consiste en una dinámica entre lo sagrado y lo profano que busca un equilibrio en oscilación constante, es decir que no abandona nunca la experiencia de ninguno de sus extremos. Justamente, la crítica que emprenden contra Dios, el Dios del cristianismo monoteísta, es la quietud a la que somete a sus fieles. Es un Dios que inmoviliza funcional a (y necesario para) un mundo vacío: “la búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad*, es el temor que hizo entrar en la sombra toda tentativa de comunidad universal” (Bataille, 2005: 70). Por eso la cabeza debe ser cercenada en un sacrificio ritual; en ella reposa la idea (una vez más el idealismo como enemigo) que funda el orden profano sólo después de que rueda “se funda la comunidad imposible, la comunidad deseable” (Mattoni, 2003: 7). En palabras de Campillo la religión en Bataille

¹¹¹ Simbiosis que, como veremos en el siguiente capítulo, fue desarrollada en *El erotismo* [1957].

aparece como “el modo en que se componen entre sí lo sagrado y lo profano en una sociedad determinada” (Campillo, 2001: 37). Es la institucionalización de ciertas prácticas rituales. En *La parte maldita* dirá que es cómo se organiza el gasto del excedente.

A pesar de conservar el aspecto articulador de la religión entre ambas esferas que había destacado Durkheim (citado anteriormente), la ruptura se encuentra en el aspecto dinámico en contraposición del durkheimiano mucho más estático. Entonces, para Bataille la clave de la existencia no radica en encontrar sino en la búsqueda, porque la primera implica llegada, reposo; mientras que la segunda movimiento, experiencia(s). A esto se refiere en su texto de 1939 “Lo sagrado”¹¹². En este artículo lo sagrado es un instante privilegiado “cuando una experiencia no quiere ya el bien ni la verdad, pero sin embargo busca algo” (Mattoni, 2011: 14). Ya no una “sustancia trascendente” acorde al planteo durkheimiano. Por eso la experiencia de lo sagrado se puede lograr con las artes, la literatura o la pintura que buscan representar ese instante fugaz inaprensible.¹¹³

3. Religión, política y revolución

Se ha dicho que *Acéphale* fue intensamente político y también se ha negado. Pero es indiscutible que sí es religioso. Por ejemplo, el abordaje de Marina Galletti (2018) en “Story of a Secret Society” contempla ambas opciones. Afirma que la revista es la faceta diurna o política de la actividad, mientras que la sociedad secreta se trata de una actividad nocturna o religiosa. Lo que es indiscutible es que hay en *Acéphale* y en Bataille una apuesta inexorable por la religiosidad que sustituye a la política de masas y callejera para emprender una lucha (o *guerra*), pero en pos de otro objetivo y por otros medios respecto de los que se venían implementando. Una vez más, se lanza a luchar prácticamente solo en un acto quijotesco contra las ideas establecidas. Esta vez no serán las ideas establecidas en el grueso de la sociedad y que cierto movimiento artístico reproduce sin saberlo. Se trata de una crítica contra la cultura del orden dominante (incluye al fascismo triunfante y en expansión), y también hacia las ideas que pone en juego la izquierda en sus acciones políticas más convencionales: paro, movilizaciones.

Pero, si se tiene en cuenta la fuerte presencia nietzscheana, ¿puede un grupo que pregona y se jacta de la muerte de Dios, formar un grupo que se denomina religioso?

¹¹² “Le sacré”, publicado en: *Cahiers d'art*.

¹¹³ Volveremos sobre esta diferencia en el último apartado.

Ciertamente sí, de una religión laica donde el centro de adoración no es exactamente Dios, sino la muerte como destino ineludible. De allí que nuestro autor celebre la tragedia de Numancia donde “uno asiste no solamente a la muerte de cierto número de hombres sino a la entrada de la ciudad entera en la muerte” (Bataille, 2005: 127). La comunidad que forjan los vivos se cohesiona gracias a la promesa de muerte inexorable que recae sobre cada uno. La cohesión no se da a partir de algo maravilloso. Para Bataille la comunidad es necesariamente trágica.

El hincapié en la religión no nos debe llevar a desatender el otro polo que fijó nuestra búsqueda que nos exige oscilar constantemente entre ambos. Como hemos anticipado, se registra en este período un alejamiento por parte de Bataille de las problemáticas planteadas por el marxismo. En el manifiesto inaugural de *Acéphale* declara: “es necesario producir y comer: muchas cosas son necesarias y no por ello son algo, y lo mismo ocurre con la agitación política” (Bataille, 2005: 22). Donde antes (como en *La estructura psicológica del fascismo* o *La noción de gasto*) reservaba un espacio para las singularidades que transmite a una sociedad sus relaciones de producción, ahora las rebaja a “nada”. Aunque, tal vez por las características propias del género discursivo de ese manifiesto, que busca sumar entusiastas a su causa, no deberíamos precipitarnos.

En este sentido, para Fernando Giobellina Brumana (2014) la sociedad secreta *Acéphale* es una “construcción artificiosa (...) en buena medida el reconocimiento del fracaso de la acción política”, ya que según la interpretación del propio Bataille plasmada en una carta, sus compañeros de *Contre-Attaque* “estaban mucho más animados de un espíritu religioso que político” (Giobellina, 2014: 67-68). De allí el antropólogo concluye que “la política y la organización que la sustentase [a aquella organización] quedan entonces atrás” (*ibidem*). Sobre tal afirmación, cabe preguntarse qué entiende el intérprete por “política” y por qué no incluye a la sociedad secreta y/o a la nueva revista. Acaso porque lo identifica con un tipo de práctica más “tradicional” y ¿marxista? Marmande (2009) por el contrario, la inscribe como acción política sin dudarlo.

“La conjuración sagrada” asimismo cuenta, entre otros dos más, con un epígrafe de Kierkegaard que es elocuente: “*lo que tenía un aspecto político y creía ser político, un día se descubrirá como movimiento religioso*” (Bataille, 2003: 227). La referencia nos brinda una brújula de sus intenciones y una señal indiscutible del desplazamiento en los objetivos políticos que se propone Bataille. Los indicios de que disponemos sugieren que se busca un

nuevo tipo de política. Es indiscutible que soltó al marxismo en su “método” para transformar la realidad. Pero esta particular forma de actuar es una entre muchas posibles.

Sería un error restringir la interpretación a esta referencia y excluir, a otra de las tres citas que encabezan el texto, porque una de esas voces que aparece, es la de Nietzsche:

actualmente solitarios, ustedes que viven separados, serán algún día un pueblo. Quienes se señalaron a sí mismos un día formarán un pueblo señalado y de ese pueblo nacerá la existencia que supere al hombre (Nietzsche en: Bataille, 2003: 227).

Los marginados, aquellos que habitaban los inframundos una vez finalizada la jornada de trabajo, son el futuro de superación de la sociedad actual. A diferencia de la posición anterior de Bataille, no hay una palabra sobre el derramamiento de sangre y de la revolución como *gasto*, pero sí mantiene su opción por lo bajo, “los marginales conformarán un pueblo que trascenderá lo humano” (Giobellina: 2014, 72). Sólo de allí puede gestarse una fuerza que logre una verdadera transformación, pero los medios para encauzarla son distintos que los formulados en *La Critique Sociale*. A la luz de los sucesos políticos que jalonaron la historia de Europa entre guerras, en los cuales la izquierda tuvo gran protagonismo, Bataille pone en alerta de las nefastas consecuencias que puede acarrear una acción revolucionaria:

la formación de una estructura nueva, de un ‘orden’ que se desarrolle a través de la tierra entera y la someta, es el único acto liberador real y el único posible, *porque la destrucción revolucionaria es seguida con regularidad por la reconstrucción de la estructura social y de su cabeza*” (Bataille, 2005: 65, subrayados nuestros).

Pero además de Durkheim, Mauss y Nietzsche, cohabita Sade (que completa la lista de las tres voces que abren “La conjuración sagrada”); y con él la idea de revolución pega un giro. Según Giobellina Brumana se trata de “la revolución implícita en la reivindicación jacobina no es ya la de las masas multitudinarias y enardecidas marcando por las calles, prontas a cambiar la vida, soñada en *La Critique Sociale* o clamada en *Contre-Attaque*. ¿De qué revolución, de qué guerra se trata entonces? Es una revolución espiritual, destinada a liquidar ‘toda servidumbre moral’” [según expresa Bataille en una carta] (Brumana: 2014, 72). En fin de cuentas, una revolución de cuño nietzscheano. De él “se tomaría el único mito

que *Acéphale* tuvo entre manos: el del superhombre, o sea, el del hombre que recupera para sí todo lo que había depositado en la figura de un Dios que está muerto” (*op. cit.*: 73). Resumiendo, la revolución se interioriza y se vuelve éxtasis, esa conexión efímera con lo sagrado.

La recuperación de la figura del *superhombre*, que señala Giobellina Brumana, es elocuente del desplazamiento conceptual de Bataille. Pues, aquella figura que había sido centro de su crítica al Surrealismo, que no casualmente las vinculaba en el título de su artículo a través de la etimología¹¹⁴, reemerge en el nuevo contexto como portadora de virtudes políticas.

A la luz de los fallidos intentos revolucionarios en Europa, particularmente en Alemania, Bataille reflexiona sobre la veloz regeneración del capitalismo bajo una impronta totalitaria: “sería un error grosero imaginar que un impulso explosivo tenga como única finalidad o incluso simplemente como finalidad necesaria la destrucción de la cabeza y de la estructura unitaria de una sociedad” (Bataille, 2005: 65).

La decepción con las premisas prácticas del marxismo, a las que desembocó por la doble vía del análisis crítico y en los hechos, más la búsqueda de una nueva fuente de inspiración, fueron anticipadas por el propio autor. En una carta recopilada en *L’Apprenti Sorcier: Du Cercle Communiste Democratique a Acéphale*, leemos: “en el texto que titularemos ‘Política nietzscheana’, enfrentaremos la comprensión nietzscheana de combate a la comprensión marxista” (en Giobellina, 2014: 74). Giobellina Brumana especula que esta enroscada noción política encuentra un hilo conductor en una “ensimismada religiosidad atea” (*ibidem*). Según éste la revista se envolvió de una “mística metafísica” y religiosidad.

A partir de una noción de intensidad estrechamente ligada a lo sagrado, arremete en su crítica al funcionalismo, que se vincula con lo profano. En este caso más cercano a Nietzsche que a Durkheim, propone que

ser libre significa no ser función. Dejarse encerrar en una función es dejar que la vida se mutile. La cabeza, autoridad consciente de Dios, representa la unidad de las funciones serviles que se considera y se toma a sí misma como un fin, en consecuencia debe ser objeto de la aversión más intensa. Considerarla como el principio de la lucha

¹¹⁴ Desarrollamos este punto en el primer capítulo.

contra los sistemas políticos unitarios es limitar el alcance de esa aversión; pero se trata de un principio más allá del cual una lucha semejante sólo es una contradicción interna” (Bataille, 2003: 185).

La función es sinónimo de utilidad, de valor de cambio, conceptos del ámbito de la economía (restringida). Lo que Marx no vio, o para ser más precisos, lo que la lectura batailleana no vio en Marx, es que el desarrollo del mundo profano desgasta la existencia e instala la ilusión que ésta sólo es en dicha dimensión. De allí la siguiente afirmación de Habermas “la sociedad radicalmente racionalizada impide el gasto improductivo y el derroche generoso de la riqueza acumulada” (Habermas, 2008:119).

A esta altura, Bataille ya no piensa que el trabajo haya sido el aglutinador social por excelencia en toda la historia del hombre (si es que alguna vez había adherido a tal premisa). Su análisis histórico le permite arribar a la conclusión que es el capitalismo quien ha ubicado al trabajo en el centro de la existencia social: “la historia económica de los tiempos modernos está dominada por la tentativa épica, pero decepcionante, de los hombres que se encarnizan en arrancar su riqueza a la Tierra” (Bataille, 2005: 69). Las culturas primitivas las formas de intercambio se regían por el don. En un artículo contemporáneo a *Acéphale*¹¹⁵, denuncia al modo de producción moderno porque

el mayor de los males que afectan a los hombres tal vez sea la reducción de su existencia al estado de órgano servil. Pero nadie adviene que es desesperante convertirse en político, escritor o científico. Por lo tanto es imposible remediar la insuficiencia que debilita a quien renuncia a volverse un hombre entero para no ser más que una de las funciones de la sociedad humana (Bataille, 2003: 233).

Nietzsche, Bataille y los fascistas ciertamente comparten la valorización de la fuerza y la violencia, pero no se trata de la misma fuerza ni de la misma violencia. El fascismo esclaviza, mientras que la intención de Bataille y de *su* Nietzsche es liberar. Ese régimen aliena a favor del dios-amo, sólo en su favor y para su propio interés. Bataille pone al filósofo en función del libre juego de las fuerzas de las pasiones humanas, sirviendo a una soberanía individual y congregándose en una causa común. Mussolini y Hitler (y Stalin también) eran

¹¹⁵ *L'apprenti sorcier*, originalmente aparecido en *Nouvelle Revue Française*, n° 298, julio de 1938.

los reemplazantes seculares de los dioses a los que las masas ofrecían su adoración. *Acéphale* es, sin dudas, lo opuesto: un hombre sin cabeza que ha abandonado a dios. Con dios muerto, ya no hay amos ni reyes, ningún *führer* por el que vivir o morir. Esta es una de las consecuencias políticas de la muerte de dios.

El tercer número de la revista fue doble y apareció en julio de 1937. Dedicado a Dionisio permitía reinstalar aquello que para Bataille era esencial, el tema de la muerte. La comunidad de los vivos es aquello que está unido por la angustia de la promesa a todos y cada uno de la muerte

el principio de esa transformación se expresa en términos simples. A LA UNIDAD CESARIANA QUE FUNDA UN JEFE, SE OPONE LA COMUNIDAD SIN JEFE VINCULADA POR LA IMAGEN OBSESIVA DE UNA TRAGEDIA. La vida exige que los hombres *se* reúnan, y los hombres no *se* reúnen sino mediante un jefe o mediante una tragedia. Buscar la comunidad humana SIN CABEZA es buscar la tragedia: la ejecución del jefe es en sí misma tragedia; sigue siendo una exigencia de tragedia (Bataille, 2003: 205).

4. Prácticas comunitarias

Acéphale, además de una revista, era el nombre de una sociedad secreta, de una comunidad de la cual Bataille era el demiurgo. De la primera abunda la información, en cambio de la segunda no se sabe casi nada, sigue ligada al misterio. Lo poco que se conoce de sus actividades es gracias a los relatos de algunos de los que fueron sus miembros. A excepción de esos fragmentos, las características que los biógrafos y comentaristas le atribuyen a *Acéphale* no siempre son claras si corresponden a la revista o a su faceta comunitaria.

Mentadas bajo el mismo nombre conformaban dos proyectos distintos de los que ni siquiera participaban las mismas personas. Hubo algunos que aportaron en ambos, como el caso de Klossowski, Ambrosino y Waldberg; otros, sin haber formado parte de la comunidad, tenían mucha información ya que Bataille los mantenía al tanto (entre ellos se cuentan Leiris, Lacan y Masson). Probablemente, quien mejor haya logrado comprenderla sea Maurice Blanchot. En su libro *La comunidad inconfesable*, diría que *Acéphale* fue la “experiencia común de lo que no podía ser puesto en común, ni conservado como propio, ni reservado para abandonarlo ulteriormente” (Blanchot, 2002: 38). Una comunidad que

reposaba en su propia imposibilidad, pero donde la experiencia de esa imposibilidad fundaba la única comunidad posible. Blanchot hablará de la comunidad “inconfesable”, Nancy de la “imposible”, Agamben de la comunidad de los que “no tienen comunidad” y Bataille mencionará también la comunidad de los artistas, de los amigos y de los amantes.

En este punto introduce una importante novedad que será un gran aporte a la teoría política y sociológica. Las consideraciones sobre la constitución de una comunidad giraban hasta entonces en torno a alguna característica positiva (que tiene un sentido que está fuera sí misma, ya que se funda en la realización de alguna obra). Así en los abordajes clásicos encontramos, por ejemplo, que la noción conservadora se apoya en la nación, la liberal en las virtudes de racionales del individuo o la ideología socialista lo hace en el concepto de clase (Groppo, 2011). Ante esta perspectiva, Bataille opone la de una comunidad negativa, sin proyecto más que el de participar y “cuyas posibilidades se abren en la experiencia de la muerte” (Agamben, 2005: 92). No debemos olvidar que por entonces estaba, al menos según la hipótesis de Lechte (2005), convencido de que debía fundar una religión; y si acaso *Acéphale* logró serlo fue porque le concedió a la muerte un lugar que nunca se le había dado antes. Mientras unos la evadían, otros le daban un sentido de finalidad o la convertían en un pasaje hacia otro estado físico o espiritual, *Acéphale* la ligaba a aniquilación del individuo, a lo podrido y lo descompuesto (Surya, 2014). Frente a la pregunta medular de la sociología: ¿qué es lo que mantiene unidos a los hombres?, Bataille respondía que “el elemento emocional que da a la vida común un valor obsesivo es la muerte” (Bataille, 2003: 205). La exaltación de la vida en la muerte y la constitución de lo político en lo religioso animarán su teoría sociológica y las prácticas secretas de esta cofradía (Marmande, 2009).

La apuesta de Bataille de fundar una comunidad de estas características en los años previos a la Segunda Guerra Mundial era, como mínimo, audaz. La mayoría de los grupos intelectuales de izquierda tendían a orientar sus esfuerzos materiales a la militancia tradicional. Sin embargo, sería un error creer que *Acéphale* no era también un proyecto que daba cuenta de las convicciones políticas de su creador. Por un lado, compartía con el fascismo y el nazismo medios similares, la fuerza y la violencia¹¹⁶. Pero allí donde los

¹¹⁶ Agamben recupera una anécdota que contara Klossowski a propósito de una fuerte acusación que le realizara Benjamin a Bataille. Con motivo de las ideas expuestas por Bataille en “La estructura psicológica del fascismo” y en los textos de *Acéphale*, Benjamin le gritó “¡Usted trabaja para el fascismo!”. A principios de los años '30, era la celebración estética de la violencia (entre cuyos seguidores incluía a Bataille) lo que Benjamin identificaba la esencia del fascismo moderno: “la humanidad ha alcanzado un grado tal de alienación que puede experimentar su propia destrucción como placer estético” (Benjamin, W. *La obra de arte en la época de su*

primeros tendían a una cosificación monocefálica de la sociedad y a erigir a sus líderes adorados por las masas en los reemplazantes de dios, en una nueva cabeza que reduzca todo a la unidad, *Acéphale* (como su nombre lo indica) tendía al desmembramiento infinito de la cabeza, a la liberación de las pasiones que no sirven a ninguna función ni proyecto, a la destrucción de cualquier tipo de líder o servidumbre “la dualidad o la multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un mismo movimiento el carácter acéfalo de la existencia, ya que el principio mismo de la cabeza es reducción a la unidad, reducción del mundo a Dios” (Bataille, 2003: 184). Por estos motivos no piensa en una religión monocéfala. El objeto de adoración no puede estar afuera porque limita al hombre, lo aliena y somete. Además, ese efecto es tan válido para una religión espiritual y trascendente como para los movimientos políticos que adoran a una figura.

Si la “muerte de dios” tenía alguna consecuencia política, era ésta: una comunidad sin cabeza, sin líder, sin dios. Matar a dios, matar al líder en un sentido míticamente trágico¹¹⁷. Resulta la única alternativa posible para que el hombre tome conciencia de su condición de ser “inacabado”, de allí la radicalidad de la consecuencia a la que nos arroja: “hay que matar a Dios para percibir el mundo en la mutilación del inacabamiento” (Bataille, 1981: 65). Foucault, indaga al máximo la connotación de la muerte de Dios en Bataille:

en efecto, ¿qué quiere decir la muerte de Dios sino una extraña solidaridad entre su existencia que estalla y el gesto que la mata? Pero, ¿qué quiere decir matar a Dios si no existe, matar a Dios *que no existe*? Quizá a la vez matar a Dios porque no existe y para que no exista: y es la risa. Matar a Dios para liberar a la existencia de esa existencia que la limita, pero también para conducirla a los límites que borra esa existencia ilimitada (el sacrificio) (...) La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo sino a un mundo que se desata en la experiencia del límite, se hace y deshace en el exceso que lo transgrede (Foucault, 2010: 147).

reproductibilidad técnica). Por su parte, Surya (2014) cuenta que cuando comenzó a trabajar en la biografía sobre Bataille, muchas de las personas a las que entrevistó –contemporáneos y sucesores– asumían naturalmente que Bataille era fascista, como lo hace Wolin (2004). En la reedición de *La Critique Sociale*, Souvarine también aprovechó para verter medio siglo de resentimiento contra Bataille y lo acusó de fascista, así como de “maníaco sexual” y de haberle robado el nombre de su revista para lo que sería uno de los grandes proyectos de Bataille: *Critique* (Richman, 1997).

¹¹⁷ En su libro *La comunidad inconfesable*, Blanchot retoma el desarrollo de Freud (2005) en *Totem y tabú* del tránsito de la horda a la comunidad reglada, y establece un vínculo marcando similitudes y diferencias con la idea de comunidad bataillena.

Con Dios sepultado, la imperfección y finitud ineludible del hombre quedan expuestas. Cuando el sujeto es subsumido casi completamente por el mundo utilitario de la economía (capitalista), olvida su dimensión residual, *maldita*, que al no expurgarla lo quema por dentro.

En relación a sus prácticas, de esta comunidad tenemos noticias de por lo menos dos de sus rituales: negarse a darle la mano a los antisemitas (una suerte de estrella amarilla al revés) y conmemorar la ejecución de Luís XVI en la Place de la Concorde. Aunque seguramente la más famosa sea la que dio a conocer Patrick Waldberg en su libro *Acéphalogramme*, donde narra cómo fue iniciado en la sociedad secreta. Además cuenta que Bataille lo citó en su casa al atardecer y lo obligó a hacer un juramento de silencio mirando al este. Le entregó una hoja con un itinerario que debía llevar a cabo unos días después. Un día de luna nueva debía subirse al tren en la estación Saint-Lazar y dirigirse hacia Saint-Nom-La-Bretèche. Contaba con expresas instrucciones de hacer el viaje solo y en silencio, e ignorar a cualquier conocido con el que se cruzara. Al bajar del tren se le había indicado caminar por el bosque hasta encontrar un roble fulminado por un rayo. Al llegar allí, Waldberg vislumbró una decena de sombras y la figura de Bataille sosteniendo una antorcha. Éste encendió azufre y con un puñal idéntico al del hombre sin cabeza otro de los miembros le realizó una muesca en su brazo. Cuentan algunos (Vargas Llosa, 1998; Martínez, 2005) que en 1939, cuando la desintegración del grupo estaba a la vuelta de la esquina, “Bataille quiso, o pretendió querer, que sus compañeros lo sacrificaran en los bosques de Saint-Nom-La-Bretèche” (Martínez, 2005: 11-12), pero ninguno de los miembros se ofreció como victimario. Ese mismo mes Bataille les escribió a los miembros que aún formaban parte de la comunidad liberándolos sus obligaciones. *Acéphale* se había disuelto oficialmente.

La ausencia de publicaciones de *Acéphale* en el año 1938 obedece a la muerte de Colette Peigot, o Laure, como la llamaba Bataille. La relación entre ellos había comenzado en el año 1934, cuando él todavía estaba casado con Sylvia, y ella en pareja con Souvarine. Al año siguiente ya estaban viviendo juntos. Bataille escribiría que nadie era tan “intransigente y pura” como ella; aquellos que la habían conocido “sabían cuán firme era su exigencia de elevarse por sobre todas las cosas, y cuán violenta era su rebeldía contra las normas a las que la mayoría suscribía” (Surya, 2014: 242). Como al resto de las mujeres con las que había estado y estaría, le había sido sistemáticamente infiel, al punto que, según

Surya (2014), la fidelidad no tenía para él nada que ver con el amor. Laure aceptaba los excesos de su compañero de una manera sacrificial. El vínculo que los unía –comunidad de amantes– no escapaba a lo que Bataille pensaba debía ser una comunidad. Durante los últimos meses de vida de ella, él se había dedicado a escribir *Lo sagrado*. En este ensayo ofrecía una descripción de lo sagrado como un momento de comunicación convulsiva de aquello que está habitualmente reprimido. En el margen del borrador, al lado de la descripción de unión comunal sagrada había escrito “idéntico al amor”¹¹⁸. En términos de lo que Bataille entendía por sagrado, ellos eran efectivamente amantes sagrados. Esperaba de ella que fuera a la vez santa y puta, ángel y demonio; a ella “le fascinaba de él su inclinación por los extremos, su peligrosa forma de jugar con las fuerzas habitualmente reprimidas, y el dios violento y malévolos que tanto se esforzaba por ser” (*ibidem.*). Su amor no tenía nada de romántico, no aspiraba a convertirse en salvación, no era en absoluto algo maravilloso (de la manera en que los surrealistas entendían esta palabra). Difícilmente podía decirse que se relacionaba con la felicidad, más bien uno y otro profundizaban sus heridas. La muerte era la medida de su relación y la ambivalencia del lazo que tenían los convertía en amantes sagrados: encarnaban tanto el horror del amor como su belleza. En la semblanza que hace Surya de lo que, sin lugar a dudas, fue el gran amor de Bataille lo equipara a un descenso a las profundidades. “Estaban ligados de antemano por dos aspectos que les eran propios, aunque éstos se dispusieran en ellos de distintamente: el *cielo* y el *infierno* (...) en ella, todo la empujaba a buscar el cielo hasta en el infierno (...) en él, todo lo conducía a hacer *incluso* del cielo un infierno” (*op. cit.*: 241).

5. El Colegio de sociología y lo(s) sagrado(s)

El período que va de 1937 a 1939 fue uno de los más activos para Bataille. Además de *Acéphale*, contribuyó a formar otros dos grupos, El *Colegio de Sociología Sagrada* y la *Sociedad de Psicología Colectiva*¹¹⁹. En contraposición a la revista y el grupo (o secta), el

¹¹⁸ Kendall (2007) narra que poco antes de morir, Laure le indicó a Bataille que buscara unos manuscritos en los que había estado trabajando. Eran ni más ni menos que un texto sobre “Lo sagrado”. Bataille lo leyó y se dio cuenta de que habían estado escribiendo prácticamente lo mismo: donde él hablaba de “unión comunal” y “comunicación convulsiva”, ella describía a lo sagrado como un evento “esencial de autorrevelación y autoviolación”. Afirma este biógrafo (Kendall, 2007) que al leer los escritos de Laure Bataille cobró real dimensión de lo que perdía con la muerte de ella.

¹¹⁹ La *Sociedad de Psicología Colectiva* fue concebida para estudiar el rol que cumplen en los fenómenos sociales los factores psicológicos. En calidad de vicepresidente, Bataille dio una charla introductoria sobre el tema de las “Actitudes ante la muerte”.

Colegio busca apertura y participación, “nace del rechazo a aceptar y crece del rechazo a callarse” (Marmande, 2009:70). Su actividad tuvo cierto reconocimiento en el ámbito intelectual y un personaje destacado como Jean Paulhan, secretario de redacción de *Nouvelle Revue Française* (NRF), publicó en su edición n°298 (julio 1938) una declaración programática del *Collège* además de dedicarle un número con escritos de Caillois, Leiris y Bataille¹²⁰. El texto de este último titulado *El aprendiz de brujo* consta de una declaración de principios a favor del mito y su potencia política. El hombre absorbido por la actividad profana, servil renuncia a su existencia, la ve fugarse y junto con ella la totalidad “sólo el mito devuelve a la comunidad donde se reúnen los hombres aquel que con cada prueba había visto quebrarse la imagen de una plenitud más amplia (...) lleva la existencia ‘a su punto de ebullición’: le comunica la emoción trágica” (Bataille, 2003: 249).

La necesidad de fundar el *Colegio* se había manifestado en *Acéphale* (n° 3/4, julio 1937) con una declaración de tres puntos. En el primero proponía aplicar los avances de las ciencias sociales en las sociedades primitivas a sus contemporáneas, pues “la ciencia se limitó demasiado al análisis de las estructuras de las sociedades llamadas primitivas, dejando de lado las sociedades modernas” (Bataille, 2005: 150). Para lo cual, como segundo punto, convocaba a formar una comunidad moral, con el objetivo de nuclear a quienes encaren dicha tarea “existe espacio como para desarrollar, entre aquellos que emprenden la prosecución de las investigaciones en este sentido tan lejos como sea posible, una comunidad moral” (*op. cit.*: 151). En el último, detallaba que se trata de una *sociología sagrada* que oficie de puente entre la psicología individual y las estructuras sociales. Como propone una definición del enfoque particular adoptado, citamos en extenso:

el objeto preciso de la actividad emprendida puede recibir el nombre de *sociología sagrada* en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas sus manifestaciones en donde se haga presente presencia activa de lo sagrado (*op. cit.*: 151).

Asimismo, el primer ítem desliza una afirmación epistemológica importante. Declaraba a este tipo de estudios como “el conocimiento de los elementos vitales de la

¹²⁰ Roger Caillois “Introduction à *Pour un Collège de Sociologie*”, Michel Leiris “Le sacré dans la vie quotidienne”.

sociedad” en detrimento de enfoques basados en las “representaciones que el trabajo muestra” (*ibidem*), señaladas como responsables del estancamiento.

El documento llevó la firma de Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Pierre Libra Roger Caillois, Georges Bataille y Jules Monnerot. Sólo los tres últimos fueron los responsables de su fundación¹²¹. Entre ellos compartían el hecho de haber tenido algún vínculo con el comunismo¹²² y de estar, en ese momento, distanciados del Surrealismo. Caillois, Monnerot y Leiris habían sido miembros del grupo surrealista francés con el cual Bataille había tenido una relación tormentosa. Todos estaban, de una u otra forma, separados del grupo (aunque Caillois y Leiris todavía escribían en *Minotaure*, la publicación alrededor de la cual se reunían los surrealistas). Lo que ellos todavía le debían al Surrealismo era la convicción en la acción colectiva y en considerar a “lo sagrado” algo de primordial importancia en el contexto social de ese momento (Richardson, 1992).

Sin embargo, es importante remarcar que distaba mucho de ser un grupo homogéneo y las diferencias entre sus miembros se pusieron en evidencia rápidamente. Antes de que se pusiera en marcha la primera actividad del *Colegio*, Monnerot tomó distancia. Sus fundadores discrepaban en relación con la naturaleza de la investigación que se debía llevar a cabo y la forma en la que correspondía estructurarlo. Monnerot quería que el grupo funcionara como un “club” al estilo inglés, es decir un lugar privado donde sus miembros se reunieran para intercambiar ideas. En este sentido, no estaba de acuerdo con establecer ningún tipo de agenda¹²³. Por su parte, Caillois concebía al *Colegio* como inscripto en la tradición de las órdenes militares y monásticas. Lo que más llamaba su atención era el carácter conspirativo de estos grupos y su exclusividad. Para él el *Colegio* debía convertirse en la “comunidad de los fuertes”¹²⁴, sus miembros debían mostrar todos el mismo rigor con el grupo. Tanto Bataille como Monnerot consideraban que el carácter conspiratorio al que aspiraba Caillois era una ridiculez¹²⁵.

¹²¹ Aunque Michel Leiris luego tuvo un rol importante, no parece haber sido de los miembros fundadores.

¹²² El padre de Monnerot había fundado el Partido Comunista de la isla de Martinica y él mismo era miembro de PC. Bataille había participado en el *Círculo Democrático Comunista* de Souvarine. Caillois, aunque no había participado activamente, había manifestado su adhesión al comunismo.

¹²³ Monnerot se manifestó desilusionado cuando Bataille y Caillois realizaron arreglos con la *Nouvelle Revue Française* para publicar las actividades del *Colegio*, ya que consideraba que era una especie de claudicación que implicaba producir para publicar.

¹²⁴ Éste sería el título que Caillois le daría a uno de sus textos en el año 1942.

¹²⁵ En una carta que Leiris le envía a Bataille el 3 de julio de 1939 también se muestra escéptico respecto de la orientación que Caillois pretendía darle al *Colegio*. “Si las personas surgidas del ámbito intelectual como nosotros pretenden conformar una Orden o una Iglesia, hay muchas posibilidades de resucitar simplemente las peores formas de las capillas literarias. En lo que respecta a la fundación de una Orden, me parece

El *Collège* funcionó desde el 20 de noviembre de 1937 hasta el 4 de julio de 1939, transcurso durante el cual se dictaron veintisiete conferencias, nueve a cargo de Bataille, y las demás por parte de destacados personajes, por eso Marmande afirma que “permitió la expresión de una palabra colectiva” (Marmande, 2009: 73). Los participantes se reunieron en un salón de la librería, “La galerie des livres”. Muchos de los que colaboraban en *Acéphale* también daban charlas, además otros escritores y filósofos fueron invitados a participar¹²⁶. Allí compartieron el espacio –heterogéneo, sin duda– defensores del fascismo como Pierre Drieu La Rochelle y aquellos que venían huyendo de él como Walter Benjamin¹²⁷.

El término “Colegio” no debe inducirnos a pensar que perseguía fines didácticos o que estaba vinculado a alguna institución educativa; a diferencia de estas últimas, que se apoyan en la distinción entre académicos y estudiantes, el *Colegio* pretendía abolir esa distinción “no se fijará como tarea la enseñanza de la sociología, sino su consagración, su sacralización: no será ya simplemente la ciencia (profana) de lo sagrado” (Hollier, 1982: 10). En cuanto al segundo término, el de “sociología”, no tenía ambiciones de perseguir el estudio de una sociología general ni de una sociología religiosa, sino un análisis sistemático de lo sagrado, del movimiento comunal de la sociedad. En su primera intervención, que llevó el título “Relaciones entre ‘sociedad’, ‘organismo’, ‘ser’”, Bataille definió la empresa de la siguiente manera: “la sociología sagrada puede ser considerada como el estudio, no únicamente de las instituciones religiosas, sino del conjunto del movimiento comunal de la sociedad” (Bataille, 1974:362).

Giobellina Brumana destaca que se trata de una “‘sociología sagrada’ y no ya ‘sociología de lo sagrado’” (Giobellina Brumana, 2014: 90) y lo asume como “una consecuencia epistemológica” de la consigna inaugural manifestada en *Acéphale* “somos ferozmente religiosos”. Para éste corresponde a una substitución de la política por la mística, en la cual, sin embargo, la revolución permanece como horizonte de acción. Pero como

absolutamente prematura, en tanto que no hemos logrado definir una doctrina. No se funda una orden para que de allí surja una religión; por el contrario, es en el seno de las religiones donde se fundan las órdenes” (Bataille-Leiris, 2008: 109). Volveremos sobre este intercambio epistolar al final del presente capítulo.

¹²⁶ En algunos casos a escuchar y en otros a dar charlas se acercaron Julien Benda, Denis de Rougemont, Arnaud Dandieu, Robert Aron, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Alexandre Kojève, Jean Paulhan y Jean Wahl.

¹²⁷ Benjamin le confiaría sus manuscritos a Bataille para que este los guardara mientras él intentaba huir de Francia. Éste los guardó en la Biblioteca Nacional, pero Benjamin nunca logró cruzar la frontera hispano-francesa.

hemos señalado, conlleva un concepto de revolución cuyo campo semántico ha sido redefinido.

El enfoque pergeñado por Bataille buscaba tensar la cuerda entre dos pesadas perspectivas teóricas, que eran, justamente la durkheimiana y la marxista. Richardson (1992) afirma que su fundador había aceptado la lección de Durkheim, la cual consideraba a las formaciones religiosas como el motor de la sociedad, tanto en las sociedades arcaicas como en las contemporáneas, donde lo económico pasa a un segundo plano. Sin embargo, entre sus fundadores no existió un acuerdo pleno sobre *lo sagrado* (retomaremos estas discrepancias un poco más adelante).

En su capítulo sobre el *Colegio de Sociología*, Surya (2014) resalta que tanto Bataille como Caillois estaban preocupados no sólo por la teoría, sino también por las acciones a emprender. Subyacía la idea de que la sociología que les interesaba no era una ciencia sino “una enfermedad”, una “infección de una sociedad exhausta y atomizada”, un fenómeno que debía propagarse “de manera contagiosa y subversiva”¹²⁸. Sin embargo, el biógrafo establece una no tan pequeña distinción en la forma que uno y otro tenían de ver este fenómeno: mientras que para Caillois se trataba de subvertir e infectar, para Bataille lo importante era ser subvertido e infectado. Para éste no se trataba tanto de hacer una sociología, ni siquiera una sagrada que fuera el instrumento de una catástrofe, sino de ser uno mismo una catástrofe, de experimentarlo por sí mismo (Surya, 2014). Esto, que parece una cuestión anecdótica, es en realidad la base de uno de los mayores disensos entre Caillois y Bataille¹²⁹, porque si el primero creía que el *Colegio* debía estar orientado a elaborar los medios de una voluntad de poder (una voluntad esencialmente política), el segundo deseaba elaborar los medios para una voluntad de tragedia (una voluntad esencialmente mítica). Lechte (2005) asegura que Bataille le otorgaba a la muerte, al misticismo, a la locura y a la tragedia un lugar preponderante que Caillois no compartía.

En el primer año del *Colegio* fue Bataille quien mayormente tomó la palabra; de las once charlas que hubo Bataille participó de cinco. La primera conferencia es definida como

¹²⁸ Caillois, en *Introduction à Pour un Collège de Sociologie*, diría que la intención del *Colegio* era “establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras directrices que presiden la organización social y rigen sus revoluciones” (en Surya, 2014: 309).

¹²⁹ El número de abril de 1967 de la NRF, Caillois propone un paralelo entre Bataille y Breton en el que dice que ambos eran incapaces de distinguir entre las palabras y las cosas, “la actitud de Georges Bataille sobre este punto [el del sacrificio ritual] era exasperante como la definición que daba Breton del más simple acto surrealista: salir a la calle con un arma en la mano y disparar al azar, contra los transeúntes” (Surya, 2014: 297).

una “declaración ontológica de principios” (Giobellina Brumana, 2014: 93), cuyo método recuerda al de Durkheim, pues se retrotrae desde la sociedad hasta el átomo para señalar la autonomía de cada nivel de existencia (química, biología, psicología hasta alcanzar la sociología) y cómo a cada uno le corresponde una disciplina científica distinta. En pos de desarrollar su propia noción de lo sagrado y de la sociología sagrada, Bataille demostraba lo que ya había logrado su antecesor, que la sociedad es más que una sumatoria de individuos: “he definido personalmente la sociedad como un ‘ser compuesto’ como un todo que presenta algo más que la suma de sus partes” (Bataille, 1974:380). Llegaba a la conclusión que la sociedad es una realidad *sui generis* y posee su propio nivel de existencia.¹³⁰

La segunda, ya en el año 1938, llevó el título de “Atracción y repulsión I. Tropismos, sexualidad, risas y lágrimas”. Aquí desarrolló su idea de que lo que mantiene unida a una comunidad, su “factor de individuación”, es aquello que es sagrado (sean lugares, personas, objetos, creencias o prácticas):

lo que constituye el núcleo individual de cualquier sociedad humana aglomerada (...) se trata de un conjunto de objetos, de lugares, de creencias, de personas y de prácticas con un *carácter sagrado* (Bataille, 1974: 382-383, subrayados nuestros).

La sacralidad es una forma mediatizada de acercarse que diferencia a los hombres de los animales porque estos se relacionan de manera inmediata. Se trata de un núcleo social exterior a sus miembros. Además, tiene una especificidad: es ambivalente, puede ser atractiva y repulsiva. Con un lenguaje abstracto Bataille profundizó esta idea, también presente en *Acéphale*, en las siguientes sesiones. El juego de atracción y repulsión de toda sociedad humana a partir de dos experiencias arquetípicas: la interacción sexual y la risa.¹³¹

Giobellina Brumana se pregunta cuál es la noción de sagrado que lega Bataille en el *Collège*. A la respuesta interpone un “no es fácil determinarlo (...) ¿Cumple su propósito de alcanzar un sagrado autosubsistente, no definido por su contraposición a otra cosa, a profano, en la definición de Durkheim que critica? No lo parece” (Giobellina Brumana, 2014:101).

¹³⁰ *Representaciones individuales y representaciones colectivas* (Durkheim, 2000) es tal vez donde Durkheim haya brindado la más detallada explicación de cómo la sumatoria de elementos produce una realidad de otro tipo que responde a otras leyes.

¹³¹ Giobellina Brumana (2014) deduce que la noción de atracción y repulsión que Bataille emplea en sus presentaciones en el Colegio son adaptaciones, más bien confusas o apresuradas, de la oposición elaborada por Hertz entre sagrado izquierdo y derecho.

El pensador francés se mueve en dos direcciones diferentes. En una apunta a la “estofa de la sociedad”, es decir a los sectores que producen atracción y rechazo. Corresponde a su faceta izquierda, de tabú de sangre. La otra dirección es la derecha, aunque no es definida con claridad. Lo sagrado más puro se genera en el acto del sacrificio. El especialista afirma que el desarrollo llega hasta ahí: “no consigo ir más lejos en esta búsqueda” (*op. cit.*: 101). “Derecha e izquierda conforman lo sagrado pero no como instancias opuestas, sino como elementos que solo al converger lo hacen presente, infinitesimalmente presente” (*ibidem.*). En palabras de Leiris “la idea de *sagrado* [es la] expresión por excelencia de ese punto fulgurante en que lo derecho coincide con lo izquierdo” (*op. cit.*: 102). Por tanto, lo sagrado sería “circular” y “episódico”. Sea como fuere atizar lo sagrado constituye la única posibilidad de reconstituir la comunidad humana.

Llegados a este punto, corresponde recuperar el análisis de Lorio que distingue entre las nociones de sociedad y comunidad en Bataille:

la sociedad se inserta en el orden de lo homogéneo (...) [mientras que] la comunidad implicaría la salida de ésta a un tiempo heterogéneo marcado por lazos que suponen la expresión de lo común en términos sagrados, o dicho de otro modo, la comunidad no es otra cosa que la existencia común heterogénea que transgrede las imposiciones y ataduras de la razón instrumental (Lorio, 2013: 122-123).

Efectivamente, tanto para Durkheim como para este pensador maldito, el mecanismo de integración que predomina es aquél que Lockwood (1964) por la década del 60 identificó como *integración social*. Sin lugar a dudas este fue uno de los grandes problemas que enfrentó el alsaciano. Desde *La división del trabajo social* hasta *Las formas* se desveló para pergeñar cómo combatir la licuación de la solidaridad y los lazos de pertenecía en las sociedades complejas e individualistas. La desesperación de Bataille difiere un poco, pues quien ha logrado regenerar los lazos de pertenencia fue el fascismo, pero como vimos, lo hizo en torno a una ideología belicista atada al pasado y al mito de la sangre y la nación. En todo este período propone para recrear los lazos ni la propuesta de la derecha ni de la izquierda, sino la negación de la monocefalidad y la congregación festiva en torno a la tragedia.

Si en su primer libro Durkheim apostó a reforzar la solidaridad orgánica, medio de integración que Lockwood denominó sistémica y que a diferencia de la social (o de la

solidaridad mecánica) no vincula elementos (individuos para el caso) sino funciones (o instituciones), con el desplazamiento de su preocupación hacia la religión que marcamos, la solución apunta a recrear la *integración social* mediante la cual los individuos se sientan parte de algo *común*, que formen comunidad¹³². De allí la importancia que le otorga al análisis de la efervescencia colectiva.¹³³

Para Durkheim los fenómenos de efervescencia colectiva revisten una gran importancia y constituyen un eslabón fundamental en su explicación del fenómeno religioso, porque funcionan de cadena de transmisión entre las creencias –que constituyen la dimensión fundamental de lo religioso (Nocera 2009a)– y la morfología social. El transcurrir de la vida profana, de la reproducción de los medios de vida, podemos resumir, los lazos entre los individuos se desgastan; sólo en el tiempo abierto por el ritual tales vínculos se regenerar y dotan de sentido al mundo. La efervescencia se forma por estados de excitación y fervor colectivo que se manifiestan con gran violencia. Tales instancias serían su aspecto positivo, pero Durkheim también percibió el peligro potencial que conllevan. Mientras duran estos momentos las representaciones colectivas se combinan y pueden dar lugar a propuestas nocivas para el tejido social, de las combinaciones pueden surgir ideas revolucionarias.¹³⁴

Bataille supo captar esta idea que se mantiene en su concepción de la religión. No es casual que especialistas como Richman (1997; 2002) y Wolin (2004), sobre todo el primero, propongan el concepto de efervescencia como eslabón entre ambos autores, pues su producción se encontró signada por una percepción general de pánico moral y un pueblo amenazado por la guerra. Un contexto político donde simultáneamente se originan eventos sociales de gran intensidad como el fascismo y los revolucionarios. Sendos fenómenos dejan

¹³² “No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos” (Durkheim, 1992: 397).

¹³³ Por supuesto, que un académico agudo como Durkheim no creyó posible que todos los problemas de las sociedades modernas fueran a solucionarse solamente con solidaridad mecánica, prueba de esto es la tipología que construyó sobre los suicidios, donde cada uno responde a un déficit o exceso de integración o regulación. Su propuesta para equilibrar ambas solidaridades recayó en las agrupaciones profesionales o secundarias y en la moral cívica.

¹³⁴ “Hay períodos históricos en los que, bajo la influencia de algún gran descalabro colectivo, las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y activas. Los hombres se buscan, se reúnen más. El resultado es una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creativas. Pues bien, esta sobre-actividad produce una estimulación general de las fuerzas individuales. Se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son tan sólo de matiz y de grado; el hombre se convierte en otro. Las pasiones que le agitan son de una tal intensidad que no pueden satisfacerse más que por medio de actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobre humano o de barbarie sanguinaria” (Durkheim, 1992: 198).

en evidencia la potencia de la efervescencia y su capacidad de generar atracción y repulsión. La gran fascinación que envolvió a Bataille ha sido tanto comentada como mal interpretada. Sin embargo, como hemos señalado, el proyecto batailleano, si bien busca servirse de la potencia del mito, tiene un objetivo muy diferente a los del fascismo. En este sentido, Wolin sólo rescata los aspectos irracionales y de una supuesta exaltación por la guerra y nostalgia por los valores heroicos premodernos, procesos, ambos, en los cuales la efervescencia posee un rol central, que le permiten trazar un perfil fascista de Bataille.

Más allá del equívoco análisis de fondo de este intérprete, es verdad que tales elementos están presentes en Bataille y es comprensible que, al calor de los sucesos y de los debates, algunos de sus contemporáneos encontraran en él una propuesta con tintes fascistas. Ya mencionamos la reacción de Benjamin y los comentarios de Surya al respecto; a estos vale sumar la carta que Marcel Mauss enviara a Roger Caillois en ocasión de la lectura de *El mito y el hombre* [1938]

lo que creo que es un descarrilamiento general –del cual usted mismo es una víctima–, es el tipo de irracionalismo absoluto con el que concluye en nombre de un mito moderno: el laberinto y París. Pero creo que, en este momento, todos ustedes probablemente están bajo la influencia de Heidegger, un bergsonianos atrapado por el hitlerismo, legitimando a un hitleriano enamorado del irracionalismo. Y, sobre todo, es el tipo de filosofía política que usted trata de extraer de ahí, en nombre de la poesía y un vago sentimentalismo (Fourier, 2006: 327-328).

6. Lo sagrado y la disputa en torno al método

Durante el primer año del Colegio, las ausencias de Caillois fueron frecuentes. Tenía prevista una charla sobre el poder que finalmente presentó Bataille de un modo que no se era fácil distinguir si las palabras que él pronunciaba eran las de Caillois, las suyas o las que habían ido discutiendo juntos. La charla de cierre de ese año fue la que Klossowski presentó sobre Kierkegaard y la tragedia.

El segundo año se multiplicaron los conferencistas. Denis de Rougemont habló sobre el amor, René Guastalle de literatura, Anatole Lewitzky del shamanismo, Hans Mayer del romanticismo alemán, Jean Paulhan del discurso sagrado, Georges Duthuit de la monarquía inglesa, Klossowski de Sade y la revolución francesa, Caillois de la sociología del

verdugo¹³⁵ y de los festivales y Bataille de la crisis de Munich, de la Orden Teutónica, de Mardi Gras y, finalmente de la práctica de la alegría antes de la muerte.

Como señalamos arriba, la noción de sagrado no dejó de generar diferendos tanto entre Bataille y Leiris como entre él y Caillois. En la que fuera la sesión definitiva del Colegio que cerraba el año, prevista para el 4 de julio de 1939, Leiris no se presenta. Le tocaba poner la cara frente al auditorio y así avalar el proyecto, pero “al detenerse a pensar en lo hecho este tiempo por el *Collège*, Leiris cae en la tardía cuenta de que está totalmente en contra” (Giobellina Brumana, 2014: 105). Con Caillois ya embarcado a Buenos Aires y desestimado para la ponencia de cierre, Leiris el 3 de julio de 1939 dedica esta misiva a su amigo:

al trabajar en la redacción del informe de la actividad del Colegio de Sociología desde su fundación (...) me vi llevado a reflexionar más detenidamente de lo que hasta ahora lo había hecho en lo que ha sido la actividad del Colegio durante estos dos últimos años, y tomé una postura tan crítica que ya no puedo verdaderamente calificado para presentarme mañana como portavoz de nuestra organización (Bataille y Leiris, 2008: 107-108).

A continuación enumeraba tres objeciones. En primer lugar, señalaba que en el objetivo proclamado de estudio de las estructuras sociales “se han cometido faltas graves contras las reglas de método establecidas por Durkheim” (*op. cit.*: 109). En segundo lugar, en cuanto a la idea de conformar una “comunidad moral”, la rechazó, ya que consideraba que intelectuales como ellos no resultan adecuados para formar una Orden o una Iglesia (referimos a esto anteriormente). Finalmente, presenta un argumento de peso teórico contra la pretendida sociología sagrada: “aun cuando de ningún modo desconozco la importancia de lo sagrado dentro de los problemas sociales, considero que subrayarla así –casi hasta convertir lo sagrado en el único principio de explicación– está en clara contradicción con los descubrimientos de la sociología moderna” especialmente con la noción de Mauss de ‘fenómeno total’” (*ibidem*). En el cierre, no deja lugar a dudas, si el Colegio se pretende constituir como un espacio de investigación científica “resulta fundamental aplicar

¹³⁵ En esa época, Caillois estaba trabajando en una colección para Gallimard bajo el título “Tiranos y tiranías”. Para colaborar con ese proyecto Bataille le presentó un ensayo de sociología sagrada acerca del fascismo en Francia, con el nombre de “Destino trágico”. El proyecto de Caillois son Gallimard nunca se concretó.

rigurosamente sus métodos [en referencia a Durkheim y Mauss]. De otro modo, es preciso que dejemos de llamarnos ‘sociólogos’ a fin de disipar cualquier equívoco” (*ibidem*).

A Leiris le preocupaba que los métodos que el *Colegio* utilizaba para sus investigaciones no se ajustaran a los que Durkheim, Mauss o Hertz habían definido como propiamente sociológicos. Pero Bataille, no parecía estar pensando en el *Colegio* como un modo de continuar la tradición sociológica de la escuela francesa, sino en otra dirección.

Bataille tomó a su cargo la conferencia de cierre en conocimiento de estas críticas, ya que se estima que Leiris le entregó en mano una versión mecanografiada. En carta del 5 de julio, es decir posterior a la última sesión del Colegio, le responde. Allí le aclara que hizo lo propio con sus objeciones en la misma presentación del 4 de julio titulada “Le Collège de Sociologie” (aunque no parece haber una respuesta propiamente dicha, sino más bien haberlas mencionado en su presentación).

En primer lugar, en la epístola del día posterior como respuesta directa, le dice a su amigo que nunca pensó “que la disciplina definida por esas palabras se situara exactamente a continuación de la tradición sociológica de la escuela francesa” ya que “la experiencia que cada uno de nosotros podía tener de lo sagrado conservaba una importancia esencial” (*op. cit.*: 113). Luego reflexiona que si permitieron ingresar a la experiencia personal, violando una de las reglas canónicas establecidas por Durkheim (que él mismo reconoce a continuación), fue porque la experiencia de lo sagrado no deja indiferente a quienes participan de ella: “desde un principio, para mí esa sociología sagrada, a la que un Colegio podía darle forma y un ordenamiento, se situaba, pues, exactamente a continuación de la teología cristiana” (*ibidem*). De allí que entienda que apartarse de Durkheim y Mauss como consecuencia de tal aproximación “es ciertamente una necesidad inevitable para nosotros” (*op. cit.*: 114).

Seguidamente abordaba un punto sobre el método que había sido objeto de críticas hacia el padre de la sociología francesa. ¿El método se establece previamente a la investigación? O mejor dicho, ya que la respuesta a esa pregunta sería un sí rotundo, ante una disciplina que se encuentra en vías de formación, en este caso la sociología sagrada ¿es factible establecer un método con anterioridad a haber delimitado el campo de estudio de la misma? ¿Acaso no fue ese el error (o la osada estrategia) de Durkheim que en su desesperado afán de otorgar a la sociología de estatuto científico, tan sólo dos años después de haber defendido su tesis doctoral y sin ninguna publicación de peso, se lanzó con un texto tan pretencioso como lo fue *Las reglas del método sociológico* [1895]?

Retrospectivamente Durkheim fue consciente de sus errores, prueba de ello son las forzadas reinterpretaciones que aparecen en el prefacio a la segunda edición. Estaba apresurado por sobreponer una necesidad política a una científica, aunque él pensara que de no constituir la ciencia mediante esta operación la misma hubiera resultado trunca. Sea lo que fuere que haya pensado aquél, Bataille tomó el camino inverso “¿había que comenzar por una definición de tales métodos? Ciertamente yo podría describir los caminos que seguí, pero no puedo lamentar haberlos seguido antes de haberlos analizado en sus desviaciones” (Bataille y Leiris, 2008: 114).

Según Giobellina Brumana, Leiris había comenzado a sentir cierta incomodidad con las posiciones de su amigo desde que hiciera la presentación “Lo sagrado en la vida cotidiana” el 8 de enero de 1938. La intervención es polémica y la califica como “una digresión en su obra” (Giobellina Brumana, 2014: 83); fue un texto que luego le generó “repudio”, necesidad de “abandono” del mismo. Leiris practicaba la etnología en el campo y no se dejaba guiar, al menos no completamente, por “las categorías ya constituidas en la disciplina para darles contenido empírico con el material recogido en campo” (*op. cit.*: 85). Para éste el encuentro con lo sagrado no se da en un plano objetivo, sino en lo subjetivo, emociones, miedos, deseo, atracción y repulsión, y no apunta a un sagrado oficial y colectivo. Enumera lugares sagrados donde puede concretarse este encuentro dentro del ámbito doméstico o ciertos espacios que lo fascinaron de niño. Como tercera posibilidad marca ciertas palabras, el lenguaje mismo y su sonoridad y resonancias, como sagrado. Finalmente recapitula con un inventario y propone a su auditorio “parece deseable que cada uno, escrutando sus recuerdos con el máximo de honestidad, examine si no puede descubrir algún indicio que le permita discernir qué *color* tiene la noción misma de sagrado” (Leiris, en Brumana, 2014: 88).

El mismo intérprete llama la atención sobre una diferencia entre sendos pensadores: entre el “sagrado colorido, lo más alejado posible del sagrado insustancial de Durkheim pero alejado también, con su amabilidad, con sus cálidas evocaciones infantiles, del trágico y sórdido sagrado conspirativo de Bataille” (*ibidem.*). Además, recupera un análisis muy agudo de Jean Jamin, donde se explica que “Leiris reconstruye un pasado ido, tan irrecuperable como su infancia; es evidente el antagonismo con el sagrado futuro, a construir, en el que pensaba Bataille. En un caso como en el otro, la separación es lo que hace sagrado a lo sagrado; separación irreparable para Leiris, condenado así a la condición de ‘hombre sin

honor', superable para Bataille, con su sagrado en miras" (en Giobellina Brumana, 2014: 88-89).

En sus propias palabras Bataille lo definía de la siguiente manera "lo sagrado no es más que un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado" (Bataille, 2003: 266). Se trata de una experiencia excepcional, en las antípodas de lo cotidiano.

Lo medular de su posición pasa por definir o encontrar el "movimiento comunional" de la sociedad que se equiparaba con lo sagrado en su conferencia inaugural. Aunque en una primera impresión tal propuesta parece subsumir lo sagrado en el seno de lo social, más bien consiste en la búsqueda de estado extático, de un edén, indefectiblemente ubicado en el futuro, pero, como ya señalamos, de ninguna manera definitivo¹³⁶. En cambio Durkheim, buscó dar cuenta de algo observable, al menos con efectos identificables, que organizaban el mundo.

Aunque Leiris se encargó de aclarar que no se trataba de un embate personal contra su amigo, redactó una respuesta muy dura que el editor deduce que nunca fue enviada. Allí acentuó su crítica de tomar a lo sagrado como principio explicativo general

si los etnógrafos, entre los que me cuento [...], ya tienden a ver en los sociólogos clásicos gente que falsea la realidad al generalizar de manera abusiva, ¿qué pensarán de quienes, partiendo de esquematizaciones ya discutibles, operan una esquematización a la segunda potencia, una especie de sobre esquematización (Bataille y Leiris, 2008: 116).

Leiris traza su límite ante el supuesto metodológico que borraba el pretendido objetivismo (hechos sociales como cosas) para incluir la experiencia del actor. La experiencia es intransferible. El corazón de la objeción de Leiris a la actividad del *Collège* se concentra en que la sociología sagrada contradice a la idea de Mauss de hecho social total. Lo sagrado es parte, pero no lo dominante. En este sentido, es bien ortodoxo (o se siguen los lineamientos

¹³⁶ Según Roudinesco esta particular acepción de lo sagrado debe mucho a una pieza literaria "En su novela *Là-bas*, tan admirada por Bataille, Joris-Karl Huysmans anunciaba ya la llegada de un lugar mítico, de un más allá de la subjetividad que atraía al narrador hacia un trayecto iniciático semejante a la experiencia ateológica hacia la que evolucionaba Bataille a finales de los años '30: el cuerpo del hombre decapitado dibujado por Masson indicaba así la necesidad de sacrificar toda cabeza pensante a una crítica radical de la razón occidental" (Roudinesco, 2012: 199).

establecidos por Durkheim y compañía o no se está haciendo sociología), mientras que Bataille, como vimos, siempre tuvo al menos un enfoque heterodoxo. Para éste la apuesta nunca fue ir por un camino académico, sino por la valoración subjetiva de lo sagrado.

El debate sucedió en los primeros días de julio de 1939 y dos meses más tarde se declaró la Segunda Guerra Mundial que fue decisiva para la disolución del *Colegio*. En septiembre de 1939 todos sus miembros habían renunciado¹³⁷ y Bataille se sumergirá en una experiencia interior.

¹³⁷ En una entrevista del 1970 Caillois confiesa que la guerra les había mostrado la idiotez de los intentaban desde el *Colegio de Sociología*; “las fuerzas oscuras que habíamos soñado con desencadenar se habían liberado, y las consecuencias no eran las que nosotros habíamos imaginado” (Wolin, 1996: 419).

CAPÍTULO 4

Nuestra condena no suena muy severa. Al condenado se le escribirá en el cuerpo con el «rastrillo» el precepto que ha infringido. En este caso, por ejemplo —el oficial señaló al hombre—, se escribirá en su cuerpo: ¡Honra a tus superiores!

Franz Kafka

1. Los años de posguerra y el contexto de producción

Pierre Prévost fue quien actuó de nexo para iniciar una de las amistades intelectuales más prolíficas del siglo XX. Gracias a él se conocieron Bataille y Blanchot a fines de 1940 (diciembre). En poco tiempo la relación era estrecha y la influencia teórica mutua. Tanto Camus como Sartre comentaron (no sin malicia) que las analogías entre aquellos llegaban a tal punto que *La experiencia interior* correspondía entenderlo como un comentario de *Thomas el oscuro*; mientras que en *Falsos pasos* se encuentran muchas de las preocupaciones del trabajo de su amigo. En *La experiencia interior*, Bataille hace explícita la influencia de Blanchot en numerosas ocasiones¹³⁸. Por su parte, Blanchot le dedica un capítulo de *El libro por venir a Madame Edwarda*. Pero es en *La comunidad inconfesable* [1983] donde Blanchot realiza su más extensa referencia a Bataille y al concepto de comunidad tal como éste la había entendido en *La experiencia interior*, porque fue aquí donde comienza a vislumbrar la posibilidad de cualquier comunidad como imposible; Blanchot era sin lugar a dudas la persona que —paradójicamente— lo acompañaba en esta idea de la imposibilidad de toda comunidad.¹³⁹

No es descabellado afirmar una correlación entre la presencia de Blanchot en la vida de Bataille y su producción, que le permitió a éste no sólo diversificar los temas y géneros de sus textos (aparece la poesía vilipendiada hasta el momento), sino que también coincide con los intentos de sistematización de su obra y la edición y publicación de la mayor parte de sus libros. Surya (2014), rechaza la idea de atribuir la proliferación de textos de Bataille se deba a tal amistad, e imputa la responsabilidad de dicha asociación a Klossowski, pues habría sido quien afirmó que Blanchot salvó al otro. Asimismo, critica duramente a quienes

¹³⁸ Hay siete referencias directas, a veces a pie de página, vinculando su pensamiento con el de Blanchot, otras veces haciendo mención a conversaciones que tuvieron lugar entre ambos y, en algunas oportunidades, citando textualmente pasajes de libros de Blanchot.

¹³⁹ La teoría batailleana sobre la comunidad, donde ésta se articula en torno a la muerte, ha sido tomada como piedra angular por importantes referentes de la teoría política contemporánea. Entre ellos se encuentran Jean-Luc Nancy (2001), Roberto Esposito (2006, 2007) y Ernesto Laclau (2005).

sostienen que la obra de Bataille comenzó con la guerra y se encarriló a partir de dicha relación personal. El enfoque que propone sobre la relación es otro: “es incontestable que en 1941 Bataille está solo y es igualmente incontestable que tiene la nostalgia de una comunidad. Comunidad que, no obstante, ahora sabe que es imposible” (Surya, 2014: 369). La comunidad o comunicación entre ambos se entablará a partir de que, por caminos distintos, han tomado conciencia de la imposibilidad de toda comunidad.

Lo cierto es que hacia 1940 Bataille todavía no era el escritor en el que había soñado convertirse en 1925. En el período que va de 1929 a 1943 contaba con la publicación de *Documents*, *Acéphale* y apenas unos libros (*Historia del ojo*, *El año solar* y *Sacrificios*); de 1943 hasta su muerte su producción ascenderá a quince libros y doscientos artículos (Marmande, 2009). Tal es así que él mismo en *La experiencia interior* da cuenta de esta dificultad que lo agobiaba:

cada vez que yo intentaba escribir un libro, llegaba la fatiga antes del fin. Me hacía lentamente extraño al proyecto que había formado. Olvidaba lo que la víspera me encandiló, cambiando de una hora a otra con una lentitud soñolienta. Me escapo de mí mismo y mi libro se me escapa; se vuelve casi por entero como un nombre olvidado: me da pereza buscarle, pero el oscuro sentimiento del olvido me angustia (Bataille en: Marmande, 2009:66-67).

Madame Edwarda (novela que publica bajo el seudónimo de Pierre Angélique) es la primera prueba, ya que la escribe en pocos meses y ve la luz en diciembre de 1941. Inmediatamente finalizada, arranca con lo que sería una de las partes sustanciales de *La experiencia interior*, primer libro que saldría con su nombre desde *Notre Dame de Rheims* en 1918.

Es también por esos días cuando los dos amigos organizan un grupo de discusión para debatir sobre las ideas que venían desarrollando juntos. Las reuniones se realizaban en el departamento de Denise Rollin Le Gentil (quien en ese momento era pareja de Bataille, pero del cual se separaría unos años después y ella iniciaría una relación con Blanchot), y constaba de dos grupos que había dividido de la siguiente manera: en el primero, Queneau, Leiris y Fardoulis-Lagrange; en el segundo, Prévost, Xavier de Lignac, Petitot y a veces Louis Ollivier. Decidieron llamar al grupo “Socratic College”, puesto que los dos principios famosos del filósofo griego (conócete a ti mismo y sólo sé que no sé nada) correspondían

con los de su “experiencia interior” y de su experiencia del no-saber. Sin embargo, en el programa del grupo, Bataille negaba explícitamente que se tratara de un grupo de filósofos. Estas reuniones le servían para presentar sus avances en el libro.

Sin embargo, no todo fueron rosas. La relación con Blanchot y algunas de sus decisiones y posicionamiento durante la Segunda Guerra le valieron a Bataille el encono de varios de sus amigos. Patrick Waldberg y Jules Monnerot le reprocharon el haber publicado *La experiencia interior* durante el conflicto bélico. Boris Souvarine directamente lo consideró como un gesto favorable hacia la ocupación alemana. De uno de sus más grandes amigos, Michel Leiris, ya se había ido alejando ideológicamente desde el abrupto desenlace del *Colegio de Sociología*. Su viejo amigo nunca se había sentido “fascinado” por el fascismo y no mantuvo, pues, la misma actitud que Bataille frente a la guerra¹⁴⁰. Lacan también se había sentido disgustado por el acuerdo que su amigo Georges había prestado al lanzamiento de una revista gestada por el grupo Joven Francia y financiada por el gobierno de Vichy. La dirección quedó a cargo de Blanchot “proveniente de la derecha maurrasiana, que había redactado desde 1936, en *Combat* y *L’Insurgé*, artículos antisemitas y antiparlamentarios dirigidos contra Blum y el Frente Popular” (Roudinesco, 2012: 247). Además *La experiencia interior* debió afrontar otras tres críticas. La primera provenía de un grupo de surrealistas belgas de segunda línea. En un panfleto titulado “Nom de Dieu” este grupo dirigía sus críticas tanto a la revista *Messages* como al Bataille de ese libro. Allí lo acusaban de “idealista” y “sacerdote” liderando un grupo de colaboradores a los que denominaban “ovejas negras”. El segundo de los ataques provenía del propio cristianismo. Gabriel Marcel acusaba al autor de ser un “nihilista radical” que recusaba cualquier tipo de salvación y, con ello, echaba por tierra cualquier atisbo de esperanza. La tercera –y quizás más conocida– fue la de Sartre, quien describía el libro como un “ensayo martirizado” y al autor como “un nuevo místico” (justamente esta expresión le utilizó para el título del texto).

¹⁴⁰ Surya dedica varios capítulos de su biografía a la fascinación de Bataille por la violencia, la revolución y la guerra. Para ilustrar aquello que en tiempos de la Segunda Guerra lo inquietaba, su biógrafo cita *in extenso* un comentario sobre una intervención de Jean Paul Sartre: “Como usted y yo, los responsables de Auschwitz tenían nariz humana, una boca, voz y razón, podía unirse tener hijos: como las Pirámides o la Acrópolis, Auschwitz es el hecho, es el signo del hombre. La imagen humana, de ahora en adelante, será inseparable de las cámaras de gas (...) No somos solamente las posibles víctimas de los verdugos: ellos son como nosotros. Debemos seguir preguntándonos: ¿No hay algo en nuestra naturaleza que haga imposible ese horror? Y debemos respondernos: no, nada (...) Nuestro potencial no es sólo para la pasión, también se extiende a la pasión por lo tortuoso” (en Surya, 2014: 425).

En abril de 1942 una pulmonía se apodera de Bataille y lo obliga a suspender sus actividades. Se muda a Vézelay y sugiere a Lacan y familia que hagan lo propio a una casa contigua. La relación estrecha tiene sus rarezas; el 3 de julio de 1941 nace Judith, hija de Lacan y Silvia, pero debe adoptar el apellido Bataille ya que permanecían casados en los papeles¹⁴¹. En ese vecindario también conoce a Diana, con quien compartiría el resto de sus días.

Su regreso a Paris se demora hasta octubre de 1944; muy poco tiempo había pasado de la liberación. Se encontraba desempleado y empieza a buscar alternativas para generar ingresos rápidamente. Junto con Henri-François Rey escribe varios guiones de televisión; ninguno de ellos tiene éxito alguno. El Surrealismo se encontraba en retirada mientras asomaba el existencialismo. Sartre, Camus y Merleau-Ponty habían resuelto fundar una revista (*Les Temps Modernes*) que diera cuenta de la Francia liberada. Fue precisamente desde aquí desde donde Sartre profirió la fuerte crítica recién mentada. Para responderle, Bataille le pidió a Marcel Moré que organizara una reunión en su casa. Ésta tuvo lugar durante 1944 y aprovechó el mitín para presentar un texto en torno al tema del pecado. El debate que el texto de Bataille (2010) suscita se organiza con “los cristianos” por un lado (la figura más sobresaliente de esa discusión probablemente sea la del padre Daniélou, y con “los filósofos” por el otro. Este último grupo contaba con las intervenciones de Sartre, Hyppolite, Merleau-Ponty y Pierre Klossowski, entre otros. A las críticas de los primeros por el uso poco ortodoxo de los términos religiosos y por su renuncia a cualquier tipo de salvación, a las críticas de los segundos por su uso también ecléctico de la dialéctica hegeliana (Hyppolite) y por no haber aceptado por completo la muerte de dios (Sartre); Bataille respondía solo. Para él el pecado funcionaba como un operador que hacía posible la discusión porque permitía interpelar al cristiano. En una entrevista que Bataille brindó a Madeleine Chapsal en 1961 explicó: “todos saben lo que Dios representa para aquellos que creen y el lugar que ocupa en su pensamiento. Creo que cuando uno suprime al personaje de Dios aun así permanece algo en ese lugar, un vacío. Yo quería hablar de ese lugar vacío”.

¹⁴¹ Bataille y Sylvia se encontraban separados desde 1934, pero nunca se habían divorciado legalmente. Debido al origen judío de Sylvia no era seguro que ésta se separara de Bataille y volviera a utilizar su apellido durante la ocupación nazi. De modo tal que ambos decidieron seguir casados en los papeles, motivo por el cual la hija que Sylvia tuvo con Lacan llevó, originalmente, el apellido de Bataille. Luego de la muerte de éste en 1962, Judith Sophie cambió su apellido por el de Lacan.

2. Un espacio para el pensamiento: *Critique*

Una vez finalizada la guerra, surgió el proyecto intelectual sin lugar a dudas más importante de este período. El nacimiento de *Critique* viene luego de otro proyecto que murió apenas al nacer. El objetivo consistió en publicar una serie de libros cada uno sobre cuestiones de coyuntura distintos. Con el nombre de *Actualité*, estaba compuesto por una serie de ensayos que abordaban un arco variopinto de temas. Sólo el primer número se materializó, llevó el prefacio de Camus y trató sobre la actualidad política de España a una década de la guerra civil.

Hacia fines de 1945 Bataille conoce al editor Maurice Girodias, por intermedio de Pierre Prévost, y le propone editar una nueva revista. Esta nueva publicación tiene como modelos a *Journal des savants* del siglo XVII y a la más reciente *La Critique Sociale*. El objetivo era lograr una revista de nivel internacional de reseñas y crítica de literatura, arte y ciencias sociales. Mediante una carta a Leiris de febrero de 1946, el creador le manifestó: “ahora debo hacer una revista de reseñas de libros” (Bataille y Leiris, 2008: 139). La heterogeneidad propuesta recuerda a la primogénita *Documents*. Bataille se encargó de la edición mientras que Prévost actuó como jefe de redacción.

Del primer consejo editorial participaron Blanchot, Pierre Josserand, Albert Ollivier, Jules Monnerot y Eric Weil, lista de nombres que se extiende al incluir a quienes aportaron textos. Así encontramos también a unos muy jóvenes Michel Foucault y Roland Barthes. El primer número apareció en julio de 1946 (dedicado a la defensa de Henry Miller cuyos escritos habían sido prohibidos), y continuó haciéndolo bajo la supervisión de Bataille (aunque a veces en períodos irregulares, como cuando cambió de editor, momento en que estuvo trece meses sin aparecer), hasta el número 194, en el año de su muerte.

Luego del período de guerra, Bataille retoma la política concreta con un artículo sobre Nietzsche en octubre de 1944. Para Surya, de ahí hasta 1953 su compromiso es total. *Critique* es un proyecto político, una tribuna para hablar e intervenir. El éxito logrado por *Critique*, y sobre todo la rapidez con la que lo obtuvo, resultó novedoso para el pensador maldito. Se trató sin dudas de un proyecto de madurez. *Critique* adquiere características de la madurez de su creador. No fue provocadora como *Documents*, ni osada como *Acéphale*. Con un carácter equilibrado y serio la revista supo tener una duración prolongada.

No es un dato menor que la intrépida vida de esta empresa se haya mantenido durante tantos años, ya que como hemos visto en los casos anteriores, los proyectos batailleanos encontraban un final abrupto por los más diversos motivos. Además, esos años en Francia

se caracterizan por una gran efervescencia intelectual acompañada por la proliferación de ingente cantidad de revistas similares. Una de las más destacadas por aquel entonces era *Les Temps Modernes*. Apadrinada por Sartre, publicada por Gallimard, comenzó su aparición unos meses antes, en octubre de 1945. Contó con la participación de Raymond Aron, Simone de Beauvoir y Merleau Ponty, entre otros. Pero también poblaban el escenario intelectual otras publicaciones de renombre como *Combat* y *Esprit*, ya consolidadas. El mismo Bataille contribuyó en éstas y muchas otras como *Vrille*, *Messages de la Grèce*, *Troisième convoi*, *Formes et couleurs*, *Deudalion*, *Médecine de France*, *Botteghe oscure*, *Arts*, *La Nouvelle N.R.F.*, *Monde nouveau-Paru*, *Les Lettres nouvelles*, *La Cigüe*.

Les Temps Modernes predicó una doctrina de la literatura comprometida. Practicó una escritura que buscó ser la medida de su momento y de afirmar la autonomía de un individuo sujeto a la contingencia histórica: “libertad y responsabilidad, sujeto y socius (sociedad) unidos en una prosa política periodística”. La poesía brinda palabras para los objetos y se contenta con empujar piezas en torno a un rompecabezas literario. La prosa periodística, por el contrario, se compromete con el mundo: sus palabras son herramientas y no baratijas. Hablando los temas de cada día mediante una lista de célebres escritores recientemente y cada vez más famosos, “la circulación de *Les Temps Modernes* se disparó” (Kendall, 2007: 177).

Mientras tanto, *Critique* nunca presentó esa homogeneidad. Las tensiones sobre la posición política más de una vez amenazaron con hacerla naufragar. El eje una vez más pasaba por el comunismo, mientras que Prévost y Ollivier lo rechazaban y Weil lo apoyaba, Blanchot se paraba en el medio. Aunque Bataille no comulgaba ni con el comunismo stalinista ni con el anticomunismo, creía que la revista debía permitir la pluralidad de voces e ideologías. Una vez más abría un espacio a la heterogeneidad. Sin embargo, lejos de ser una mezcla azarosa, la pluralidad de ideologías y de temáticas abordadas son manifestación cabal del estilo de Bataille. Él era quien seleccionaba los libros a reseñar y distribuía las responsabilidades, en una época donde la agenda política seguía signada por la posición en torno a la bipolaridad de la política internacional, y las esferas artísticas e intelectuales eran acaparadas por el existencialismo.

Resulta indiscutible que *Critique* funcionó como canalizador y motor de la producción batailliana a partir de 1946. Sin pretender corroborar una hipótesis particular, podemos afirmar la correlación entre la prolífica labor desarrollada en su tercera revista, los debates contemporáneos y los libros publicados por el oriundo de Billom. A diferencia de

los pocos artículos propios plasmados en *Documents* o *Acéphale*, la época post-Segunda Guerra evidencia una fecundidad que no atenta contra la versatilidad ni la heterogeneidad de los contenidos. Entre los tres primeros años (1946, 1947 y 1948) la cuenta de los escritos de su creador orilla los cincuenta artículos. En este último año, además, *Critique* consigue el premio a la mejor revista, pero la suerte le es esquiva nuevamente y debe suspender su publicación hasta entrado largamente el año 1950, cuando ediciones Minuit toma la posta.¹⁴²

Muchos de estos textos forman parte de los tres libros más significativos de este período y de toda su obra. Nos referimos a *La parte maldita*, *El erotismo*, *Teoría de la religión*. Previo a tomar el soporte libro, las ideas se fueron desarrollando en diversos artículos publicados, principalmente en la premiada publicación. Algunas veces fruto de la reseña de otros libros (como sobre *Las estructuras elementales del parentesco* de Levi-Strauss), otras como ideas propias y también como intervención en distintas polémicas. Recordemos que los tomos XI y XII de sus *Œuvres complètes* consisten exclusivamente en artículos de revistas a partir de 1944.

Edificado a partir de múltiples artículos entre los años 1947 y 1949, finalmente toma cuerpo *La parte maldita*. La mayor densidad del trabajo avanzó durante 1948. Bataille astutamente elegía para reseñar libros sobre los temas en la dirección de su investigación, así aparecen los siguientes temas: el gasto, los aztecas, el budismo, sacrificio, *potlatch*, protestantismo, comunismo y temas de “coyuntura” como el Plan Marshall o la Unión Soviética. Antes de su publicación, el primero de diciembre de 1948 nace su hija Julie. Tres meses más tarde Bataille presenta el texto acabado con una serie de conferencias en Londres en el Institut Français y en Cambridge, gira que continua en París. Pero una vez más, el reconocimiento se le escurre y sólo consigue vender un puñado de copias al igual que *Critique*. A pesar que había obtenido el premio de revista del año, la paciencia y los recursos de Calmann-Lévy se agotan en septiembre de 1949 y *Critique* suspende su aparición.

Luego de instalar a su familia en Carpentras, Bataille asigna a Jean Piel la tarea de encontrar un nuevo editor. Los nombres circularon hasta que ediciones Minuit en marzo de 1950 acepta el desafío, según se sabe, gracias a la confianza de Jérôme Lindon en el autor de *La parte maldita*. A partir de entonces, Eric Weil y el mismo Piel se encargarían de la redacción, dejando a Bataille el examen final de la edición, que quiso ejercer sin ayuda.

¹⁴² En 1947 se produce el primer cambio de editor al ser descartada por Girodias y recogida por Calmann-Lévy.

El estilo característico no tardó en emerger nuevamente. Mientras Weil sostenía que *Critique* se encontraba muy arraigada al mundo universitario, comenzó a reclutar jóvenes talentos de ese mundo: a él se le debe el ingreso de Roland Barthes y Michel Foucault.

Entre otras actividades, Bataille publica la primera novela con su nombre propio. Al mismo tiempo reelabora libros anteriores y propone a Gallimard reeditarlos bajo el título general de *Summa ateológica* a las tres piezas que lo componen (*La experiencia interior*, *El Culpable*, *el Aleluya* y *Sobre Nietzsche*). También promete extenderla a un cuarto volumen. Trabaja sobre el proyecto que Gallimard acepta, y lo delinearé y corregirá en un sinfín de oportunidades. Compuesto por artículos publicados, finalmente no se sumaría a la megaobra y saldría como título autónomo: *La literatura y el mal*. Paralelamente comienza a avanzar con su *Historia del erotismo*, el segundo volumen de *La parte maldita*, ya que Bataille considera al erotismo como una forma de gasto o de derroche que se opone a la sexualidad que tiene objetivos específicos de procreación. El erotismo, tal como lo ve, es un camino para quebrar el aislamiento (lo llamará *discontinuidad*), del ser humano y entrar en contacto con otros y con el mundo (continuidad). Es la manifestación más adecuada para abordar el deseo interior del hombre. Aquello que había estudiado en el primer volumen como consumo en la esfera económica y religiosa, se traslada al gasto interior o íntimo. Es un intento de poner sobre la mesa aquello que viniendo de la conciencia se escapa. Como era de esperar, el primer bosquejo no lo satisface, ni a él ni a la editorial, por lo cual debe continuar trabajando, pero fiel a su estilo, ya piensa en lo que será un tercer volumen: *La soberanía*.

Instalado en las cercanías de París gracias al cargo obtenido en Orléans, participa del debate en torno al libro de Camus, *El rebelde*. Aquí, el autor de *El primer hombre* arremete contra el stalinismo y el Surrealismo y recibe férreas críticas desde las páginas de *Les Temps Modernes*. Una vez más, será desde las páginas de su propia revista cómo Bataille intervendrá en la discusión. La defensa de Camus se articula desde la reseña de sus trabajos previos.¹⁴³

Hacia mediados de 1953 retoma el tercer volumen de *La parte maldita*, partiendo de la base de sus propios artículos aparecidos en *Critique* y de otros nuevos que previamente, también aparecieron en la revista. Proviene del proyecto del libro sobre Camus, Nietzsche y el comunismo. Algunos de los textos fuentes son « Kafka devant la critique communiste »,

¹⁴³ “Le Temps de la révolte”, *Critique* N°55 (diciembre 1951); N° 56 (enero 1952), pp. 29–41: “L’Affaire de “L’Homme révolté”” *Critique*, 62 (julio 1952).

Critique, n°41 (octubre 1950); « Nietzsche et Jésus selon Gide et Jaspers », *Critique*, n°42 (noviembre 1950); « Nietzsche à la lumière du marxisme », *84*, n°17 (enero–febrero 1951); « Nietzsche et Thomas Mann », *Synthèses*, n°60 (mayo 1951), « Le paradoxe de la mort et la pyramide », *Critique*, n°74 (julio 1953), « Le communisme et la stalinisme », *Critique*, n°72–3 (mayo–junio 1953)¹⁴⁴.

La historia del erotismo, hacia 1954, comenzará a ser reformulada y presentada simplemente como *El erotismo*. Nuevamente *Critique* es el motor principal que tracciona el emprendimiento y da origen a artículos de los que se nutrirá el texto posterior. Así encontramos: « Sade, 1740–1814 », *Critique*, n°78 (noviembre 1953), [OC 12,295–303]; « Hors des limites », *Critique*, n°81 (febrero 1954), [OC 12, 305–11]; « Le paradoxe de l'érotisme », *La Nouvelle NRF*, n°29 (mayo 1955), [OC 12, 321–5]; « L'érotisme ou la mise en question de l'être », *Les Lettres Nouvelles*, n°36 (March 1956), (abril 1956), [OC 12, 395–413]; « L'érotisme, soutien de la morale », *Arts*, n°641 (octubre 1957) [OC 12, 467–73].

A pesar de encontrarse asediado por la enfermedad y la carestía económica, Bataille sigue adelante y en 1957 logra cerrar tres nuevos libros: *El erotismo*, *El azul del cielo* y *La literatura y el mal*.

3. Un libro de ¿Economía política?

La parte maldita, como muchos de los textos de su autor, es difícil de clasificar, o bien clasificable al riesgo de empobrecer sus enunciados. La escritura de Bataille se cuele, explora las hendidias que se abren entre conocimiento objetivo y experiencia subjetiva. Pero se interna en esos lugares no por un gesto snob sino por la convicción que ambos momentos son los que constituyen la verdad y escindirlos es empobrecerlos “la ciencia siempre *abstrae* el objeto que estudia de la *totalidad* del mundo. Lo estudia por separado (Bataille, 2008: 157). Marmande señala (2009:101) que busca eludir la “compartimentación de la conciencia”.

Como se pudo notar, Bataille, más allá del título de paleógrafo obtenido, se mantuvo alejado de la academia toda su vida. Tal vez la razón fuera la decisión, la falta de constancia o la mezcla azarosa de varios motivos; pero lo verdaderamente importante es que su pensamiento es completamente ajeno a la lógica de aquella institución. La academia tiende a encorsetar los pensamientos bajo clasificaciones excluyentes. Traza fronteras a los

¹⁴⁴ Kendall, 2007.

conceptos y en consecuencia limita los problemas a cuestiones de temas, autor o, cuando no, a vacancias de los organismos de financiación científica. Esta lógica (que es una epistemología latente) se resume en la compartimentación del saber en disciplinas. Consciente de esta limitación, lo manifestó como un desafío y mérito de su última revista: “es preciso que la conciencia humana deje de estar compartimentada. *Critique* busca las relaciones que puede haber entre la economía política y la literatura, entre la filosofía y la política” (Bataille, en Surya, 2014:436).

En cambio, siguiendo la explicación de Deleuze y Guattari (2015) entendemos que el pensamiento crítico trabaja con conceptos que remiten a un problema que, paradójicamente, construyen (al menos en ciertos rasgos) a la vez que responden: “todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando” (Deleuze y Guattari, 2015:22). Por lo tanto, es difícil comprender (o aprehender) un concepto si no se considera al mismo tiempo el problema con el cual se vincula. Forman una pareja de siameses, sólo escindible al precio de resignar complejidad analítica. Del mismo modo, los conceptos en sí mismos son producto de una multiplicidad de fragmentos de otros conceptos que se encadenan con eslabones casi invisibles entre ellos.

Es claro que ningún problema se encuentra desarrollado por ningún pensador desde su primer escrito. El ejercicio de la escritura junto con la reflexión, lectura y práctica (muchas veces política), son los elementos que intervienen para dar forma ¡y nombre! al problema. Denominar es una forma de identificar y de limitar las cosas y, en consecuencia, también de excluir otras. Por acción del lenguaje en sí mismo se actualiza la diaporía. De allí que hayamos elegido intercalar una exposición diacrónica que permitiera seguir de cerca el derrotero de Bataille, con un análisis sincrónico que pusiera la lupa sobre cada detalle. Entonces, según la perspectiva que hemos adoptado, el problema consiste en la tensión entre la economía y la religión (de alguna manera los legados de Marx y Durkheim para la sociología) en la prioridad para estructurar la sociedad. El texto que nos ocupará a continuación es un caso ejemplar sobre cómo un problema se constituye a partir de su formulación conceptual (y viceversa) que obliga a ignorar las barreras disciplinarias trazadas por la academia. Tal es así que Bataille, consciente de lo heterodoxo de su esfuerzo, manifestó en el prólogo: “ni siquiera puedo pretender para él la atención de los especialistas de una ciencia” (Bataille, 2009: 24).

No obstante, en línea con lo que venimos desarrollando, identificar con precisión qué entiende Bataille por economía y qué por religión no sólo resulta una tarea difícil sino riesgosa. Su estilo no se labra por la formulación de definiciones taxativas, a pesar de la clasificación que él mismo propone sobre este texto cuando afirma que se trata de “una obra de economía política” (Bataille, 2009:23). El mayor riesgo puede surgir de forzar o esquematizar divisiones que sus escritos no trazan de manera tan tajante, y peor aún con la simplificación de su discurso. Esta afirmación contundente e inesperada debería obligarnos a interrogar qué es la economía política o, más bien, qué es para Bataille la *economía política*, mediante una aproximación cautelosa.

Para Campillo (2001) el libro en cuestión parte del supuesto que la ideología dominante de época moderna es la “ideología economicista”. Entonces, la heterodoxia de Bataille habría que buscarla en su crítica de esta ideología dominante, en la cual el comentarista incluye al marxismo) y no en los elementos de éste que aquél hubiera adoptado. Con el derrumbe financiero del año 1929 habían aparecido nuevas teorías económicas, dentro de las cuales se encuentra la de John Maynard Keynes, que desplazaron el acento clásico en la producción. Es así que Campillo (2001) y McGoey (2018) trazan paralelos entre los aportes del británico (que hizo hincapié en la demanda), y los del francés que ya en el año 33 se había dedicado también a estudiar el “gasto” (en una acepción poco usual). Pero mientras Keynes volcó su atención por el gasto como estímulo de la producción, en cambio, al otro lo deslumbró de por sí, como actividad soberana, como momento irreprimible del sujeto y de la sociedad. No obstante, es muy atinado el análisis de McGoey (2018), quien encuentra en el interés batailleano por el Plan Marshall los momentos de mayor acercamiento entre ambos. No fue casualidad, pues Bataille, luego de la Segunda Guerra, estaba verdaderamente impresionado “por el recuerdo de las grandes crisis de superproducción anteriores a la guerra y, sobre todo, por las teorías que aquellos elaboraron, desde los ensayos de Keynes hasta la hipótesis de la ‘madurez económica’” (Piel, 1987: 18). Entonces, es plausible conjeturar que tal vez Bataille haya decidido describir a su libro como uno de economía política, para reforzar su diagnóstico de la situación económica mundial y lograr mayor audiencia para la solución planteada.

Como ya se ha señalado, en este libro de madurez, prudente, que expresa una “serenidad teórica” (Marmande, 2009:150) y que se preocupa por la situación social, que

elude soluciones rápidas¹⁴⁵ (opuestas al fervor militante de antaño), se manifiestan coincidencias (un desarrollo del problema) con *La noción de gasto*, cuyo hilo conductor se puede encontrar en la cuestión económica y su crítica. Consiste en una crítica a la economía (política) en tanto regida por un paradigma utilitarista circunscripto por los estrechos límites de la escasez. Si bien tal premisa se podría exponer de manera plausible como la columna vertebral de toda la obra de Bataille, de su literatura, ensayos, etc., lo singular de *La parte maldita* consta en que tal crítica se asume también desde un punto de vista *económico*.

Dicho enfoque cuestiona, en base a premisas que analizaremos a continuación, los principios de la economía moderna: escasez, productividad, crecimiento y, fundamentalmente, la antropología que la sustenta. En este sentido, el interés del libro apunta al “principio de una ‘economía general’ en la cual el ‘gasto’ de riquezas es, con relación a la producción, el objeto primero” (Bataille, 2009: 23). La economía general adopta un punto de vista global; su problema no es el del organismo individual sobre cómo acumular energía para sobrevivir y crecer, sino *cómo gastar* el excedente. Según esta interpretación, el escollo para la vida en general (es decir, cualquier tipo de ser vivo), aparece en cómo dilapidar ese excedente: de manera “festiva o bélica, pacífica o violenta, gozosa o terrible”. Como sincera en el prólogo su autor, en un gran gesto de honestidad intelectual, el libro escrito responde a la necesidad *inexorable* que impone el gasto (Bennington, 2005)¹⁴⁶:

mi investigación apuntaba a la adquisición de un conocimiento, requería la frialdad, el cálculo. Sin embargo, el conocimiento adquirido era el de un error implicado en la frialdad inherente a todo cálculo. En otras palabras, mi trabajo tendía, en principio, a *acrecentar* la suma de recursos humanos, pero sus resultados me señalaban que la acumulación no es más que un diferir, un aplazamiento, ante el vencimiento inevitable, donde la riqueza acumulada sólo tiene valor en el instante. Mientras que escribía el libro, en el que afirmaba que la energía no puede más que ser dilapidada, empleaba yo mismo mi energía, mi tiempo, en el trabajo: mi investigación respondía de manera fundamental al deseo de *acrecentar* la suma de bienes adquiridos por la humanidad (Bataille, 2009: 24-25).

¹⁴⁵ Prudencia a tal extremo que se disculpa por su elogio del Plan Marshall. Además, Leiris recuerda cómo su amigo en una reunión calculó seriamente las posibilidades de que le otorgaran el premio Nobel de la Paz por *La parte maldita* (Bataille y Leiris, 2008:147).

¹⁴⁶ Este intérprete plantea que en realidad sí responde a una necesidad y que es una necesidad de *gasto* individual del propio autor.

Entonces, antes de adentrarnos en deshilvanar cuál es el fenómeno social fundamental para Bataille, o más específicamente si existe una prioridad de la religión o la economía, o cómo se articulan ambas en la conformación de la sociedad, corresponde analizar detenidamente las premisas que soportan la argumentación.

4. Energía y materialismo

El marco general desde el cual enfoca el problema, según lo describe el propio Bataille, corresponde al “movimiento de la energía sobre la tierra”. Es en este sentido, que afirma se trata de un texto de una “cuestión primera de la economía” (*op. cit.*: 24). Su punto de partida, necesariamente debe considerar a la energía como un elemento abundante en el universo, de allí recién es factible plantear que “es el lujo y no la necesidad lo que plantea a la ‘materia viva’ sus problemas” (*op. cit.*:26).

Es así que la preocupación pasa por el análisis de los usos de esa energía y las formas bajo las cuales se concreta (o no) su derroche. Por eso Fava (2009) asegura que *La parte maldita* responde a una orientación *materialista y monista*, pues según el desarrollo del libro toda forma de existencia terrenal (la animal y la vegetal), se encuentra sometida por una única fuerza que se incrementa y exige la destrucción. Este hecho universal enfrenta en la sociedad una fuerte contradicción, pues las distintas formaciones sociales moldean, habilitando o reprimiendo, el gasto según sus propios preceptos culturales, porque el hombre, a partir del desarrollo de la capacidad de trabajar, ya no se encuentra como el animal en situación de inmanencia con respecto a la naturaleza. Ha desarrollado la conciencia e interpuesto una pausa, creado un mundo simbólico que lo trasciende, ha devenido un ser *discontinuo*, que antepuso los fines al impulso del presente. Según Fava fue una manera de desprenderse de la intimidad sagrada que lo hacía uno con el mundo.

Cabe aclarar, ya que a veces se soslaya, que Bataille no se desentiende de la producción, sino que la mira desde el proceso de gasto. Su coherencia se rige por la secuencia producción-acumulación-gasto. Sabe que es imprescindible producir y acumular para gastar, sin el uno no se puede dar el otro. En palabras de Besnier (2005), Bataille es consciente de que “antes de alcanzar la soberanía, uno debe acumular, es decir, producir” (Besnier, 2005: 22). Cuando estudiemos sus análisis de distintas formaciones sociales, se pondrá en evidencia cómo considera el gasto estrictamente en relación a la capacidad productiva.

En el análisis histórico que emprendió en *La parte maldita* del desarrollo de las civilizaciones identificó tres tipos sociales (periodización en la que también se apoya *Teoría de la religión*); en ellos detecta que se desarrollaron tanto diversas capacidades para generar excedente como diversas pautas culturales y simbólicas por las cuales ese excedente era dilapidado.¹⁴⁷ Nos permitimos esquematizar la cuestión para trazar un paralelo: si la pregunta con la que Marx en *El capital* intentó resaltar el objetivo de su investigación fue *cómo se produce*: “lo que diferencia unas épocas de otras no es *lo que se hace*, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace” (Marx, 2009: 218)¹⁴⁸, ¿podríamos trasladar el razonamiento a la propuesta de Bataille? Si es plausible, creemos que la siguiente proposición le haría justicia a su enfoque: lo importante no es si se gasta en tal o cual sociedad sino *cómo* se gasta. Es decir, el gasto ¿cobra forma de sacrificio, enfrentamiento, fiesta comunitaria, evento privado, o guerra?

Entonces, según este razonamiento se plantea a la forma de gastar como aquello que caracteriza a una sociedad. Ahora, ¿eso implica también que el gasto tiene un rol fundamental en la constitución del orden social? En otras palabras, si según la esquematización de Marx, exageradamente difundida y tomada muchas veces como síntesis de su pensamiento, es la *base* la instancia que condiciona la *superestructura*, entendiendo por la primera la forma particular de producir que surge del cruce entre relaciones sociales de producción y desarrollo de las fuerzas productivas, al llevar la afirmación de Bataille a este esquema, ¿es, efectivamente para Bataille, la forma que adquiere el *gasto* la que condiciona el modo de producción (para decirlo con un concepto marxiano)?

Si eludimos por un momento complejizar la cuestión en referencia a la prioridad lógica de la acumulación, podemos dar con un planteo que permitirá arribar a una respuesta (considerando a ésta no algo definitivo, sino emergente de la relación entre conceptos y problema, mencionado más arriba), a la cuestión abierta por la presente tesis.

Resulta así que nos preguntamos a continuación si el consumo improductivo de bienes, de riqueza no es, acaso, una actividad que se ubica dentro de la esfera de la economía, y la respuesta no es unívoca. Según nuestra hipótesis, resulta afirmativa al pensarla desde el

¹⁴⁷ Según Wendling “Bataille establece la naturaleza historizada de Marx en una categoría aún más general: los movimientos de energía en la tierra” (Wendling, 2007: 35).

¹⁴⁸ En el mismo sentido, unas páginas más adelante insiste: “del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso [por el proceso de trabajo abstracto sin su particularidad histórica] no nos revela bajo qué condiciones transcurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista” (Marx, 2009: 223).

valor de las riquezas en juego y su destino: se destruyen, circulan, etc. Pero si nos aproximamos desde la imprescindible ritualidad que exigen tales ceremoniales suntuarios (sea sacrificio, don, carnaval, evento deportivo, etc.) y del enfoque *general* donde la pérdida es un hecho subjetivo del donante ¿tal fenómeno no se ubica en la esfera religiosa? Trataremos de cerrar el presente trabajo ensayando una respuesta. Pero para lograrlo deberemos desmenuzar el razonamiento del texto en cuestión.

Primero retomemos las premisas. En resumen, para Bataille la vida humana y la sociedad (en tanto forma compuesta de vida) obedecen a ciertas regularidades energéticas de alcance cósmico que trazan estrictos límites a su comportamiento. La clave interpretativa de esta “economía política” reposa sobre un dato que el autor sincera. Se trata de pensar las conductas sociales (e individuales) desde un conocimiento proveniente de la Física¹⁴⁹. Pararse en este lugar, disidente respecto de los cánones de las ciencias humanas, le permitió analizar la producción y el consumo desde un mismo enfoque y no como asuntos separados. Porque la escisión entre ambos es una compartimentación científica falsa, es decir un procedimiento analítico de la ciencia social en su afán de especialización, que permite llegar a ciertas conclusiones en detrimento de otras posibles.

Bataille adoptó un punto de vista (¿una tercera posición, nuevamente?) que le permitió abordar a ambos con una mirada de conjunto. Desde allí lanzó el desafío “¿no se podrá estudiar el sistema de la producción y el consumo humano en el interior de un conjunto más vasto?” (Bataille, 2009:32). Entonces, propuso considerar la problemática que los involucra como el libre juego de todas las energías que circulan por el globo terrestre “la actividad económica de los hombres se apropia de este movimiento y es la puesta en práctica de las posibilidades que de él resultan para ciertos fines” (*ibídem.*). Pero esa energía se rige por ciertas leyes que los hombres desconocen, cuando no se empeñan en eludir.

Para justificar semejante afirmación Bataille se ve obligado a homologar todas las formas de vida, esos niveles que había clasificado en la primera presentación de *El Collège*, sometidas bajo una única y misma regla “el organismo vivo, dentro de la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía que la necesaria para el mantenimiento de la vida” (*op. cit.*: 34) (de allí la acertada

¹⁴⁹ Bataille agradece a su amigo Georges Ambrosino, sin el cual, asegura, no podría haber escrito la obra. Sabemos a raíz de un intercambio epistolar entre ellos que dialogaron sobre la posibilidad de escribir juntos *La parte maldita*. Finalmente llegaron a la conclusión que Bataille se encargaría del primero y luego su tocayo, físico de profesión, lo haría de un segundo volumen dedicado exclusivamente a la energía. Ver Bataille, 1997, pp. 369-373.

clasificación de monista otorgada por Fava). Claro que ese dato, esa certeza que otorga la física, fue construido a su vez, en base a otros supuestos. Y casualmente se trata de unos supuestos afines a viejas obsesiones de Bataille: el sol, y la fusión que produce en su núcleo liberando ingentes cantidades de energía. De allí deduce que la energía, la acumulación de energía o riqueza, no es un verdadero problema para la vida, sino que la *maldición*¹⁵⁰ proviene de los mecanismos para liberarla.¹⁵¹

Llegados a este punto es necesario distinguir un primer desplazamiento dentro de Bataille que marca una ruptura con su producción anterior. En “La noción de gasto” el derroche, lo suntuario, es una cuestión exclusivamente humana, mientras que en el libro que tratamos ahora, el exceso corresponde a una manifestación en el plano ontológico, es una característica fundamental de cualquier ser vivo. La justificación es falsamente sencilla: simplemente así funciona la dinámica natural de la energía, que obedece a un movimiento independiente de la voluntad del sujeto implicado –como le gusta decir a los sociólogos. La pérdida, mal que nos pese, es un hecho ineludible,¹⁵² donde pérdida implica emplear la energía en una acción que no prevea ningún tipo de contrapartida útil.

Esta reconceptualización implica una “subsunción de lo humano en lo natural”, que Giobellina Brumana (2014) relaciona con la deserción con respecto a la política y la focalización en la experiencia interior. Bataille siguió en la pista de aquello que no se puede expresar en palabras. Lo inefable aparece de la mano de la indistinción entre sujeto y objeto; escapa (intenta escapar) a la ciencia y al discurso homogéneos.

Sintetizamos las premisas que sustentan este discurso, que son las siguientes. La primera refiere al inevitable exceso de energía al que se encuentra sometida todo tipo de vida “la energía en exceso alimenta el crecimiento o la turbulencia de los individuos” (Bataille, 2009:42). Se parte de postular un exceso de energía sobre los requerimientos para mantenerse.¹⁵³ De tal proposición inicial razona dos consecuencias. Primera, el exceso de

¹⁵⁰ “El sentimiento de una *maldición* está vinculado a esta doble alteración del movimiento que no exige el consumo” (*op. cit.*: 53).

¹⁵¹ “Para la materia viva en general, la energía disponible es excedente, el dilema pasa por la forma de dilapidarlas, del lujo” (*op. cit.*: 35).

¹⁵² “¿Qué se puede hacer cuando la energía presiona? Perderla es distinto que utilizarla. Se trata, a pesar de esto, de una sangría, de una pura y simple pérdida, *que tiene lugar de todos modos*: desde el principio, el excedente de energía si no sirve al crecimiento se pierde. Por consiguiente, esta pérdida inevitable no puede bajo ningún aspecto pasar por útil. No se trata más que de una pérdida agradable, preferible a otra desagradable: se trata del *placer*, no ya de la utilidad. Sin embargo, sus consecuencias son decisivas” (*op. cit.*: 45).

¹⁵³ Este argumento del exceso de energía que permite el crecimiento, llevado al límite se topa con el límite espacial, sea dentro de una geografía (o país, geografía política), o del planeta mismo. No es casual que el aparezca la figura del tigre como guardiana del espacio (el depredador por excelencia). La importancia del

energía con respecto a la demanda del crecimiento propio da curso a la extensión, es decir la reproducción. “Bataille piensa la reproducción más como una forma de crecimiento que como una forma de mantenimiento” (Bennington, 2005: 49). En segundo lugar, aparece la verdadera contradicción. Cuando ya no hay posibilidad alguna de crecimiento ni individual ni de especie y el excedente continúa incrementándose, la única salida posible es el derroche, voluntario o no, de esa acumulación. Se trata de las condiciones en las cuales ese organismo o grupo ha alcanzado un límite infranqueable de energía y no puede ser empleada *útilmente* “solamente, la imposibilidad de continuar el crecimiento da paso a la dilapidación. El verdadero excedente sólo comienza una vez limitado el crecimiento del individuo o del grupo” (Bataille, 2009:43).

Así, Bataille deduce que la naturaleza cuenta con tres mecanismos de cercenar ese plus de energía: son la ingesta, la reproducción sexual y la muerte, siendo esta última la forma más plena de gastar el excedente (recordemos que dedicó exclusivamente a la muerte un largo manuscrito (Bataille, 2005b) que fue publicado póstumamente bajo el título *El límite de lo útil*)¹⁵⁴. Sin embargo, aunque estas tres formas de la naturaleza penetran en la vida del hombre, tal injerencia en el ámbito humano no es inmediata. Se ve modificada o adaptada a los parámetros culturales de cada sociedad. Entonces, para alinearlo con nuestro interés que se dirige a analizar el gasto bajo estas circunstancias, resulta fundamental desarrollar una explicación, omitida en *La parte maldita*, que describa cómo entiende Bataille que el animal humano establece una distancia con el reino animal.

5. El humano: trabajo y prohibiciones

Si bien Bataille establece la universalidad de la regla que dictamina el derroche de excedente para todas las formas de vida en el planeta, en el ser humano se produce un salto cualitativo de suma importancia a diferencia de la vida animal o vegetal. Se trata de otra dimensión donde la circulación de energía es mediada y regulada por creencias y prácticas investidas de sentido y que son específicas de cada sociedad.

La explicación de esta divergencia fundamental, que separa con un abismo infranqueable y definitivo al ser humano, no es abordada en *La parte maldita*. Aunque a

espacio es fundamental. El espacio es una dimensión material y fija un impedimento al crecimiento. En este sentido Bataille requiere fijar límites, porque es a partir de allí que puede hablar de exceso y luego de transgresión o gasto. Puntualmente en *La parte maldita* son límites al crecimiento.

¹⁵⁴ Según Brennan (2018) debe leerse este texto como algo autónomo de *La parte maldita*. Más violento, crudo, vinculado a lo religioso y a la soberanía.

primera impresión, la distancia que los separa parezca obvia, su teorización permite (obligada) poner sobre la mesa (tal como sucedió con Marx y Durkheim¹⁵⁵) su propia antropología. Dicha reflexión recién se encuentra, por lo menos de manera bien específica (ya que Bataille hizo planteos al respecto desde *Documents*), entre los últimos libros que escribiera; principalmente en *El erotismo y Las lágrimas de Eros*¹⁵⁶ (Bataille, 2010b; 2010c).

Si nos atenemos a la siguiente definición lanzada en las primeras páginas de *El erotismo* (“los hombres se distinguieron de los animales por el trabajo. Paralelamente se impusieron unas restricciones conocidas bajo el nombre de *interdictos* o *prohibiciones*” (Bataille, 2010b:34)), es llamativo constatar, en un texto donde ya cuenta sobre sus espaldas con conceptos y discurso propio, el lugar constitutivo que (todavía) ocupan los paradigmas marxistas (el trabajo) y el durkheimiano (las prohibiciones), en su teoría. Si bien ubica previo

¹⁵⁵ Por una parte Durkheim, hacia el que sería el final de su carrera (1917), lanzó una sucinta definición de sociedad la cual se apoyaba en la diferencia con el animal: “La gran diferencia entre las sociedades animales y las sociedades humanas es que en las primeras el individuo está gobernado exclusivamente *desde dentro*, por los instintos (salvo una pequeña parte de educación individual que ella misma depende del instinto); las sociedades humanas, por el contrario, presentan un fenómeno nuevo, de una naturaleza especial, que consiste en que ciertos modos de actuar le son impuestos al individuo, o, al menos, son propuestos a él, *desde fuera* y se sobreañaden a su propia naturaleza, tal es el carácter de las ‘instituciones’ (en el sentido amplio del término), carácter que la existencia del lenguaje hace posible y de la es ejemplo el propio lenguaje. Se encarnan en los sucesivos individuos sin que esta sucesión destruya su continuidad; su presencia es el carácter distintivo de las sociedades humanas, y el objeto propio de la sociología (Durkheim, 1995: 313).

Algo similar le sucedió a Marx tiempo antes. Al comenzar a develar el origen de la ganancia capitalista por extensión de la jornada de trabajo, primero procede a explicar el proceso de trabajo en abstracto, es decir sin la forma que adquiere en una determinada sociedad. Entonces para describir la singularidad del trabajo humano propuso un contrapunto con el reino animal: “concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al *hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad orientada a un fin, la cual se manifiesta como atención. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales” (216).

Es una gran definición de Marx, donde se aprecian exactamente los mismos detalles que destaca Bataille: medios-fines, objetivo, temporalidad, conciencia, opuesto al trabajo libre, artístico, donde la intervención es más espontánea. Por otro lado, la referencia a la abeja no sería fortuita. Según David Harvey es una respuesta a *La fábula de las abejas* de Mandeville donde se plantea la necesidad que los trabajadores se mantengan en la pobreza para motorizar la prosperidad social (ver Harvey, 2003).

¹⁵⁶ Por ejemplo, *El erotismo* se inicia partiendo aguas entre la experiencia sexual animal y la humana: “La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuales y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y del cuidado que dar a los hijos” (Bataille, 2010b: 8).

cronológicamente al trabajo, la división del mundo entre lo sagrado y lo profano le sigue muy de cerca y resulta de igual importancia.

Para Bataille el trabajo se ubica en el interior de la esfera profana, es una acción que persigue un fin utilitario. Requiere un cálculo sobre el esfuerzo dedicado para obtener un beneficio posterior (al igual que el conocimiento). En cambio, por el otro lado, se encuentra el pensamiento soberano, un pensamiento libre al que no le interesa ningún resultado práctico. Se asocia a experiencias límites del sujeto, como la alegría, el dolor de amor y muerte. En este sentido, la escritura es un caso paradigmático. Actividad principal de Bataille, puede ser un medio para un fin, una herramienta; pero también se puede ejercitar como un juego, una actividad inútil, como un fin en sí misma. De hecho, en su trayecto biográfico e intelectual osciló constantemente en sendos terrenos. Su obra es una prueba irrefutable: incursionó con igual esmero en el ensayo filosófico, la sociología, la literatura e incluso la poesía.

Además, al trabajar el hombre desarrolla la conciencia, con la cual emprende un camino sin retorno. A partir de entonces se sabe un ser aislado en el mundo, que para comunicarse verdaderamente requiere ponerse en juego a sí mismo, conmovirse y conmover al prójimo. Algo del orden de lo emotivo y del ser debe ponerse en juego.

Justamente, para Bataille, la singularidad de lo humano no reside (más bien se trata de una condición necesaria pero no suficiente), en la esfera de la racionalidad medios/fines como creen los modernos. Porque si bien es una acción que no está presente en el animal y eleva al hombre, también agota el sentido de la existencia (como muy claramente lo había planteado Max Weber a partir de la diferencia al afrontar la muerte entre el campesino y el hombre de ciudad)¹⁵⁷ y termina empobreciéndolo. No obstante, si la experiencia es llevada al otro extremo, vivir el instante presente de manera apasionada, vemos que, en la teoría de Bataille, éste es un momento tan necesario como empobrecedor. En dicho punto, el pensamiento de Bataille, especialmente en su último período, es decir el posterior a la Segunda Guerra, se deja llevar por Hegel (y cierta lectura de Marx; así lo aseguran Campillo

¹⁵⁷ Siguiendo a Tolstoi para ejemplificar la “desmagificación” del mundo moderno, recuerda que: “Abraham o cualquier campesino de los viejos tiempos moría ‘viejo y saciado de vivir’ (...) porque, no quedaba ante él ningún enigma que quisiera descifrar y podía así sentirse ‘satisfecho’. Por el contrario, un hombre civilizado, inmerso en un mundo que constantemente se enriquece con nuevos saberes, ideas y problemas, puede sentirse ‘cansado de vivir’ pero no ‘saciado’. Nunca habrá podido captar más que una porción mínima” de lo que la civilización le ofrece (Weber, 1998:201).

(1996; 2001) y Galleti y Boyne, 2018¹⁵⁸). En tal sentido, la verdad se encuentra en un equilibrio entre ambos momentos. Acepta el devenir dialéctico del hombre y de la historia, pero les suelta la mano a sendos filósofos en el punto de la superación, sea por realización del Espíritu absoluto o el Comunismo.

El animal vive la vida como una continuidad a la que nada interrumpe. La ruptura de esa continuidad aparece con la conciencia que alumbró la separación de ella misma con respecto de los demás seres. Allí donde se logran escindir sujeto y objeto, momento en el cual se interrumpe la continuidad, esta separación acarrea consecuencias importantes e irreversibles para el ser humano. Permite distinguir presente y futuro, medios y fines. De ahí que Bataille considere a la cabeza y a la mano como los dos elementos fundamentales que singularizan al hombre “pero si trabajando no se hubiera vuelto primero consciente, no habría en absoluto conocimiento: estaríamos aún en la noche animal” (Bataille, 2010b: 167). La acción de trabajar que implica un cálculo de medios para alcanzar un fin determinado, que inaugura así la conciencia junto con el desarrollo de la técnica, es el motivo que permitió el tránsito de la animalidad a la dimensión humana. Sin embargo, si bien estos procesos abren al hombre a la trascendencia, al mismo tiempo lo ponen ante el abismo de la muerte. Durante un tiempo el trabajo le permite alimentar la fantasía de proyección, de postergar la muerte. Bataille “ve en la capacidad abstracta de trabajar que posee el hombre una forma de romper con la relación de intimidad con el mundo y proyectarse a la extrañeza o exterioridad respecto de otros seres”, según explica Campillo (1996: 16).

Como señaló Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (2007: 113-121), en el momento, si no más importante, sí al menos más comentado de la dialéctica del amo y el esclavo, trabajar implica poner una pausa a las exigencias del deseo y subordinar ese trabajo a una acción (Bataille, 2008: 316-323). Tal acción busca obtener los medios reproducir la vida, como bien explica Marx, en consecuencia, el hombre sólo se subjetiva al precio de convertirse en objeto para sí mismo. Ante la pregunta sobre por qué el hombre subordina el presente al futuro; por qué se somete a sí mismo a objeto útil, para Bataille la respuesta conduce a una única salida: porque es consciente que en el futuro le espera irremediablemente su muerte. Se inclina en un gesto desesperado, resignado para afianzar

¹⁵⁸ “cuando, bajo la presión de la Guerra Fría, la fuerza atractiva del comunismo ‘elimina desde el principio lo que se atreve a competir’, por un lado, y la imposibilidad de una revolución sin una Tercera Guerra Mundial, por el otro, empuja a Bataille a volver a la interpretación marxista de la dialéctica hegeliana amo/ esclavo para formular ‘el principio de la oposición maestro-esclavo en el estado universal, donde el maestro subsiste y realmente se rebela en forma de infancia (eso es literatura)’” (Galletti, M y Boyne, R., 2018: 15).

su vida; “trabajar es siempre confesar que la servidumbre, la subordinación y el dolor son preferibles a la muerte, y que el juego deberá cesar desde el instante en que la vida esté amenazada” (Bataille, 2008: 207).

De allí que el éxito de la actividad laboral dependa de la suspensión del deseo, que las comunidades humanas lo logran mediante la sanción de leyes que prohíben la irrupción violenta y no programada de las pasiones de sesgo animal. Existen dos grandes pasiones que amenazan al orden profano ellas son la tanática y la erótica. De allí que los dos grandes temas que las comunidades humanas deben reprimir son el incesto y el asesinato. Bataille asegura que “lo que el mundo del trabajo excluye por medio de las prohibiciones es la violencia; y ésta, en mi campo de investigación, es a la vez la violencia de la reproducción sexual y la de la muerte” (Bataille, 2010b: 46). Por lo tanto, Bataille entiende que el objeto de la prohibición es la violencia en general.¹⁵⁹

Al arribar a este punto se presenta una contradicción en el proceso de subjetividad. Por un lado, el hombre, al trabajar, se distancia de la inmediatez natural. Pero cuanto más lo hace también se objetiva a sí mismo, reduce su existencia hasta igualarla a la de los objetos con los cuales trata. Trabajar eleva al hombre con respecto del animal, porque le provee una conciencia y el desarrollo del conocimiento, pero al mismo tiempo lo adormece y lo aleja de la búsqueda de tragedia. El precio que exige es negar el deseo sexual, la fiesta y los excesos de todo tipo. En resumen, la curva que traza la progresión del trabajo es el tránsito que sale de la animalidad: humaniza pero desemboca rápidamente en la objetivación y la pérdida de sentido. Bataille encuentra la salida de este laberinto ontológico en un movimiento dialéctico, donde se ejecutan dos negaciones, pero sin superación en sentido hegeliano.

En la primera negación el hombre suspende la inmediatez animal y surge el pensamiento racional, a futuro. En la segunda negación, rechaza el mundo del trabajo y de la ley que se construyó a partir de la primera negación y habilita el retorno de lo excluido, de su parte maldita. Recupera la despreocupación animal por el devenir, la valoración del instante presente sin calcular las consecuencias. Aquí se prioriza no la reproducción de la vida, ni su cuidado, sino su exaltación, su intensificación. Campillo (1996) advierte que no se busca la muerte, pero que tampoco se le teme. Sería un error interpretar esto como un retorno definitivo a la animalidad perdida, sino se trata de recuperar por un lapso de tiempo

¹⁵⁹ Sobre el objeto específico sobre el cual recaen las prohibiciones, Bataille y Levi-Strauss tuvieron un contrapunto. Mientras, como señalamos, el primero percibió que se trata de una prohibición sobre la violencia en general, el segundo marcó que la prohibición es sobre el incesto (Girard 2016; Blanco y Sánchez, 2016).

ese desenfreno, esa pérdida de inhibiciones y barreras. Es un momento de transgresión de las normas colectivas.

Por último, vale una palabra sobre la transgresión. Se reconocen dos grandes formas de practicar esa transgresión en Bataille (Suniga y Zapata, 2014). Se puede dar en un espacio-tiempo pautado y relativamente controlado, es decir bajo los mecanismos rituales correspondientes.¹⁶⁰ O, la otra posibilidad, bajo una irrupción no pautada y necesariamente violenta que generalmente resulta traumática para el tejido social. Se puede concretar tanto a nivel colectivo (una turba frenética que destruye objetos materiales o lincha a otro); o a nivel individual en la figura de un criminal, excesivamente sanguinario (Tonkonoff, 2012). Justamente la dimensión profana ve con horror tales sucesos porque su racionalidad, o mejor dicho su sentido, es ajeno, es lo completamente otro separado por un abismo infranqueable de la acción desmesurada que *desconoce* las prohibiciones instituidas.

6. ¿El gasto como motor de la historia?

La acción de trabajar otorgó las condiciones de posibilidad para el desarrollo del conocimiento, la técnica y las prohibiciones (pilares de la cultura), que permitieron al hombre acrecentar su capacidad de acumulación de energía y extenderse. Así, a diferencia del animal, emplea una parte de los recursos acumulados en el crecimiento no biológico sino técnico. En el devenir histórico las sociedades tomaron distintas configuraciones con respecto a su capacidad de producir y la forma de gastar. Si Marx clasificó las sociedades según lo que denominó *modos de producción*, Bataille por su parte, segmenta la línea histórica a partir de sus formas de gastar (siempre en armonía con los anteriores). Para hacer un juego de palabras, según sus “modos de gasto”. En la evolución histórica identificó tres tipos sociales, que las denominó respectivamente: sociedades de consumo, sociedades de empresa militar o religiosa y sociedad industrial. Según lo que hemos desarrollado en este último tramo corresponde describir cómo es que el gasto tiene un papel central en la determinación del orden social, y principalmente, qué tipo de fenómeno se trata. ¿Es un hecho que concierne a la economía o a la religión?

Cronológicamente el primer tipo social, Bataille lo centra en el mundo azteca. Éste se trata de “una civilización que se dedicó a construir edificios inútiles como las pirámides”

¹⁶⁰ Aunque su verdadera potencia y peligrosidad radica en que ese control nunca puede ser *completamente* garantizado por nada ni por nadie. Si tal garantía existiera se trataría de una fiesta burguesa más, onerosa, pero que no logra conmocionar al sujeto, enfrentarlo a un riesgo de muerte verdadero.

(Bataille, 2009: 82). Su interés no se ubicó en la guerra como conquista que otorgara rédito económico, sino que entre ellos tenía “el sentido de la consumición no el de la conquista” (*op. cit.*: 86), ya que los prisioneros no eran utilizados como mano de obra, sino sacrificados en rituales. Por muy violentas que parezca esta sociedad, no se ubica en la grilla de las guerreras ya que “los aztecas no conocieron la organización racional de la guerra y de la conquista” (*op. cit.*: 71). Su vocación de combate no tenía un objetivo calculado en miras del provecho de sus resultados, sino que “la religión era la clave de estos juegos” (*ibidem*) guerreros.

Entonces, si a pesar de las batallas con otros pueblos que servían como provisión de recursos, en *La parte maldita* los aztecas no se caracterizaron por la lucha, ¿qué constituyó lo propio de esta civilización? Su singularidad fue destinar los excedentes al gasto ritual. Las grandes obras arquitectónicas que construyeron se caracterizaron por la “inutilidad” en términos funcionales. A pesar de dominar varias esferas de conocimiento como astronomía, el lenguaje y el cálculo, el destacado avance de su arquitectura no estuvo al servicio del confort sino de erigir pirámides desde donde arrojaban personas “los sacerdotes mataban a sus víctimas en lo alto de las pirámides. Los extendían sobre un altar de piedra y les clavaban un chuchillo de obsidiana en el pecho” (*op. cit.*: 66). Edificaron en función del sacrificio humano, que es un fin ajeno a cualquier tipo de beneficio útil.

En este primer caso, Bataille describe una sociedad a partir de la forma predominante de gasto colectivo. Por eso descarta la guerra, ya que no constituía la finalidad última sino que estaba al servicio de obtener recursos para destruirlos en suntuosas ceremonias religiosas. Los “sacrificios de los prisioneros no pueden separarse de las condiciones que los hacían posibles: las guerras y el riesgo asumido de la muerte” (*op. cit.*: 69). Por supuesto que, a ojos de Bataille, los aztecas fueron concientes del “encadenamiento de la guerra con el sacrificio” (*ibidem.*), pero su verdadera motivación pasaba por el ritual sacrificial. En cambio, en el islam, correspondiente a la sociedad de empresa, el soberano militar “está, desde el comienzo, comprometido con la senda de las apropiaciones, conquistas, gastos calculados que tienen el crecimiento por fin. El islam es, en un sentido, en su unidad, una síntesis de formas religiosas y militares” (*op. cit.*: 106).

A partir de las enseñanzas de Mahoma basadas en la lectura del Corán, el guerrero “dilapidador, intratable, salvaje” (*op. cit.*: 101) se ve reducido a la forma de soldado obediente y disciplinado. Es decir, que algo del orden de la soberanía y del gasto en sí mismo se ha reducido. En tal transformación jugó un rol destacado la plegaria común, que

contribuyó a mecanizar movimientos y costumbres. El orden militar de adhesión voluntaria subsanó los enfrentamientos entre pueblos rivales. Así, en pos de su reaseguro moral, “el piadoso musulmán no renunció solamente a las dilapidaciones del mundo de la tribu sino, en general, a todo gasto de fuerza que no fuera violencia exterior dirigida contra el enemigo infiel” (*op. cit.*: 106). De esta manera, el islam se caracterizó por una cierta forma de acumulación de energías producto de su reorganización moral o en una “nueva enseñanza”. Los recursos que antes de la transformación iniciada por Mahoma se dilapidaban individualmente, fueron puestos al servicio de la nueva comunidad armada que organizó el profeta. El rechazo del derroche caótico convergió en un fluir de los recursos puestos al servicio de “la violencia exterior dirigida contra el enemigo infiel” (*ibidem.*). Por lo que antecede, se comprende que el ejemplo del islam se despegue de los aztecas y se aproxime al capitalismo desde el momento en que practica la acumulación; priorizó su expansión al derroche. El islam conjuga formas religiosas con militares, pero subordinando éstas a aquéllas mediante una limitación de sus formas de expresión, como la eliminación del sacrificio.

Dentro del mismo grupo, pero con rasgos peculiares, Bataille incluye al lamaísmo que describe como una sociedad desarmada. Sin embargo, luego del largo derrotero al que lo impulsaron las circunstancias geopolíticas, el decimotercer Dalai Lama tomó conciencia de las “fuerzas exteriores que no podían ser negadas” (*op. cit.*: 118) y se convenció de que, sin poder militar, no es posible conseguir nada. Al percatarse de que su poder era en realidad impotente, este Dalai Lama¹⁶¹, inició un proceso de incremento del ejército. El escolló irrumpió cuando los recursos se comenzaron a desplazar de los monjes, en torno de quienes giraba la vida social, hacia los militares.

Los monjes intentaron una rebelión que fracasó a pesar de contar con gran apoyo. La explicación de Bataille proviene de la economía (general). A causa de las características geográficas del Tíbet, fue que el monaquismo concentró “la totalidad del excedente” (*op. cit.*: 125). Sin amenaza externa ni de vecinos por resguardo de la topografía e impedido de desarrollar su crecimiento por la propia aridez de la región, encontró la solución para su excedente en el acrecentamiento de la vida monástica. Permitió la hipertrofia de una casta sacerdotal ociosa que se dedicaba a la “vida contemplativa”. Entonces, esta manera particular de canalizar el excedente fue la que delineó a la sociedad lamaísta. Se trató de un

¹⁶¹ Que ejerció como tal entre los años 1879-1933.

equilibrio en el que la vida suntuaria maximizada y la actividad guerrera minimizada dieron a lo acumulado una salida no violenta. En pocas palabras “este monaquismo totalitario responde a la necesidad de frenar el crecimiento de un sistema cerrado” (*op. cit.*: 127).

En resumen, Bataille encuentra el rasgo distintivo de estas sociedades en que ambas dedican el excedente a un objetivo (“empresa”) determinado. En un caso, a la actividad militar en pos de la expansión geográfica; en el otro, dadas las restricciones y la relativa tranquilidad de la zona, se impuso la vida social contemplativa y ociosa, en términos productivos, de los monjes.

A continuación el análisis histórico pega un salto hasta las puertas de la Reforma y el nacimiento del capitalismo, punto donde Bataille acuerda con el diagnóstico sobre la correspondencia entre capitalismo y protestantismo y se apropia de las reflexiones weberianas sobre el avance de la racionalidad medios fines en Occidente (Attias, 2015; Weber, 2011)¹⁶². Toma el desencantamiento del mundo como una característica singular, o deberíamos decir un problema, de la modernidad, ya que es la expresión máxima del predominio de lo útil y el cálculo racional en detrimento del *potlatch* (considerado en tanto categoría que abarca diversas formas de consumo y derroche).

La desacralización de la vida humana se realizó mediante la Reforma. Nuestro autor interpreta al Calvinismo como un avance de la cosa por encima de la persona, expulsando a lo sagrado. Por su parte, el protestantismo, mientras condena el lujo y el ocio, se dedica a consagrar al cálculo racional y la empresa individual: “la revolución de la Reforma tuvo, ciertamente, como lo vio Weber, un sentido profundo; el del paso a una nueva forma de economía” (Bataille, 2009: 141). Es así que “la sociedad radicalmente racionalizada impide el gasto improductivo y el derroche generoso de la riqueza acumulada” (Habermas, 2008: 119). El mundo burgués ya no tiene en Dios un fin posterior a la vida y deja a la sociedad en un panorama de pobreza y escasez espiritual porque condena el uso irracional de la riqueza

¹⁶² Al final de *Teoría de la religión* (Bataille, 1998), el propio Bataille hace una reflexión sobre sus fuentes: “MAX WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. El célebre estudio de Max Weber ha unido por primera vez con precisión la posibilidad misma de la acumulación (del empleo de las riquezas en el desarrollo de las fuerzas de producción) a la posición de un mundo divino sin relación concebible con este mundo, en el que la forma operatoria (el cálculo, el egoísmo) separa radicalmente del orden divino la consumación gloriosa de las riquezas. Max Weber ha insistido más que Tawney en el cambio decisivo introducido por la Reforma, que hizo posible la acumulación de base, negando el valor de las obras y censurando el gasto improductivo” (Bataille, 1998: 123).

lo que distingue la economía medieval de la economía capitalista es que la primera, estática, hacía de una parte muy importante de las riquezas excedentes un consumo improductivo, mientras que la segunda acumula y determina un crecimiento dinámico del aparato de producción (Bataille, 2009: 133).

La sociología de la religión weberiana le permite confirmar a Bataille que la ética católica frenaba el desarrollo de una sociedad basada en la expansión industrial, ya que en vez de dedicar la acumulación al crecimiento económico lo ponía en obras dedicadas a Dios. Su lectura capta la pobreza del mundo moderno en relación con los anteriores, no por la cantidad de riqueza, sino por su pobreza *sagrada*, por la (casi total) desaparición del *gasto* en pos de la inversión productiva. Esta nueva disposición económica fue determinada por la religión.

La obsesión por el crecimiento es posterior a la Reforma; antes no se pensaba desde estos valores. Justamente, porque: “la religión es el agrado que una sociedad da al uso de riquezas excedentes: al uso, o mejor, a la destrucción (por lo menos de su valor útil) (...) El punto distintivo es la ausencia de utilidad, la *gratuidad* de estas determinaciones colectivas” (Bataille, 2009: 137).

De acuerdo con las consideraciones anteriores, se puede afirmar que existe un profundo impulso religioso en el *gasto*. Porque esa destrucción material de bienes que costó recursos, esfuerzo y tiempo, que ha objetivado al propio sujeto y comunidad que los creó, entonces, sólo “el sacrificio restituye al mundo sagrado lo que el uso servil degradó y profanó” (*op. cit.*: 73). En realidad, este proceso no implica necesariamente el aniquilamiento material, pues opera sobre nivel simbólico. Una vez consumado el sacrificio, por más que materialmente el objeto fuera factible de utilizar, ha sido expulsado simbólicamente de toda “relación utilitaria”.

En este sentido, el objetivo del sacrificio (“el acto religioso por excelencia” (Bataille, 2010b: 86)) es intervenir en el mundo profano de la economía: “el principio del sacrificio es la destrucción, pero aunque llegue a veces a destruir enteramente (como en el holocausto), la destrucción que el sacrificio quiere operar no es el aniquilamiento. Es la cosa –sólo la cosa– lo que el sacrificio quiere destruir en la víctima” (Bataille, 1998: 47). De allí que el rito es exitoso únicamente si logró fracturar el vínculo que une a aquello sacrificado (sea cosa, planta, animal o persona) al mundo profano.

Por contrapartida, la clase dominante en la sociedad industrial censuró las formas onerosas de gasto. De allí que desde su juventud Bataille arremetiera contra la burguesía. La denunciaba por ostentar “más que ninguna otra clase social, el sentido de la propiedad privada (...) si adquiere, no lo hace para *jugarse* su rango en un desafío ostentatorio, como la aristocracia antaño, sino para consolidarlo” (Surya, 2014: 208). No reprime completamente el gasto, la particularidad en relación a sus antecesoras es que “si gasta, lo hace de manera engañosa, siniestra, deprimente. Lo que acumula lo acumula en la vergüenza y el miedo” (Surya, 2014: 209).

Mediante Lutero se consuma la expresión de esta ética ascética: “la doctrina de Lutero es la negación acabada de un sistema de consumo intenso de los recursos” (*op. cit.*:139). La riqueza pierde su valor en simbólico y pasó solo a significar la posibilidad de más crecimiento. Se adoptan como virtudes la modestia, el ahorro, la voluntad de trabajo y el individualismo: “si volvemos sobre el sentimiento de los grandes reformadores, se puede decir que, al llevando a sus últimas consecuencias la exigencia de pureza religiosa, se destruyó el mundo sagrado, el mundo del consumo improductivo y se liberó la tierra a los hombres de producción, a los burgueses” (*op. cit.*: 145).

La modernidad, junto con el modo de producción capitalista, donde la burguesía ejerce el rol de clase dominante, cultiva una moral ascética que condena el consumo suntuoso y cuando gasta lo hace puertas adentro. Se trata de un consumo atravesado por la moral. El resultado que Bataille percibe rápidamente es que las sociedades burguesas no sólo son injustas materialmente como denuncia el marxismo, también son injustas simbólicamente, ya que no hubiera existido el capitalismo de no ser por una ética que condena el derroche.

En resumen, la filosofía de la historia batailleana percibe una progresiva restricción de lo sagrado y del *gasto*. Según Habermas, esta teoría se distingue porque interpreta la historia de occidente “en términos de proscripción de lo santo, de exteriorización de lo sagrado” (Habermas, 2008: 245). En este sentido, es decir considerando a las experiencias de gasto suntuario como parte de lo sagrado, es que le otorga a esta dimensión prioridad explicativa. Por eso, es factible atribuir al *potlatch* el núcleo teórico de la *economía general*. Tanto es así que al interior de *La parte maldita* se desarrolla una teoría sobre el don.

Como es sabido, el punto de partida etnográfico/antropológico de Bataille es Marcel Mauss; sin embargo el enfoque se plantea más ambicioso. La noción de *potlatch* corresponde a un término propio de los pueblos autóctonos del noroeste de América del Norte, que engloba a actos de donación individuales o grupales llevados a cabo de manera ceremonial

que muchas veces puede implicar la destrucción de ciertos elementos (riquezas) de estas sociedades (Mauss, 2010). Una de las formas más conocidas pero no la única, es el don.¹⁶³ Una donación importante de riquezas se ofrece ostentosamente con el fin de humillar, desafiar y obligar al rival.

Mauss (2010), a partir del análisis de estas prácticas, había deducido que el comercio no se originó en el trueque con su cálculo de equivalencias, sino en “estos complejos ceremoniales que mucho tenían de lúdico, que mucho tenían de espectáculo” (Giobellina Brumana, 2014: 51). Según Giobellina Brumana, su principal preocupación fue explicar la obligatoriedad de la devolución.¹⁶⁴ En cambio Bataille, al analizar al *potlatch*, pone el ojo en aquello que verdaderamente conmueve al sujeto, en el desgarrador liberador que la fiesta o el sacrificio ofrecen al individuo y su comunidad. Sería un error como hace Richardson (1994) contratar esta teoría que implica una filosofía del hombre y de la historia con datos etnográficos particulares.¹⁶⁵ La gran virtud de esta nueva perspectiva sobre el fenómeno consiste en superar las fronteras analíticas del utilitarismo y abrir así las puertas del sentido a experiencias como la religión, erotismo y la creación artística, en distintos períodos históricos. Son experiencias que permiten al hombre superar su existencia aislada, temerosa de la muerte. En conclusión, se trata de tres formas distintas de efectuar esa segunda negación y vindicar el presente, que referimos más arriba. La dimensión animal que busca el placer arrastra violentamente al ser civilizado y temeroso. Mediante la práctica del

¹⁶³ Por otro lado, proveniente de *Los argonautas de Pacífico Sur* de Malinowski, se encuentra el kula (o el *potlatch* melanesio como lo llamaba Mauss). La diferencia es que el *potlatch* conlleva una lucha de prestigio entre jefes o grupos (“prestaciones totales de tipo agonístico”), que no aparecen en el kula. La supremacía en el *potlatch* no se obtiene en privilegios materiales, todo lo contrario, es pérdida. Lo que se obtiene es prestigio, un beneficio simbólico.

¹⁶⁴ “Ya vemos, pues, cuál es el tema. En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación. (...) aquí sólo nos detendremos en uno de los rasgos, profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, en apariencia libre y gratuito y, sin embargo, forzado e interesado de esas prestaciones. (...) ¿Cuál es la regla de derecho y de interés que hace que, en las sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente? ¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva? Éste es el problema que en particular nos interesa” (Mauss, 2010: 70-71).

¹⁶⁵ Richardson observa una “inadecuada” interpretación del *potlatch* y además pone en duda que Bataille haya utilizado datos etnográficos: “Ciertamente, parece poco probable que en lo más mínimo el *potlatch* estableció un principio de una economía de gastos y residuos. Por el contrario, todo indica que la economía del *potlatch*, como todas las economías ‘primitivas’ representa un extremadamente eficiente uso de los recursos en los que los residuos era un anatema. La forma más compleja del *potlatch*, la de los kwakiutl, fue sin duda no se efectuaban a los efectos de la destrucción de la riqueza, pero para su mantenimiento y distribución. En la medida en que contenía elementos excesivos estos fueron incidentales. El propósito del *potlatch* era no servir un movimiento excesivo, sino la armonía de la sociedad, aún si no respondía a las condiciones en las que sobreabundancia puede haber sido una característica. Si el *potlatch* hizo en ocasiones asumir una forma excesiva de la violencia y destrucción, esto parece haber ocurrido, ya que no tenía un propósito estructural, sino porque era un elemento sobrante latente en la estructura.” (Richardson, 1994: 83).

potlatch, los sujetos y las comunidades pueden satisfacer la necesidad acuciante de un derroche de exceso vital. Vale rescatar esta reflexión de Giobellina Brumana: “para Bataille, esta perspectiva funcional [la obligación de devolver] constituye una razón segunda; para Mauss, se trata de la razón primera y pierde así de vista lo que aquél destaca. Eso hace que, pese al carácter explícitamente profano de las prestaciones, sostenga que en el despilfarro ceremonial anida un sacrificio a los dioses” (Giobellina Brumana, 2014: 52-53).

El *potlatch* batailleano necesita y gusta de acercarse al sacrificio, a la desmesura. Mejor dicho, el sacrificio desde esta perspectiva puede ser leído como una forma del *potlatch*. Marcel Mauss brindó una visión equilibrada del sacrificio que grafica en la apertura de su libro mediante un verso escandinavo. Pero Bataille radicaliza los descubrimientos de su antecesor y considera que el verdadero rector de las acciones humanas se acerca más a la pérdida que a la utilidad. Reconoce la función social de circulación de riquezas, pero como señala Habermas, se interesa más en otro aspecto¹⁶⁶. Así lo define:

el *potlatch* es, como el comercio, un medio de circulación de riqueza, pero excluye el regateo. Lo más común es el don público de riquezas considerables, ofrecidas por un jefe a su rival con el fin de humillarlo, desafiarlo, obligarlo. El donatario debía borrar la humillación y aumentar el desafío, para ello es necesario satisfacer la obligación contratada aceptando: sólo podrá responder, un poco más tarde, con un nuevo *potlatch*, más generoso que el primero: tiene que devolver con usura (Bataille, 2009: 83).

Entonces se presenta una continuidad en la argumentación respecto del supuesto fundamental del que parte, ya que es semejante al de “La noción de gasto”, pero en *La parte maldita* logra un mayor nivel de precisión junto con una serenidad teórica. Si seguimos esta interpretación, las sociedades no se estructuran para satisfacer las necesidades de subsistencia (a pesar de ser un factor importante), sino a través de una “necesidad” de obtener prestigio. Entonces la economía es determinada por la circulación de exceso de riqueza y no por la escasez. Bataille distingue así dos grandes dimensiones del consumo. Una parte corresponde a lo requerido para la conservación de la vida y su reproducción. Más allá de

¹⁶⁶ “A Bataille no le interesan propiamente las funciones de integración social que cumple el intercambio de regalos, es decir, la creación de obligaciones recíprocas; pasa por alto este aspecto para centrarse en aquel otro, más llamativo, de gasto, destrucción e intencionada pérdida de la propiedad, que se derrocha en regalos sin recibir directamente nada a cambio” (Habermas 2008: 250).

eso aparece una cantidad de energía o riqueza excedente, que debe o debería ser destinada al gasto improductivo.

Por lo tanto, y para cerrar, desde nuestro interés el *potlatch* reviste gran importancia ya que opera como nexo entre conductas religiosas y económicas. Como hemos podido ver, la circulación del excedente, su gasto o derroche, no es un acto que se lleve a cabo sin más. Todo lo contrario: sea del tipo que sea, desde un sacrificio humano en la cúspide de una pirámide fastuosa hasta una fiesta de cumpleaños burguesa, tales fenómenos sociales se inscriben en una liturgia que los habilita (donde sucede el levantamiento de prohibiciones, desde matar hasta tomar alcohol) o les otorga sentido. Por lo tanto, como señala Bataille el gasto no es ni exclusivamente un hecho de la esfera de la economía, ni tampoco de la religión “El *potlatch* deja entrever un lazo entre las conductas religiosas y las de la economía” (*op. cit.*: 84).

En tanto posee dichas características, el *potlatch* se monta a horcajadas entre lo material y lo simbólico. El gasto, organizado y pautado por la racionalidad religiosa, organiza la materialidad de la economía, del excedente y del derroche, que condiciona la situación social. Porque, si “la religión respondió, en general, al deseo que el hombre siempre tuvo de encontrarse a sí mismo (...) Pero el *quid pro quo* de toda religión es brindarle al hombre sólo una respuesta contradictoria: una forma *exterior de intimidad*” (Bataille, 2009: 147-148), y si, como afirma Goux, “el gasto del excedente siempre se inscribe dentro de un principio de lo sagrado” (Goux, 1990: 208), el *potlatch* al pararse con un pie en cada dimensión se encarga de romper con la utilidad del mundo económico profano aislado y restituye al hombre a la intimidad de lo sagrado. Entonces, al sustraer ciertos objetos de la circulación económica e investirlos de un aura sagrada, es el fenómeno en torno al cual se estructura la sociedad.

CONCLUSIÓN

El fundamento de un pensamiento es el pensamiento de otro, el pensamiento es el ladrillo cimentado en la pared. Es un simulacro de pensamiento si, en el retorno que hace sobre sí mismo, el ser que piensa ve un ladrillo libre y no el precio que le cuesta esa apariencia de libertad: no ve los terrenos baldíos y los amontonamientos de detritus a los que una vanidad celosa le abandona con su ladrillo. El trabajo del albañil, que junta, es el más necesario.

Georges Bataille

1. Reflexiones finales

El epígrafe de Hegel que inicia esta tesis de Maestría se trata según Jameson (2013) de una “reflexión sutil y madura sobre la cosificación” (Jameson, 2013: 209), pero destaca que no se restringe al ámbito de la vida cotidiana, sino que abarca al pensamiento y la relación de éste con los conceptos ya existentes. Allí se lanza una crítica a la asimilación automática de ciertas ideas simplemente por llevar la firma de nombres célebres. Este diagnóstico de *La fenomenología del espíritu* sugiere que en la antigüedad los filósofos debían esforzarse por obtener ideas abstractas de la inmediatez de lo sensorial. Una vez que la evolución del Espíritu ha logrado esa tarea, la modernidad se enfrenta al problema opuesto: debe pensar en un clima saturado de abstracciones con el riesgo de olvidar la necesaria (por no decir imprescindible) conexión con lo sensorial (que Jameson en una frase muy batailleana, denomina la “ciénaga de lo inmediato”). Aquí se le plantea un problema al pensamiento moderno (que se agudiza en el caso del postmoderno), cuando tiende fácilmente a construirse en relación con otros pensamientos abstractos al precio de distanciarse de la experiencia.

Si hay un mérito que se puede destacar en el pensamiento de Bataille a lo largo de toda su vida, consiste en que al elaborar su propio pensamiento se resistió a tomar los conceptos contemporáneos de una manera cosificada en el sentido del comentario precedente. Tal vez el ejemplo más palmario de este rechazo de esta vía inmediata queda en evidencia en la primera etapa de su obra. Por algún motivo, que tal vez sea imposible determinar, esa típica oposición que presentó a las modas intelectuales o políticas, ese espíritu inconformista que siempre lo animó, lo llevó a desconfiar del Surrealismo a pesar de que compartían ciertos objetivos (la revolución) y referentes (Sade y Nietzsche). Luego, para elaborar su crítica al Surrealismo no recurrió (o al menos, no exclusivamente) a abstracciones contemporáneas, sino que acudió a lo bajo, pero de ninguna manera se quedó allí, porque desde ese lugar se elevó nuevamente a lo universal. Movimientos semejantes

pueblan toda su obra. En sus últimos libros, los conceptos no permanecen en el éter, sino que intentan llegar a *lo concreto* luego de explorar lo sensible; basta con pensar su interés por el erotismo o la economía.

Alcanzada esta instancia de cierre, vale recapitular sobre los puntos centrales de lo expuesto antes de comentar proyecciones y potencialidad del pensamiento de Bataille.

En el primer capítulo vimos que el concepto de *bajo materialismo* no se forjó a partir de conceptos marxistas, sino de nociones vinculadas al campo estético. No obstante, al llevar a este concepto a su expresión política concreta se hace manifiesta su afinidad con el marxismo, ya que el proletariado es una forma de expresión de la materia baja. Por su parte, la resonancia de nociones durkheimianas recién se percibe en la *heterología*, donde se plantea, luego de una revolución social que suprime a la clase burguesa, una nueva forma de organización social que gira en torno a la oscilación de la participación en el mundo profano y una apertura periódica a la dimensión sagrada donde se permita la satisfacción colectiva de la excitación violenta. En el segundo período que hemos propuesto, las elaboraciones batailleanas, al incorporar gran cantidad de autores (Freud, Mauss, entre otros), ganan en densidad teórica, pero ahora el esquema proveniente de Durkheim resignificado sigue asociando lo heterogéneo impuro con el proletariado. En los muy conocidos artículos publicados en *La Critique Sociale* se arenga por una revolución que a veces parece buscar el derramamiento de sangre como un fin en sí mismo (propuesta que le valió fuertes cruces con Simone Weil), y la lucha de clases es leída a través del prisma del *potlatch*, que parece tomar el lugar de motor de la historia.

Ya hacia 1936, año que corresponde al tercer capítulo de esta tesis, Bataille se sumerge en una experiencia “ferozmente” religiosa. A partir de entonces, abandonó la práctica política callejera llevada a su máxima expresión con sus compañeros de *Contre-Attaque*, y gana protagonismo Nietzsche en su producción teórica. En estos años que se extienden hasta los albores de la guerra, las premisas marxistas sólo entran en escena (sin ser nombradas explícitamente), para ser criticadas duramente. Por otro lado, se trata de una etapa donde el autor maldito coquetea con el padre de la sociología francesa, hecho que quedó plasmado en el título de un importante proyecto que dirigió: *El colegio de sociología sagrada*. Sin embargo, no por eso adoptó de aquél mucho más que su conceptualización de lo religioso (muy tamizada por el filólogo alemán) y nada con respecto a sus posiciones políticas o epistemológicas. Tanto es así, que le valió un cruce epistolar y distanciamiento

con su amigo Michel Leiris, que lo acusó de desvirtuar el método canónico en su búsqueda desafiada de lo sagrado.

En el cuarto capítulo, que abarca el período que se extiende desde el armisticio hasta la muerte de Bataille, se destaca, desde nuestro interés, porque reaparece el problema de la economía y el *gasto*, corresponde subrayar dos reflexiones finales.

En primer lugar, resulta llamativo que luego de las posiciones radicales adoptadas en *Acéphale* Bataille, en su etapa más prolífica y de madurez establezca como los procesos fundamentales de subjetivación la acción de trabajar, por un lado, y las prohibiciones, por el otro. Entonces, tras años de debates y proyectos varios, su antropología se constituye a partir de una combinación de premisas del paradigma hegeliano-marxista y del durkheimiano.

En segundo lugar, con estricta relación a la pregunta que nos formuláramos al inicio, es decir, sobre el debate sobre si es la economía o la religión el fenómeno que estructura la sociedad, efectivamente Bataille parece que logra formular una respuesta que articula a ambas dimensiones, pero con un indiscutible giro de singularidad. Aunque reconoce del legado marxista la creación de plusvalor del proletariado y su apropiación por parte de la burguesía, no toma a la producción como el hecho fundamental, sino a su contrapartida económica, al *gasto*. Hemos visto que suavizó su consideración de la gravedad de la explotación burguesa con los años: de clamar por la revolución sangrienta pasó a una postura distribucionista como la implementada por el Plan Marshall. La astucia de su operación creemos que se explica por el estatus que le otorga al *gasto* en general, y al *potlatch* en particular. A pesar de operar materialmente (y simbólicamente, también) en los bienes los procesos de *gasto* para que la pérdida, en cualquiera de sus formas, se realice simbólicamente, debe ser precedido (y en muchos casos también sucedido) por los correspondientes rituales que lo apartan de la esfera profana y los consagran para su efectiva consumación. El acento cae en la destrucción de los bienes. En este sentido es plausible afirmar que Bataille desarrolla una visión sacrificial del *potlatch*. Finalmente, entendemos que la *dépense*, en su dimensión social, como ya había insinuado en la *heterología*, sólo puede darse a partir de un delicado espacio común entre la economía y la religión.

2. Vigencia y proyecciones

En los últimos años asistimos, si no a un boom editorial, al menos sí a una llamativa edición y reedición de gran cantidad de obras de Georges Bataille. Posiblemente el fenómeno responda a que hoy en día ciertas categorías fundamentales, esas con las cuales se teje toda

su red de pensamiento, vuelven a formar parte del debate político y social a partir de que algunos filósofos contemporáneos escribieron sus propias teorías desde planteos batailleanos. Uno de los espacios de mayor repercusión proviene de la teoría política post-fundacionalista donde entre los exégetas encontramos nombres de la talla de Ernesto Laclau, Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito. Desde otra perspectiva, la prestigiosa revista *Theory, Culture & Society*, publicó en 2018 un número especial dedicado a la *Heterología*, tal como hiciera *Artefacto* en 2004 (en ambos casos algunos artículos han sido citados en la esta investigación).

Sin embargo, a pesar de que aquellos filósofos han producido destacadas teorías, los temas que abordan no se conectan directamente con el particular de la presente tesis. Nuestro comentario en este apartado sobre la vigencia y/o proyecciones del pensamiento de Georges Bataille se circunscribe a los temas que hemos tratado, es decir: economía, capitalismo, religión y lo sagrado. En este sentido, creemos válido preguntarse cuánta actualidad conservan dichos planteos que se produjeron en un contexto de desarrollo industrial y Estado de Bienestar para un momento histórico donde el capitalismo vuelve a mostrar su rostro más cruento. En sintonía con su situación histórica, la *economía general* se engendró bajo la premisa producción-acumulación-gasto, pero ¿qué sucede en una coyuntura donde colapsó el sistema de crédito producto del exceso deuda tomada que ha arrastrado a la civilización occidental a una profunda crisis (Sloterdijk y Žižek, 2011)?

En *Ira y tiempo*, Peter Sloterdijk retoma *La parte maldita* en dupla con *La genealogía de la moral* para reflexionar sobre la posibilidad de una alternativa del capitalismo actual. De ambos extrae conclusiones al capitalismo vigente, pero, advierte, que para esto primero hay que retrotraerse hasta una época donde moral y economía se confunden. A partir de la lectura de sendos referentes deshilvana dos economías que coexisten: la erótica, del deseo y la thymotica del reconocimiento, y de allí se pregunta “¿cómo podría concebirse la introducción del orgullo en la economía capitalista, que públicamente se reconoce como la primacía de la búsqueda de lucro? (Sloterdijk, 2010: 41). Como salida al problema, comenta que Bataille descubrió gracias al filólogo alemán dos tipos de inversores, mientras unos buscan incrementar su erogación inicial, los otros, soberanos al fin, “emplean sus recursos para satisfacer su orgullo y atestiguar su suerte” (*op. cit.*: 44). Los primeros sólo ven crecer su patrimonio, los otros, para ponerlo en términos weberianos, reencatan al mundo.

De lo que antecede, Sloterdijk saca conclusiones sobre un tema que no hemos llegado a abordar en la presente tesis y quedará pendiente para futuros estudios ¿qué alternativa al

capitalismo pensó Bataille? Y en la misma dirección ¿cuál fue su análisis del comunismo en tanto proyecto que dejó en el póstumo tercer tomo de *La parte maldita*? De allí este filósofo advierte sobre caer en la trampa de una lectura romántica de la *economía general*, pues “su verdadero significado reside en la división del capitalismo para crear a partir de él su contrario más radical -y el único productivo-, de manera totalmente distinta a lo que imagina la izquierda clásica vencida por el miserabilismo” (*op. cit.*: 45).

En conclusión, Sloterdijk parece abonar la tesis de un momento ¿sagrado? en el cual se canalicen las riquezas al conjunto social, semejante a la propuesta por la *heterología*.

Cercano al sentido que hemos comentado, donde la deuda ejerce un carácter vinculante de tipo moral que afecta a los bienes, también se encuentran estudios contemporáneos que se apoyan en esta conexión. Mientras que Goux (2015), presenta la teoría de Bataille para explicar el consumo y como el capitalismo se vuelve en sí mismo objeto de veneración, desde otro ángulo Maurizio Lazzarato parte de la premisa, que también tomaba el autor maldito, por la cual se entiende que el intercambio no se basa en la igualdad, sino en un desequilibrio que conlleva no solo diferencia económica sino principalmente de poder. Esto le permite desnudar los mecanismos de dominación que emplea el sistema de deuda financiera capitalista en especial bajo la dirección neoliberal. Su singular propuesta de articulación entre la interpretación marxiana del capitalismo y la relación acreedor/deudor le permite realizar descubrimientos novedosos.

En las páginas de *La fábrica del hombre endeudado* Lazzarato desarrolla un análisis de la economía a la par del trabajo y de la deuda, por lo cual, se percibe cómo economía y ética funcionan juntas, pero según este autor, con indiscutible prioridad de la deuda sobre otro tipo de relación social: “la relación acreedor-deudor se superpone a las relaciones capital-trabajo, Estado benefactor-usuario y empresa-consumidor y las atraviesa, instituyendo como ‘deudores’ a usuarios, trabajadores y consumidores” (Lazzarato, 2013: 36). Además, la deuda genera su propia dimensión moral que se apoya en la culpa: culpa de haber contraído deuda. La culpa, entonces, corroe y moraliza todas las otras relaciones, que termina condenando (moralmente) a un trabajador pobre. Se trata de una moral que construye subjetividad (como sucedía con Bataille) y que empaña a la lógica de la esfera económica. Por supuesto que esta relación no es nueva, como buen lector de Nietzsche sabe que la culpa se remonta en la historia, pero bajo el modo de producción capitalista adquiere

su propia particularidad. Antes el hombre se endeudaba con los dioses o la comunidad, ahora lo hace con el capital.

Cabe señalar que este texto es elocuente respecto de la plasticidad de las teorías y su capacidad. Únicamente luego de priorizar la relación deudor/acreador (¿de qué tipo de relación social se trata: económica, religiosa, de poder o de las tres?) sobre otras posibles como constitutiva del orden social, es que puede profundizar en un análisis que permite dar cuenta de la capacidad del neoliberalismo como sistema hegemónico.

Asimismo, corresponde comentar que ante las explicaciones que se mantienen en el orden de la dimensión simbólica del gasto, que perciben en el acceso de un sujeto a imágenes de celebridades mientras derrochan un fenómeno de gasto interpósita persona, corresponde apuntar que Lazzarato ve en la promesa en la que se embarca el deudor algo más profundo que un acto performativo. Porque en primer lugar, se trata, tal como señaló Nietzsche, de una promesa que no cumple con el reembolso; y en segundo lugar, el recuerdo de esa deuda se graba en la materialidad de un cuerpo.

De esta manera, el desarrollo de Lazzarato nos interpela a cuestionar la vigencia del planteo batailleano sobre el gasto. No tanto porque Bataille cometiera omisiones o errores en sus afirmaciones, sino para reajustar el presupuesto (que prioriza la acumulación) en el cual se sostiene su argumentación.

3. En torno al fundamento del lazo social

Finalmente, luego de todo lo expuesto, corresponde volver a la pregunta principal de esta tesis ¿cuál es el fenómeno en torno al cual se estructura la sociedad? O mejor dicho, ¿se puede reducir el fundamento de la sociedad a una articulación entre prácticas en torno a lo religioso y prácticas mediante las cuales se producen las condiciones sociales de existencia, (económicas)? Definitivamente no sería prudente reducir la complejidad humana y social a esas dos dimensiones.

Entonces, con toda el agua que ha corrido bajo el puente desde 1962, hasta el día de hoy, vale la pregunta (utilitaria y académica en fin de cuentas), ¿por qué dedicarse a buscar una respuesta a la articulación entre economía y religión en la obra de Bataille? En otros términos ¿qué puede aportar al estado de cosas una respuesta de esa pregunta de cuño batailleano? He aquí nuestro esbozo de respuesta.

Como afirma Grüner (2005), occidente no ha producido ninguna religión mundial, ni en el pasado ni mucho menos en la modernidad. Ésta que se presentó a sí misma como

legítima hija de las luces, creyó haber logrado superar a la religión como centro de la vida social medieval. Sin embargo, luego de la lectura de Bataille a la que nos dedicamos vale preguntarse ¿es factible eliminar de un plumazo a la religión en tanto búsqueda de sentido y trascendencia? Acaso ¿no persiste lo religioso, esa esfera sagrada aislada de la vida cotidiana, bajo formas nuevas? Desde esta perspectiva, un mérito del escritor maldito se reconoce en su afán de negarse a desproblematizar la modernidad. Su nombre se inscribe en uno de los vectores más destacados de la tradición sociológica (Marx, Durkheim, Weber, por nombrar a sus “padres” –aunque en el contexto actual es propicio para comenzar a preguntarse quiénes fueron sus “madres”–), al socavar la imagen homogénea y pacificada que la modernidad pretendía para sí misma. Porque Bataille, apoyado de distintas maneras en estos tres referentes, nos permite pensar y comprender la persistencia de lo religioso en la variedad de figuras que puedan adoptar.

A partir del estudio del *potlatch* Bataille esboza una respuesta en la cual encuentra un nudo que enlaza a lo económico y a lo religioso en fundamento de la sociedad. A pesar de los grandes esfuerzos de los antropólogos de principios de siglo XX (de muchos de los cuales se nutrió nuestro autor, como hemos visto), más allá de los complejos intentos de los marxismos en su momento de gran llegada en la segunda parte de esa centuria, que ensayaron distintas formas de integrar esa superestructura a la infraestructura, la religión, más bien lo religioso, se movió de considerarse la condición misma de lo social, a descubrir que en realidad “sería apenas un ‘subsistema’ entre otros” (Grüner, 2005: 2).

Porque si es verdad que han existido diversos intentos, incluso algunos consistentes, de subsumir o integrar la religión a la infraestructura, también encontramos propuestas contemporáneas que interpretan, con mayor o menor peso de Marx, al capitalismo como la religión de la mercancía (Goux, 2015; Rozitchner, 2001; Žižek, 2010).

Es por eso que, siguiendo a Grüner (2005; 2016), entendemos que tomar a la religión como constitutiva del lazo social, es una verdad pero incompleta. El ensayista argentino asegura que es en la experiencia de lo trágico (de ahí que no se pueda atribuir a la mera casualidad que este género fuera referido tanto por Nietzsche, como por Marx, Freud y también, no casualmente en *Acéphale*), donde aparece el entramado completo y en toda su complejidad del nudo fundante de lo social. Por tanto, lo trágico es “la ‘representación simbólica’ por excelencia del *nudo*, conflictivo pero inextricable, de *lo* estético-cultural, *lo* político y *lo* religioso” (2005). Por lo cual esta problematización que particular e incompleta

desde la que nos sumergimos en la obra de Bataille, constituye sólo una parte de un gran problema.

La modernidad y el capitalismo (si es que se pueden escindir más allá de lo analítico) se empeñan en recurrir a la idea de libertad individual (especialmente la de mercado) como una nueva lógica de legitimación, y para lograrlo debió desentrañar, como bien señaló Weber, las esferas de la acción social y constituir las como autónomas.

Bataille desde su “malditismo” (y cuando decimos Bataille no nos restringimos a los textos firmados por esta persona, sino que invocamos la pluralidad de voces que lo hablan: desde Durkheim y Mauss, hasta Nietzsche y su amigo Caillois, entre otros), nos permite pensar la persistencia de lo sagrado en tanto núcleo constitutivo e irreductible de lo social, en una sociedad que jacta en anunciarse como posmoderna.

De ninguna manera el esfuerzo volcado en estas líneas apuntó a resolver el problema enorme sobre el fundamento del lazo social, sino que intentó pensarlo desde la propuesta batailleana y analizar sus proyecciones. Finalmente, se puede decir que nuestro objetivo lejos de perseguir alguna utilidad concreta, ha sido puro gasto.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005 [1986]), “Bataille e o paradoxo da soberanía” en: Risset, J. (org.). (1987), *Georges Bataille: il politico e il sacro, Napoli, Liguori Editore*, pp. 115-119.
Recuperado en:
http://www.google.com.ar/url?sa=t&source=web&cd=1&ved=0CBgQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.periodicos.ufsc.br%2Findex.php%2FOutra%2Farticle%2Fdownload%2F12583%2F11750&rct=j&q=%22bataille%20e%20o%20paradoxo%21&ei=g8YQTa-oCMGclgf797SyDA&usg=AFQjCNFVvA8d8M_pBxhc39KzcHKmpTHHbw&cad=rja
- Anderson, P. (2011), *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo Veintiuno.
- Anderson, P. (2015), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo Veintiuno.
- Aron, R. (1966), *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XX, (2 volúmenes).
- Assandri, J. (2007), *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina caníbal*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Attias Basso, A. (2015), *El desencantamiento del mundo y lo sagrado. Un espacio común para Max Weber y Georges Bataille*, Buenos Aires: FLACSO Argentina, tesis de maestría. Disponible en:<http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7704/2/TFLACSO-2015AAB.pdf> [Consultado el 22 de mayo de 2018].
- Barthes, R. (2003), “La metáfora del ojo” en *Ensayos críticos*, Buenos Aires, Seix Barral.
- Bataille, G., (1928), “L’Amerique disparue” en *Cahiers de la Republique des Lettres, de Sciences et Arts*, N° XI, L’Art Precolombien. L’Amerique avant Christophe Colomb, Paris, pp.: 5-14.
- Bataille, G. (1981), *El aleluya y otros textos*, Madrid, Alianza.
- Bataille, G. (1996), *El ojo pineal*, Valencia, Pre-textos.
- Bataille, G. (1970), *Œuvres Complètes I, Premiers écrits 1922-1940*, París, Gallimard.
- Bataille, G. (1974), *Obras Escogidas*, Barcelona: Barral Editores.
- Bataille, G. (1988), *Œuvres Complètes XII, Articles II 1950-1961*, París, Gallimard.
- Bataille, G. (1997), *Choix de lettres, 1917-1962*, Paris, Gallimard.
- Bataille, G. (1998), *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus.
- Bataille, G. (2002), “Nota autobiográfica”, en *Œuvres Complètes VII*, París, Gallimard.
- Bataille, G. (2003), *La conjuración sagrada. Ensayos 1926-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2005), *Acéphale. Religión, sociología, filosofía*. Buenos Aires, Caja Negra Editora.
- Bataille, G. (2005b), *El límite de lo útil*, Buenos Aires, Losada.
- Bataille, G. (2008), *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

- Bataille, G. (2010), *Discusión sobre el pecado*, Buenos Aires, Paradiso.
- Bataille, G. (2010b), *El erotismo*, Buenos Aires, Tusquets.
- Bataille, G. (2010c), *Las lágrimas de eros*, Barcelona, Tusquets.
- Bataille, G. (2012), “La función de D.A.F. de Sade”, en: Díaz de la Serna, Ignacio y Ollé-Laprune, Philippe (selec.) (2012), *Para leer a Georges Bataille* (pp.403-425), México, Fondo de Cultura Económica.
- Bataille, G. y Leiris, M. (2008), *Intercambios y correspondencias 1924-1982*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Bennington, G. (2005), Introduction to economics I: Because the world is round, en: Gill, C. (ed.) (2005), *Bataille Writing the sacred*, London, Routledge.
- Besnier, J. (2005), “Bataille, the emotive intellectual”, en: Gill, C. (ed.) (2005), *Bataille Writing the sacred*, London, Routledge.
- Brennan, E. (2018), “The Politics of Religious Fervour: New Considerations on Georges Bataille and Religion”, *Theory, Culture & Society*, Volumen 35 N° 4-5, julio - septiembre 2018. <https://doi.org/10.1177/0263276417719325>
- Blanchot, M. (2002), *La comunidad inconfesable*, Madrid, Editora Nacional.
- Blanco, A. y Sánchez, S (2016), “Prohibiciones fundamentales y sistemas de intercambio. Una aproximación sociológica a Claude Lévi-Strauss y Georges Bataille”, en: *Papeles de trabajo*, Vol. 10, núm. 18, segundo semestre 2016, pp. 267-287. Buenos Aires, Universidad de General San Martín.
- Benjamin, W. (1989), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: Benjamin, W. *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus.
- Bottomore, T. y Nisbet, R. (comp.) (2001), *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Breton, A. (2001), *Manifiestos del Surrealismo*, Buenos Aires: Argonauta.
- Caillois, R. (2006), *El hombre y lo sagrado*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Campillo, A. (1993), *Georges Bataille: la comunidad infinita*, en Bataille, G. (1993): *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pretextos/Universidad de Murcia, pp. VII-XXV.
- Campillo, A. (1996), “El amor de un ser mortal” en Bataille, G. (1996) *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós.
- Campillo, A. (2001) *Contra la economía*, Granada, Editorial Comares.
- Castaño Zapata, D. y Suniga, N. (2014), “Fiesta y sacrificio. Explorando el problema de la transgresión en Georges Bataille” en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LIX, núm. 222, septiembre-diciembre de 2014, pp. 235-256. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Deleuze, G. (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016), *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Paidós.

- Díaz de la Serna, I. (2012) “Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje”, en: Díaz de la Serna, Ignacio y Ollé-Laprune, Philippe (selec.) (2012), *Para leer a Georges Bataille*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Donzelot, J. (2007), *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Dunan, Noelia D. y Taurel Xifra, J. (2015), “Bajo materialismo y Surrealismo. El debate Bataille-Breton” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LX, núm. 223, enero-abril, pp. 171-190. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Durkheim, É. (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Durkheim, É. (1993), *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta De Agostini.
- Durkheim, É. (1995), “Una definición de sociedad”, en *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza.
- Durkheim, É. (1996), *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel.
- Durkheim, É. (2000), *Sociología y filosofía*, Madrid, Miño Dávila.
- Durkheim, É. (2011), *Escritos políticos*, Barcelona, Gedisa.
- Durkheim, É. (2012), *El estado y otros ensayos*, Buenos Aires, Eudeba.
- Eagleton, T. (2005), *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós.
- Espósito, R. (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz.
- Espósito, R. (2007), *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fava, J. (2009), “La parte maldita o hacia una soberanía de lo sagrado”, en Bataille, G. (2009).
- Feyel, J. (2006), “Theresurgence of the Sacred in Georges Bataille’s contribution to Documents”, en *Georges Bataille, from “heterogeneity” to the sacred*, Actas del coloquio de la Universidad de Cambridge en el Newnham College el 29 de abril del 2006.
- Foucault, M. (2010): “Prefacio a la transgresión” en: *Obras esenciales*, Madrid, Paidós.
- Foucault, M. (2012) *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Fournier, M. (2006), *Marcel Mauss, a biography*, New Jersey, Princeton University.
- Freud, S. (2005) *Tótem y tabú y otras obras 1913-1914*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Funes, E. (2008), “Estudios preliminar: Un llamado a la solidaridad”, en Durkheim, É., (2008), *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Gorla.
- Galletti, M. (2018), “Story of a Secret Society”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 35 (4–5) pp. 135–154, SAGE, DOI: 10.1177/0263276418790367.
- Galletti, M y Boyne, R. (2018): Heterology or ‘The Science of the Excluded Part’: An Introduction, *Theory, Culture & Society*, Volumen 35 N° 4-5, julio-septiembre 2018, pp. 3-27. <https://doi.org/10.1177/0263276418790358> .
- Gane, M. (2010), *Durkheim’s theory of violence*, en: Romi Mukherjee, S. (ed.) (2010), *Durkheim and violence*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.

- Garo, I. (2013), “La política en la filosofía”, en: *Ideas de Izquierda. Revista de Política y Cultura*, N° 5.
- Giddens, A. (1971), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- Giobellina Brumana, F. (2010), “Estudio preliminar: El don del ensayo”, en: Mauss, 2010.
- Giobellina Brumana, F. (2014), *El lado oscuro, la polaridad sagrado/profano y sus avatares*, Buenos Aires, Katz.
- Girar, R., (2016), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Gouldner, A. (1970), *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goux, J. (1990), “General Economics and Postmodern Capitalism”, en: *Yale French Studies*, No. 78, On Bataille (1990), pp. 206-224, Yale University Press. DOI10.2307/2930123.
- Goux, J. (2015), “Georges Bataille and the Religion of Capitalism” en: BILES J. & BRINTNALL K. (eds.), *Negative Ecstasies: Georges Bataille and the Study of Religion* (pp. 106-122). New York: Fordham University. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/j.ctt16314rj.11>
- Grosso, A. (2011), “Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría política post-fundacionalista”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N°42, pp. 49-68. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5104/pr.5104.pdf
- Grüner, E. (2005), “La caída de los dioses, o la modernidad sin ilusiones”. Disponible en: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/3-Gruner.pdf> [Recuperado el 10/09/2018].
- Grüner, E. (2016), *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Godot.
- Habermas, J. (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- Harvey, D. (2003), *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal.
- Hegel, G. (2007), *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Hollier, D. (1982), “Encabezando a ‘Acéphale’”, en: Hollier, D. (ed.) *El colegio de sociología*, Madrid, Taurus.
- Hollier, D. (2005), “The use-value of the impossible” (trad. propia), en: *Bataille: Writing the sacred*, Londres, Taylor & Francis.
- Jameson, F. (1989), *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor.
- Jameson, F. (2013), *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora.
- Laclau, E. (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Kendall, S. (2007), *Georges Bataille* (trad. propia), Londres, Reaktion Books.
- Kojève, A. (2006) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial Leviatán.
- Kristeva J. (2000) *Poderes de la Perversión*, México: Siglo Veintiuno editores.
- Lazzarato, M. (2013), *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Lechte, J. (2005), “Bataille and Caillois: Communication and Chance”, *Thesis eleven*, N°83, noviembre 2005, pp.90-103, Londres, Sage Publications.
- Lockwood, D. (1964), “Social Integration and System integration”, in Zollschan G. K. and Hirsch W. (eds). *Explorations in Social Change*, London, Routledge.
- Lorio, N. (2013) “La potencia de lo sagrado y la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología”, en *Areté, Revista de Filosofía*, Vol. XXV, núm. 1, pp. 111-131, Lima, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lukes, S. (1984), *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, Siglo Veintiuno de España.
- Macherey, P. (2003), *¿En qué piensa la literatura?*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Marmande, F. (2009), *George Bataille político*, Buenos Aires, Del Signo.
- Martínez, M. (2004), “Sobre algunos aspectos de lo heterogéneo”, en: *Artefacto. Pensamiento sobre la técnica*, N° 5, pp. 140-147, Buenos Aires.
- Martínez, M. (2005), “Ritual de guerra”, en Bataille (2005).
- Mattoni, S. (2011), *Bataille: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata.
- Marx, K (2015) Antología, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. (2009), *El capital. Crítica de la economía política, I/3: El proceso de reproducción del capital*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- McGoey, L. (2018), Bataille and the Sociology of Abundance: Reassessing Gifts, Debt and Economic Excess, *Theory, Culture & Society*, Volumen 35, n° 4-5, julio-septiembre 2018, pp. 69-91. <https://doi.org/10.1177/0263276416637905> .
- Mezzadra, S. (2014), *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Montenegro Bralic, V. (2015), “El materialismo de Georges Bataille. Una lectura desde Nietzsche y Marx”, *Ideas y Valores*, 64 (159), 195-226.
- Nancy, J. (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena.
- Nietzsche, F. (1997), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Nisbet, R. (1996), *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, (2 volúmenes).
- Nocera, P. (2007), “Aproximaciones para una historia de la formulación sociológica del concepto de solidaridad”, Comunicación presentada en *Jornada de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Buenos Aires, UBA, disponible en http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/EJES/Eje%209%20Epistemologias%20Metodologias/Ponencias/NOCERA,%20Pablo.pdf
- Nocera, P. (2009a), “El concepto de creencia en la sociología durkheimiana”, *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*, Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires. Recuperado en <https://www.academica.org/000-062/1224>
- Nocera, P. (2009b), “Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, N° 127, 2009, pp. 93-119. Nocera, P. (2011), “Émile

- Durkheim y Gabriel Tarde en los orígenes de la sociología francesa”, *Entramados y perspectivas*, ISSN 1853-6484. Vol. 1, N° 1, enero - junio 2011, pp. 181-187.
- Nocera, P. (2011), “Émile Durkheim y Gabriel Tarde en los orígenes de la sociología francesa”, en: *Entramados y perspectivas*, Vol. 1, N° 1 enero - junio 2011, pp. 181-187, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Noys, B. (1998), “Georges Bataille’s Base Materialism” (trad. propia), en *Cultural Values*, vol. 2, N° 4, pp. 499-517.
- Parsons, T. (1968), *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.
- Pefanis, J. (1992), *Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard and Lyotard*, Durham, Duke University Press.
- Petrucelli, A. (2010), *Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Piel, J. (1987), “Introducción. Bataille y el mundo”, en: Bataille, G. (1987), *La parte maldita*, Editorial ICARIA.
- Ramos Torre, R. (1992), “Estudio preliminar”, en Durkheim, É. (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Ramos Torre, R. (1999), *La sociología de Émile Durkheim*, Madrid, Siglo Veintiuno de España.
- Richardson, M. (1992), “Sociology on a Razor's Edge: Configurations of the Sacred at the College of Sociology”, en *Theory, Culture & Society*. Vol 9, N°3, pp. 27-44. Londres, SAGE. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/026327692009003002>
- Richardson, M. (1994), *Georges Bataille*, Routledge, Londres.
- Richman, M. (1997), “Bataille Moralist? : Critique and the Postwar Writings”, *Yale French Studies*, No. 78, On Bataille (1990), pp. 143-168.
- Richman, M. (2002), *Sacred revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minnesota, University of Minnesota press.
- Roig, A. y Bontti N., (2017), “La fuerza del valor: soberanía y moneda en Georges Bataille”, en *Diferencia(s)*, N°5 “Dinero”, año 4, noviembre 2017, pp- 118-137.
- Rinesi, E. (2005), *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*, Buenos Aires, Colihue.
- Roudinesco, É. (2012), *Lacan. Esbozo e una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rozitchner, L. (2001), *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*, Buenos Aires, Losada.
- Sazbón, J. (2002), “El fantasma, el oro, el topo”, en: Sazbón, J. (2002), en: *Historia y representación*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.
- Sazbón, J. (2009), “Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia”, en: Sazbón, J. (2009), *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.

- Sloterdijk, P. y Žižek, S. (2011), “La quiebra de la civilización occidental”, Revista Ñ, 9 de agosto 2011, disponible en: https://www.clarin.com/rn/ideas/politica-economia/La_quiebra_de_la_civilizacion_occidental_0_SJXWVCnD7e.html
- Stedman Jones, S., (2001) “Durkheim and Bataille: constraint, transgression and the concept of the sacred”, *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, New Series, Vol. 7 (2001), pp. 53-63, Berghahn Books. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/23866655>
- Suniga, N. y Zapata, D. (2014), “Fiesta y sacrificio. Explorando el problema de la transgresión en Georges Bataille” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LIX, núm. 222, septiembre-diciembre de 2014, pp. 235-256. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Surya, M. (2014), *Georges Bataille, la muerte obra*, Madrid, Arena Libros.
- Tarcus, H. (2013), *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Tonkonoff, S. (2007), “Acerca del Crimen, el Criminal y las reacciones que Suscitan” en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, N° 24.
- Tonkonoff, S. (2007a), “Tres movimientos para explicar porqué los pibes chorros visten ropas deportivas” en: *Sociología Ahora*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Tonkonoff, S. (2010), “Batailleanas. Notas heterológicas”, en Sozzo, Máximo (comp.) *Por una sociología crítica del control social*, Buenos Aires, Del puerto.
- Tonkonoff, S. (2010a), “¿Qué es y para qué sirve una heterología?” *VI jornadas de Sociología de la UNLP*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.
- Tonkonoff, S. (2012), “Homo Violens. El Criminal Monstruoso según Georges Bataille”, *Gramma*, USAL, Vol. 23, N°. 49, 2012, pp. 269-276.
- Tonkonoff, S. (2015), “Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nueva Época, Año LX, núm. 225, septiembre-diciembre de 2015, pp. 263-284. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Vargas Llosa, M. (1998), “Sobre Bataille”, *Vuelta* N°261, agosto 1998, pp. 54-55, México, Vuelta editorial.
- Weber, M. (1998), *El político y el científico*, Barcelona, Altaya.
- Weber, M. (2011), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wendling, A. (2007) “Sovereign Consumption as a Species of Communist Theory: Reconceptualizing Energy”, en: Winnubst S. (ed.), *Reading Bataille Now*, Bloomington, Indiana University Press.
- Wolin, R. (2004), “Left Fascism: Georges Bataille and the German Ideology”, en: *The seduction of unreason : the intellectual romance with fascism : from Nietzsche to postmodernism*, Princeton, Princeton University Press.
- Žižek, S. (2006) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-textos.
- Žižek, S. (2010), “Un gesto leninista hoy. Contra la tentación populista”, en: Budgen, S., Kouvelakis, S. y Žižek, S. (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal.