

# LA ESCRITURA DE LA DIFERENCIA G. BATAILLE, J. DERRIDA Y TH. W. ADORNO

VICENTE GÓMEZ IBÁÑEZ

## RESUMEN:

En la denominada situación «post-metafísica» de la filosofía actual, G. Bataille y J. Derrida quieren contribuir al declive del logocentrismo hegeliano con un gesto radical: con una «filosofía de la diferencia». ¿Qué significa descentrar por esta vía el logocentrismo? El postestructuralismo francés y la dialéctica de Th. W. Adorno ofrecen respuestas distintas a la misma cuestión.

## SUMMARY:

In the so-called «post-metaphysical» situation of the present-day Philosophy, G. Bataille and J. Derrida want to contribute to the failure of Hegelian logocentrism with a radical gesture: with a «philosophy of the difference». What means to uncentre in this way logocentrism? French post-structuralism and Th.W.Adorno's dialectics give divergent answers to the same question.

En ningún otro lugar como en *La escritura y la diferencia*, concretamente en su ensayo sobre Georges Bataille<sup>1</sup>, ha pensado con todas sus consecuencias Jacques Derrida la noción de *soberanía* de Bataille, ese

1. DERRIDA, J. «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en: J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 344-382.

«no-saber» que se quiere a sí mismo sobrepasamiento radical de la teoría en general, de la filosofía y de la ciencia<sup>2</sup>, y ello en el seno de la idea seminal postestructuralista según la cual, entendido el lenguaje como trama anónima de signos y recalcitrante a todo sentido subjetivo ordenador, los momentos de individualidad y creatividad sólo pueden hallar su lugar en las capas pre-lingüísticas, extraterritoriales así a todo discurso significativo. Ningún otro lugar mejor, por otra parte, para empezar a trazar la divisoria entre dos modos distintos de pensar «la diferencia»: los de G. Bataille y Th. W. Adorno a través del intérprete Derrida.

La crítica del discurso teórico o «discurso significativo» como ejercicio de la dominación primera anónima, y como paradigma de toda otra dominación conocida, es reconducida por Derrida, según el propósito más genuino de Bataille, por los derroteros de una confrontación necesaria con Hegel, allí donde en la historia de la filosofía las pretensiones de razón de la filosofía han quedado más enfáticamente elevadas. La exigencia de «disciplina» en la confrontación con el Idealismo hegeliano, y a su través con los conceptos «de toda la historia de la metafísica»<sup>3</sup> en una pretensión crítica omniabarcante de la filosofía occidental, se constituye, pues, como lugar privilegiado para esbozar una discusión entre Bataille y Adorno, el crítico de Hegel, a través del intérprete singular que es Derrida.

Esta discusión resulta tanto más perentoria cuanto sumaria viene siendo la comprensión de la filosofía de Adorno, y de la relación que ésta teoriza entre arte y filosofía como medium de superación del Idealismo hegeliano<sup>4</sup> por parte de quienes pretenden «proseguir» la Teoría crítica, como posición «post-moderna», equiparable por tanto, presuntamente, a las posiciones teóricas derivadas de Nietzsche y Heidegger: Foucault, Bataille y Derrida fundamentalmente<sup>5</sup>. El escrito de Derrida es, en fin, ocasión para seguir perfilando la posición adorniana en el debate sobre la racionalidad en una situación «post-metafísica»<sup>6</sup>. Este no es un

2. DERRIDA, J., op. cit., p. 369.

3. *Ibid.*, p. 345 y p. 348.

4. Esta era la conclusión a la que llegaba mi Tesis de Doctorado titulada *La Función de lo Estético en la Filosofía de Th. W. Adorno* (Universidad de Valencia, 1991). El grueso de la argumentación ha sido recogido en «Estética y racionalidad». Un estudio sobre «Teoría Estética» de Th. W. Adorno», incluido en: WELLMER, A., GÓMEZ, V., *Dos Lecturas de Adorno*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia (en prensa).

5. HABERMAS, J., *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. Cf. Partes 4 y 5, especialmente pp. 135 y ss.

6. J. Habermas ha caracterizado la «situación post-metafísica» de la filosofía actual como un abandono definitivo del Idealismo hegeliano, situación que compartiría el Postestructuralismo en su giro hacia el llamado «paradigma del lenguaje», en HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988. Cf. fun-

lugar forzado o arbitrariamente creado: el ensayo de Derrida sobre Bataille suscita él mismo la necesidad de una contestación, en la que los nudos teóricos que en él aparecen pueden ser desatados y hasta reanudados según perspectivas críticas que Derrida no vislumbra desde su propio marco teórico.

\* \* \*

¿En qué consiste la idea de *soberanía* de Bataille, ese «no-saber» del todo otro que el saber hegeliano?

La dialéctica hegeliana del señor y el esclavo del «Prefacio» de la *Fenomenología del Espíritu* es el lugar desde el que Bataille perfila su idea de «soberanía» frente al «señorío», finalmente vuelto «servilismo» en Hegel. El concepto hegeliano de «señorío» (*Herrschaft*) habría sufrido, según el intérprete Derrida, un desplazamiento sustancial y se habría convertido en manos de Bataille en otra cosa. A diferencia de la lectura clásica marxiana de ese importante pasaje hegeliano en términos de teoría crítica de la sociedad como «alienación» propia de una de las figuras determinadas de la sociedad, la sociedad capitalista, el «marxista radical» Bataille dilucida a través de este constructo hegeliano la noción del saber en su relación para con la muerte: «El “texto capital” sería, en el “Prefacio” de la *Fenomenología*, aquel que pone el saber “a la altura de la muerte”»<sup>7</sup>.

Siendo el «señorío» la conservación de la vida con el objetivo de gozar de lo que se ha ganado arriesgándola, siendo a la postre la verdad de la consciencia independiente del señor la consciencia servil, puesto que la exención del trabajo supone para éste la dependencia más efectiva respecto de quien para él trabaja, la puesta en juego de la vida del señor, que, a diferencia del esclavo, no está ligado a ningún ser-ahí, es interpretada por Bataille como un momento en la constitución del sentido, como «la condición del sentido, del discurso, de la filosofía»<sup>8</sup>. Frente a ello, la soberanía se quiere renuncia absoluta al sentido, y hace aparecer

---

damentalmente pp. 11-60. Sin embargo, las posiciones teóricas de Adorno y de la primera Teoría crítica, el paradigma dialéctico —primer crítico de la llamada «filosofía de la conciencia»— no entran en esta discusión en torno a la problemática actual de la racionalidad más que «transformadas» comunicativamente desde el paradigma filosófico de la intersubjetividad. Para una problematización de esta reducción habermasiana, cf. mi escrito «La Liquidación de la Filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y J. Habermas», en *Convivium*, Facultad de Filosofía de la U. de Barcelona, nº 6 (1994), pp. 104-128.

7. DERRIDA, J., op. cit., p. 349.

8. *ibid.*, p. 350.

al señorío finalmente como una restricción o *reserva* del acto del poner en juego, del arriesgar absoluto la vida. Por esta razón, el señorío y su reserva de sentido son para Bataille «lo cómico absoluto», angustiado como está el señorío ante la virtualidad de un sacrificio absoluto del sentido, sin retorno y sin reserva, ciego ante el «abismo sin fondo del sin-sentido en el que se saca y se agota el fondo del sentido»<sup>9</sup>. El saber, el discurso, la filosofía emergen, pues, según Bataille, sólo a partir de la economía de la vida, a partir de una «economía restringida», del «atarearse de un discurso que se extenúa en reapropiarse toda negatividad»<sup>10</sup>. Este saber es para él un *subterfugio*, un simulacro del verdadero sacrificio sin reserva de sí y del auténtico riesgo, en definitiva el deseo de negar la existencia de la muerte.

Expresada ahora en términos de Bataille, queda así vuelta a enunciar la idea nietzscheana, fruto de la crítica desenmascaradora y psicologizante, del saber y de toda la razón como velada y perversa voluntad de poder, como autoengaño en aras de la dominación. Pero esto no es todo cuanto la «soberanía» encierra en su idea. El propósito más genuino de Bataille al enfrentarse teóricamente con Hegel quedaría de este modo oculto. Este propósito es contemporáneamente articulado por parte de Th. W. Adorno como el proyecto teórico de demarcación respecto del Idealismo hegeliano, como su crítica inmanente: «Hegel, la muerte y el sacrificio», el escrito emblemático de Bataille, comparte idéntico télos que *Tres Estudios sobre Hegel* o *Dialéctica Negativa*, en los que la voluntad adorniana de demarcación respecto de Hegel es perenne. Este propósito debe ser asumido, y es él el que proporciona el ámbito común desde el que es posible la discusión entre Bataille y Adorno.

Lo que en realidad peligra de quedar oculto tras el desenmascaramiento por parte de Bataille a la Nietzsche, del saber como subterfugio o sacrificio inauténtico es el hecho de que, con esta acusación, Bataille pretende medir también, igual que Adorno, la pretensión hegeliana de *dialekticidad* frente al pensar meramente formal consigo mismo: ¿es en verdad la dialéctica hegeliana la efectiva salida del pensamiento de la cárcel de la inmanencia subjetiva, de la «clausura» del sentido o de la filosofía del Yo, tal y como la dialéctica hegeliana promete ser? Bataille pone en jaque a Hegel: ¿es la dialéctica hegeliana, como ésta se quiere a sí misma, saber de lo-otro-del-Espíritu, verdadero mirar cara a cara la negatividad (*reines Zusehen*)?

La determinación de la dialéctica por parte de Hegel juega aquí un papel central, en torno al cual Bataille organiza estratégicamente la

9. *ibid.*, pp. 352-353.

10. *ibid.*, p. 352.

noción de soberanía. «Hegel, la muerte y el sacrificio» cita textualmente el siguiente pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* en la traducción de J. Hyppolite: «La muerte, si así queremos llamar esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o falso y, hecho esto, pasamos a otra cosa sin más, sino que sólo es esta potencia cuando *mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello*. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que *lo negativo vuelva a ser*»<sup>11</sup>. La efectividad de la enajenación del Espíritu en lo-otro-de-sí, su salida fuera de sí mismo, la «*Entäusserung*» que es momento fundamental de la idea de dialéctica en Hegel, es lo que aquí se es en realidad reticente a creer. Esta «*Entäusserung*» es condición indispensable de todo aquel conocimiento que, al no ser mera tautología o reduplicación del encierro de la subjetividad en sí misma, asegura tras su aparato conceptual las categorías del entendimiento (*Verstand*). Pero esta apertura a lo otro, que la «*Entäusserung*» debiera asegurar, es para Bataille un subterfugio y un simulacro, pues en Hegel «la negatividad es siempre el reverso cómplice de la positividad»<sup>12</sup>.

La *Dialéctico Negativa* de Adorno no formuló lo mismo en términos simplemente parecidos, sino idénticos, y en ello se basaba la acusación adorniana, elevada contra Hegel, de *teodicea*, justificación del mal en la historia, así como ello era para Adorno la falla de la dialéctica hegeliana: la negación de la negación no puede ser una negación positiva mientras lo negativo no haya sido cancelado en la realidad, puesto que, si así fuera, ese «permanecer cerca» de lo negativo (*Verweilen*), que deja ser a lo negativo y que es propio de la dialéctica, no sería en realidad efectivo<sup>13</sup>. En términos de Bataille ahora: en el discurso hegeliano a esta negatividad se la hace colaborar en el proceso de constitución del sentido, convirtiéndola en algo tranquilizador, en positividad. Hegel se habría retraído ante lo que él mismo descubriera, la negatividad, sin llegar a comprender que el sentido es parte de un juego que no tiene sentido. La consecuencia

11. Citado por G. Bataille en «Hegel, la muerte y el sacrificio» y recogido por J. Derrida en DERRIDA, J., op. cit., p. 349, nota a pie de pág. nº 8 (los subrayados son míos).

12. DERRIDA, J., op. cit., p. 356.

13. ADORNO, TH. W. *Negative Dialektik*, en TH. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt am Main, 1971, pp. 161-163.

que de ello extrae Bataille es decididamente nietzscheana: todo discurso, toda lógica, toda filosofía, toda teoría, en fin, es una interpretación, una perspectiva, una fase del juego que hay que volver a reinterpretar y reorientar hacia el sacrificio efectivo del sentido<sup>14</sup>. El sentido no es, para él, sino «deseo del sentido», un «servilismo del pensamiento»<sup>15</sup>.

\* \* \*

Pero una convergencia teórica primera y fundamental entre Adorno y Bataille, como es la necesidad de tomarse en serio a Hegel con el objetivo de demarcarse del Idealismo y de la filosofía del sujeto, tarea que surca la totalidad del pensamiento de Adorno desde el principio hasta el final de su producción teórica, así como constituye el sentido último de la «aproximación» que idea entre los lenguajes del arte y de la filosofía, contiene en sí misma una vía de realización diametralmente opuesta en cada caso.

Esta seriedad y «disciplina» que Derrida pone de relieve en la confrontación de Bataille con Hegel lleva en sí misma, desde un inicio y trabajosamente contenido, el estallido final de la carcajada, de la «risa» con la que Bataille quiere zafarse de la clausura del Saber Absoluto hegeliano y de sus pretensiones totalizantes de racionalidad del mundo y de la misma razón: «Reírse de la filosofía (del hegelianismo) —tal es, en efecto, la forma del despertar— reclama en consecuencia toda una «disciplina»... Después, ... pero rompiendo enérgicamente, furtivamente, imprevisiblemente con éste (con el trabajo, con la disciplina), como traición o como separación, estalla la risa»<sup>16</sup>. ¡Como si acaso ese Idealismo no hubiese sido alguna vez, incluso hasta hoy mismo, el realismo mayor!, ¡como si el exceso idealista hegeliano fuese simplemente reprochable al hombre Hegel como algo subjetivo, y no cupiese interpretar esa hybris como codificación filosófica de una racionalización total y sin lagunas del mundo en las sociedades del capitalismo avanzado! Una vez vuelto contra sí mismo y obligado a reconocer, materialistamente, que esa hybris que un día se permitió el Espíritu no es sino la que es ya efectiva en la sociedad en tanto que sociedad completamente racionalizada, el Idealismo podría seguir siendo fructífero para la crítica de la sociedad, sin permanecer extrínseco a ésta y en adecuación a su objeto. Así lo pensó Adorno<sup>17</sup>. Reírse de Hegel, en cambio, al modo como

14. DERRIDA, J., op. cit., pp. 357-358.

15. *ibid.*, p. 359.

16. *ibid.*, p. 345.

17. ADORNO, TH. W., «Zu Subjekt und Objekt», en *Ges. Schriften 10.2*, «Dialektische Epilegomena», pp. 749-750. Sobre la adecuación de la «filosofía de la conciencia», en tanto que herramienta crítico-social, a su objeto, cf. mi artículo «Teoría del conocimiento y Teoría de la sociedad» (inédito).

quiere Bataille, no puede tornarse sino en complacencia y cinismo. ¿Hay acaso peor servilismo?

No obstante, y según su intención, ese «exceso» hegeliano es vuelto correctamente contra sí mismo, enunciándose así en Bataille la posibilidad de una crítica fructífera a Hegel. El modo como quiere hacerse concreta la intención inicial de un ajuste de cuentas con Hegel vuelve por un momento a ser idéntico en Bataille y Adorno. Derrida lo formula de este modo: «¿cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía, *inscribir* en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, *aquello que excede* sin embargo las oposiciones de conceptos dominados por esa lógica común?»<sup>18</sup>. Tarea de Bataille es, pues, determinar, fijar, «escribir» *lo que excede a la razón*, a una razón que históricamente se ha convertido en su contrario, sinrazón o dominio de lo-otro-de-sí-misma, en equiparación de lo otro a lo-siempre-igual, a lo Mismo. Pero, ¿en verdad es idéntico el propósito teórico en Bataille y Adorno? Quizás Bataille pretenda «inscribir», pero a todas luces nunca «dar la palabra», «hacer hablar» o «dotar de lenguaje» (*zur Sprache zu bringen*), tal y como sí es el propósito de Adorno, a aquello que excede a la razón. La tarea adorniana de decir mediante el concepto lo que excede al concepto, de dotar de voz a lo que la *ratio* en su uso domeñante siempre ha acallado, es concebida por el mismo Adorno como una tarea *antitética*<sup>19</sup>; en manos de Bataille, sin embargo, esa antitética deviene y se presiente de antemano como un imposible situado más allá de toda paradoja. Así el intérprete Derrida: «y se presiente ya, en este preludio, que *lo imposible* meditado por Bataille tendrá siempre esta forma»; «Necesario e *imposible*, este exceso debiera plegar el discurso en una extraña contorsión»<sup>20</sup>. Derrotismo de la razón y, efectivamente, auténtica contorsión; «piruetas», incluso, deberá realizar una tarea así perfilada: convertido el excedente de la razón en *aquello* que es de antemano lo-totalmente-otro-de-sí-misma, convertido lo Otro en lo-totalmente-Otro, esta tarea es un imposible, una suerte de tautología del fracaso. No en vano, lejos de pretender hacer hablar a lo otro de la razón y dotarlo de lenguaje, es el *silencio* la única vía que autor e intérprete, Bataille y Derrida, pueden concebir ya como posible «salida del hegelianismo». A este fracaso conscientemente elegido en nada puede afectar la objeción fundamental de contradicción performativa o del carácter autorreferencial de la crítica radical que hoy se viene elevando insistentemente contra los herederos de Nietzsche y Heidegger desde posiciones que todavía guardan para la filosofía la pretensión de razón<sup>21</sup>.

18. DERRIDA, J., op. cit., p. 346. (Los subrayados son míos).

19. ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 18.

20. DERRIDA, J. op. cit., p. 346. (Los subrayados son míos).

21. La objeción de contradicción performativa o paradoja de una crítica totalizante,

Y sin embargo, esta «salida del hegelianismo» no quiere ser ella misma negación abstracta de Hegel, permaneciendo extrínseca y carente de vinculabilidad ante aquél: «la soberanía no *escapa* a la dialéctica. No se puede decir que aquélla se extraiga de ésta como una pieza que se vuelve independiente, de repente y por decisión, por desgarramiento. Si se separase así la soberanía de la dialéctica, se haría de ella una negación abstracta y se consolidaría la ontología»<sup>22</sup>.

Pero al final de la confrontación teórica con Hegel, tras más de cincuenta años de pensamiento contemporáneo desplegado como demarcación plural respecto del Idealismo, la crítica de Bataille a Hegel, que Derrida teoriza y de la que no duda en apropiarse, no puede sino «parecerse en demasía a la primera crítica histórica a Hegel, la que desde el Existencialismo llevase a cabo Kierkegaard, por más reticencias que se empeñen a la hora de reconocer una filiación filosófica con él»<sup>23</sup>.

Al menos «óptica», sin embargo, para seguir con la última expresión

autorreferencial de la razón —el mentís constante que sufre la voluntad de «practicar una crítica radical a la razón con los medios de la teoría», es decir, con los mismos medios de la razón, el lenguaje y el discurso significativo—, objeción que J. Habermas eleva insistentemente contra los herederos de Nietzsche y de Heidegger, Foucault, Derrida y Bataille (Cf. J. HABERMAS, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Parte 8, p. 284), podría no ser una objeción suficientemente radical elevada contra Bataille: su noción de soberanía escapa por definición a toda lógica filosófica y al propio principio de contradicción, concebidos ambos como «serviles» y pertenecientes al ámbito del sentido, del trabajo y de la cotidianidad, subterfugios todos ellos ante el auténtico sacrificio y que lo Otro, lo sacro quiere transgredir. La propia contradicción performativa no es para Bataille un mentís de la soberanía, sino el medium positivo de su propia idea: la transgresión. Esa misma objeción, elevada contra Adorno, sí podría, en caso de ser lícita, desangrar todo su proyecto teórico, precisamente porque en Adorno, contra lo que afirma el propio Habermas, se preserva la idea de filosofía y se conserva un proyecto teórico: la crítica de la razón en su uso instrumental no es en Adorno la autocancelación de la razón. Esta es la diferencia entre Adorno y Bataille, que habla en desfavor de una precipitada equiparación de ambos.

La crítica de Bataille, por otro lado, habría de ensayarse por otra vía. Esta crítica sólo puede ser suficientemente radical si se confronta a Bataille con su propio propósito y se lo mide con sus pretensiones, es decir, de modo immanente.

22. DERRIDA, J. op. cit., p. 357.

23. En su ensayo sobre E. Levinas, Derrida se esfuerza por mantener alejado a Kierkegaard como virtual vínculo de unión entre las críticas al hegelianismo y las críticas radicales de la racionalidad de cuño existencialista: «Si bien la proximidad con Kierkegaard se nos ha impuesto con frecuencia, a pesar de las advertencias del autor, lo cierto es que sentimos que, en lo esencial, y según su inspiración primera, la protesta de Levinas contra el hegelianismo es extraña a la de Kierkegaard» (En: DERRIDA, J., op. cit., «Violencia y Metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)», Cf. p. 150.

de Derrida, es la transfiguración que podría afectar en manos de Bataille a *aquello* que excede a la razón. Y ello ni más ni menos que a la Kierkegaard. Esta es, además, la razón por la que la confrontación con Hegel no puede acabar siendo una «contorsión» confesada. Verdadera pirueta, acrobacia, fue ya en Kierkegaard el intento de demarcación respecto de Hegel por idéntica vía que en Bataille: Kierkegaard, con el propósito de impedir que el Particular, el sujeto real y efectivo, la existencia, quedase estilizado bajo la omnipotencia del Espíritu (*Geist*) hegeliano, por el rechazo de la subjetividad ante la Idea, convirtió el Particular en algo indeterminable e indeterminado, opaco al Espíritu e incapaz de toda determinación conceptual. Pero esta indeterminación racional última del Particular —lo que Adorno supo denunciar como mala «abstracción del Particular»<sup>24</sup>— pudo finalmente desvelarse como la propia subjetividad idealista, de la que Kierkegaard pretendía demarcarse tan enfáticamente desde la existencia, que aun negándose a sí misma se afirma más sólidamente: como celebración de un «sacrificio» (*Opfer*) de la subjetividad sobre sí misma —y «sacrificio» es otro de los conceptos fundamentales mediante los que Bataille ensaya distanciarse del Idealismo—, pero, en verdad, un «sacrificio místico», irreal, inefectivo. De ello tampoco queda exenta, como veremos, la estrategia de Bataille.

Y es que, en verdad, todo pensamiento de lo-otro-de-la-razón, de la *diferencia*, de lo distinto, corre el riesgo de *ontologizar* lo Otro, de convertirlo en objeto de razón, en un último acto de constitución subjetiva e idealista por antonomasia, a menos que se piense lo Otro como lo-no-idéntico-a-la-razón, en donde lo Otro, lo diferente, sea la distancia que sepra a lo Mismo de lo Otro, la diferencia entre ambos como un «no idéntico respecto de» (*Nicht-Identisches mit*), respecto de la subsunción aproblemática de sí bajo el concepto. Sólo de este modo es inevitable el derrotismo de la razón en su autocrítica, puesto que esa diferencia de lo otro de la razón no es entonces lo Otro, por definición opaco a la razón, sino el *medium* mismo de una virtual *autocrítica de la razón* (*Selbstkritik der Vernunft*), en la que el concepto reconozca su no-identidad con el objeto y, sin autocancelarse ni a sí mismo ni a su objeto, asuma esa distancia como su trabajo, como el «trabajo del concepto» (*Arbeit des Begriffs*), para expresarlo hegelianamente. A diferencia de Bataille, Adorno sí piensa lo otro como lo-no-idéntico-a-la-razón, como «la identidad de la cosa frente a sus identificaciones»<sup>25</sup>. La crítica adorniana de la ratio subjetiva no hipostatizó lo diferente, transfigurándolo en un *algo*

24. La temprana crítica de Adorno al intento de demarcación de Hegel por parte de Kierkegaard es efectiva en su tesis académica titulada *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, en *Ges. Schriften* 2, op. cit., pp. 126-128.

25. ADORNO, TH. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 152.

(*Was*) indeterminable-indeterminado, sino que pensó la diferencia como el *medium* de una autocrítica de la ratio instrumental o subjetiva. Desde ello, lo diferente fue pensado como un *uso diferente* de la misma ratio, como *diferenciación* (*Differenzierung*), como una relación de sujeto y objeto diferenciada, verdadera, exenta de dominio. Lo diferente, lo que excede a la razón, no fue convertido en objeto, sino pensado como *función* o realización de una «posición» (*Stellung*) diferenciada, no domeñadora ni coactiva, de la subjetividad ante la objetividad. Todos los momentos de la confrontación Bataille-Derrida con Hegel están en realidad dependiendo de esta falta inicial de circunspección teórica. Desde ella es posible delimitar la filosofía de Adorno respecto a las posiciones de los herederos de Nietzsche y Heidegger. Allí donde los proyectos de Bataille y Adorno parecen converger apaciblemente, su contacto efectivo causa más bien un cortocircuito, electrizándose todo intento de su equiparación.

\* \* \*

¿Cuáles han de ser las más fieles manifestaciones de la «soberanía»? ¿Cómo se «inscribe» y cuál es el modo apropiado de su exposición y escritura? «Necesidad de lo imposible», como afirma su intérprete Derrida<sup>26</sup>. En efecto, si todo discurso significativo convierte necesariamente lo negativo en positivo, lo diferente en idéntico, el sinsentido en sentido, entonces la soberanía pelagra no menos de modo esencial de autocancelarse en la búsqueda de la palabra. La presentación textual y discursiva del sentido de la negatividad y de la muerte, propia del «señorío», de la filosofía y del discurso en general, debe ser sacrificada y, así, «al sacrificar el sentido, la soberanía hace que se venga abajo la posibilidad del discurso»<sup>27</sup>. No obstante, tampoco puede pasarse sin la palabra: «Pero hay que hablar»<sup>28</sup>, para así inscribir su diferencia respecto del «señorío».

En esta tarea imposible, lo que quería convertir ese propósito en algo fructuoso es de antemano desbaratado. Y ello no sin perplejidad. De un lado, no se quiere que la escritura de lo Otro de la razón y del sentido, la inscripción de la soberanía, sea algo abstractamente opuesto al discurso significativo: la palabra poética, extática, sagrada, no debe enfrentarse dualmente a aquél. De otro lado, esta oposición, que Derrida reconoce en su efectividad en Bataille —y que tiene como su consecuencia inmediata la autodisolución de la teoría en literatura—, es sin embargo interpretada mediante un *tour de force* por Derrida no como «un discurso diferente, otra cadena que se desarrolle al lado del discurso significativo.

26. DERRIDA, J. op. cit., p. 360.

27. *ibid.*, p. 358.

28. *ibid.*, p. 360.

Sólo hay un discurso, el cual es significativo, y en esto Hegel es insoslayable»<sup>29</sup>. Ello obliga a pensar lo poético-extático como algo que «en todo discurso» puede abrirse a la pérdida sin reserva del sentido, aun cuando todo discurso haya sido ya definido como nivelación mala de lo Otro.

Estos giros, que producen perplejidad, se deben al reconocimiento de la insoslayabilidad de Hegel. Pero esta insoslayabilidad podría no ser tal. Esta posibilidad, en la que trabaja Adorno, es desbaratada sin más: la diferencia podría buscarse en una reorientación del discurso significativo efectiva hacia lo-otro-del-discurso. Podría haber un discurso diferente, no coactivo, pero no porque se moviese en paralelo al discurso significativo, sino por el hecho de ser una autorreflexión del mismo carácter significativo del discurso, es decir, el pensamiento permanente, en su misma realización, de las condiciones de posibilidad de la significatividad del discurso. Esta autorreflexión constante podría delimitarlo respecto del dominio y de la tautología, la duplicación de la subjetividad en lo-otro-de-sí. Y ello sin necesidad de buscar fuentes distintas del conocimiento, alternativas al discurso significativo y al concepto. «Diferente» podría ser ese discurso a través de su constante marcar su diferencia respecto del pensamiento y del discurso identificantes.

Que «la inadecuación de toda palabra..., por lo menos, debe ser dicha», esta tarea que Bataille introduce en sus «Conferencias sobre el no-saber»<sup>30</sup>, coincide con la idea fundamental de *Dialéctica Negativa*, pues, para Adorno, «el nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es una esencialidad heraclíteica, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto»<sup>31</sup>. Esta inadecuación de concepto y realidad, de sujeto y objeto, lleva en Adorno a un estudio sobre el lenguaje y sus condiciones de significatividad, a una reflexión acerca del modo como acaso fuese posible una relación de pensamiento y realidad sin dominio ni violencia subjetivos, acerca de cómo agrupar los conceptos en torno a lo-otro-del-concepto para, finalmente, hacer saltar la identidad. Tarea antitética, ciertamente, pero ninguna imposibilidad lógica. A Bataille, sin embargo, le desarma la idea del silencio: «No puedo hablar de una ausencia de sentido sino dándole un sentido que no tiene. El silencio se ha roto, puesto que he hablado»<sup>32</sup>.

29. *ibid.*, p. 358.

30. Citado por J. Derrida, en *op. cit.*, p. 360.

31. ADORNO, TH. W., *Negative Dialektik*, *op. cit.*, «Einleitung», p. 13.

32. DERRIDA, J. *op. cit.*, p. 360.

Y la compulsión a decir la soberanía, sin embargo, persiste. Debe ser la escritura —una escritura a la que Bataille denomina «escritura mayor» frente al discurso significativo o «escritura menor»— la que debe inscribir el espacio que separa a la soberanía del señorío y de la servidumbre. La demarcación respecto de la lógica tradicional se juega, pues, en el ámbito propio de la escritura: es el modo de organización textual, su *forma*, lo que debe aquí ser garante del contenido. Por esta razón puede afirmar Derrida que «la escritura de Bataille no tolera en su instancia mayor la distinción de la forma y del contenido»<sup>33</sup>. Este mismo motivo puede ciertamente ser también reconocido en las reflexiones adornianas en torno al lenguaje y al modo de exposición de la teoría (*Darstellungsweise*). Pero, ¿cuál es la estrategia a la que Bataille somete los conceptos usuales filosóficos para romper la *clausura* del Saber Absoluto?

Esta estrategia consiste en un «desplazamiento calculado» de los conceptos, que no significa más que un «despiadado sacrificio» de los conceptos, su conversión en «no-conceptos»<sup>34</sup>, su insostenibilidad final. Objetivo es la ruptura de la clausura del saber y de la teoría, el deslizamiento de la certeza de sí del Yo y de la seguridad que el concepto procura al Yo al reducir lo otro a lo-siempre-igual. Igual que en Adorno, la diferencia respecto del saber de la tradición y, fundamentalmente, respecto de la filosofía del sujeto, debe hacerse manifiesta en la escritura. El proyecto queda formulado lapidariamente por ambos de un modo sorprendentemente similar: así, para Bataille, «la transgresión soberana es una reducción de esta reducción», es decir, la reducción segunda de la reducción fenomenológica, de la *epoché* fenomenológica orientada hacia el sentido<sup>35</sup>; ya no en la línea de Husserl, sino en la línea Kant-Hegel, Adorno define igualmente la idea de una dialéctica negativa como «reflexión de la reflexión», es decir, como reflexión segunda de la *intentio obliqua*, de la filosofía de la reflexión kantiana —que, según Adorno, se prolongaría hasta el mismo Hegel pese a su voluntad— y desde la que el Yo se habría erigido como único garante y constituyente de sentido, y de dominio, sobre un objeto mudo<sup>36</sup>. Pero, una vez más, la diferencia más absoluta entre ambos proyectos depende del modo de su realización.

La convergencia entre ambos es, por lo demás, efectiva en el más

33. *ibid.*, p. 368.

34. *ibid.*

35. *ibid.*

36. ADORNO, TH. W., «Zu Subjekt und Objekt», *op. cit.*, p. 746. Adorno habla de un «segundo giro copernicano», de una «reflexión segunda» sobre la filosofía de la reflexión (*Reflexionsphilosophie*).

genuino punto de partida, en aquello contra lo que primordialmente se constituyen ambos intentos: la reducción o la nivelación de lo otro a lo idéntico que es efectiva en la posición de la subjetividad respecto a la objetividad practicada por el discurso científico corriente, el de las ciencias positivas. «Este (el discurso científico) —interpreta Derrida— tiene como sentido (como contenido discursivo y como dirección) la relación orientada de lo desconocido con lo conocido o con lo cognoscible, con lo ya desde siempre conocido o con el conocimiento anticipado»<sup>37</sup>. En la «escritura mayor», en cambio, ese orden queda invertido sustancialmente, al menos según se pretende: «Lo conocido se pone en relación con lo desconocido, el sentido con el sin-sentido»<sup>38</sup>. También en Adorno lo que desencadena en última instancia la crítica de la ratio subjetiva o instrumental, y su realización paradigmática en la última figura de la Ilustración, en las ciencias positivas, era el hecho de que éstas practicaban una relación de sujeto y objeto tautológica, reductora siempre de lo desconocido a lo ya de antemano conocido, al orden del sujeto y de su aparato categorial<sup>39</sup>. Pero en Adorno, dado que la crítica de la ratio subjetiva era una crítica determinada de la posición (*Stellung*) de sujeto-objeto practicada por una figura concreta de la razón, y no tenía como su télos la cancelación de la razón general, la pretensión de verdad del discurso teórico quedaba preservada. En Bataille, al contrario, se abandona: «La relación con la posibilidad absoluta del conocimiento queda en suspenso»<sup>40</sup>.

Cabría preguntar en virtud de qué o en favor de qué queda en suspenso la posibilidad de conocimiento y, fundamentalmente, en detrimento de qué. Esta es la cuestión esencial.

Entendiéndose que todo conocimiento y toda teoría son *per definitionem* domeñantes, a la soberanía y a su «escritura mayor» se las quiere no-domeñantes: la soberanía no «domina en general: ni a otros, ni a las cosas, ni a los discursos, con vistas a la producción del sentido»; «para no dominar ... no debe subordinarse *nada* (complemento directo), es decir, no debe subordinarse *a nada ni a nadie* (mediación servil del complemento indirecto)»<sup>41</sup>.

A la operación soberana no se la quiere domeñante, su «escritura mayor» efectuará para ello constantes desplazamientos de los conceptos hasta destruirlos o llevarlos fuera y más allá del sentido. Pero si medimos

37. DERRIDA, J., op. cit., p. 372.

38. *ibid.*, p. 373.

39. ADORNO, TH. W., *Dialektik der Aufklärung*, Cf. «Begriff der Aufklärung», en *Ges. Schriften* 3, op. cit., pp. 28 y 43.

40. DERRIDA, J., op. cit., p. 372.

41. *ibid.*, pp. 263-364.

todo este artificio estratégico de Bataille con su objetivo fundamental, compartido por Adorno y no menos por toda tradición fenomenológico-existencialista desde Bergson hasta Heidegger, veremos en realidad a dónde es capaz de conducir. Su objetivo parece habersele olvidado en el transcurso de su realización y en el modo de la misma: télos era el sobrepasamiento de la clausura y del dominio, la apertura del sujeto hacia lo-otro-de-sí-mismo, posibilitándole vislumbrar el color de lo otro-de-sí por encima del propio encierro. Era la búsqueda de una ranura, por así decirlo. Tajante, sin embargo, la respuesta que da el intérprete Derrida a la cuestión esencial. ¿A qué está orientada la soberanía y su escritura?: «¿Hacia qué?». Y responde así, aporriéticamente: «Sin duda hacia otras palabras, hacia otros objetos que anuncian la soberanía»<sup>42</sup>. Y otra vez, ¿hacia qué se desliza todo el discurso?: «Será necesario imprimir al lenguaje un cierto giro estratégico... para poner en relación su sintaxis y su léxico con el silencio mayor. Y más que con el concepto o con el sentido de la soberanía, con el momento privilegiado de la operación soberana»<sup>43</sup>. Fatal quid pro quo.

Con lo único que los conceptos quieren ya «relacionarse» es con la misma soberanía, con la pérdida absoluta del sentido<sup>44</sup>. De este modo, no sólo queda en suspenso la posibilidad de conocimiento de un modo absoluto, lo que ha sido suspendido en igual medida es aquello a través de cuya preservación podría la soberanía todavía querer decir alguna cosa o ser simplemente algo: lo otro-de-sí-misma, el objeto. Pero «la soberanía disuelve los valores de sentido, de verdad, de *aprehensión-de-la-cosmismia*. Justo por eso, el discurso que ella inaugura o que se relaciona con ella no es, sobre todo, verdadero, veraz o “sincero”»<sup>45</sup>. ¿De qué puede ser, pues, discurso? No puede serlo sino de sí misma, la autoescenificación de su propia *actividad*. Olvidado el télos de todo conocimiento, ausente incluso en el horizonte o terminus ad quem, esa soberanía no puede ser sino ese «hacer» (*Tun*) que, reticente, se aplica a sí misma para reírse también de esa calificación tan próxima a la «actividad» (*Tätigkeit*) bajo la que se deja entender la idea de la subjetividad idealista, esencia de la razón desde Kant a Hegel frente a su determinación como «sustancia» (*res cogitans*, *Substanz*) en Descartes. Esa soberanía es heredera del Idealismo. Lo único con lo que puede toparse es su propia actividad y, de este modo, repetirse tautológicamente de modo indefinido.

Aun siendo declaradamente su télos el silencio, la soberanía no puede

42. *ibid.*, p. 361.

43. *ibid.*, p. 362.

44. *ibid.*, pp. 366 y 368.

45. *ibid.*, p. 372.

sino ser charlatana, hablar indefinidamente de sí misma, y de un modo vertiginoso, pues se ha desprendido del lenguaje y de la propia posibilidad de éste al poner en suspenso lo-otro-de-sí, lo que sin embargo desencadenó una vez la crítica de la clausura y del sistema de Hegel. La interpretación de Derrida no tiene pérdida en este punto:

«Tampoco es la destrucción del discurso una simple neutralización que borra. Aquélla multiplica las palabras, las precipita unas contra otras, las sume también en una sustitución sin fin y sin fondo, cuya única regla es la afirmación soberana del juego al margen del sentido. No la reserva o la suspensión, el murmullo infinito de una palabra blanca que borra las huellas del discurso clásico, sino una especie de *potlatch* de los signos, que quema, que consume, que despilfarra las palabras en la afirmación alegre de la muerte: un sacrificio y un desafío»<sup>46</sup>.

Si la subjetividad idealista, de la que se pretendía tomar distancia, era en la filosofía del sujeto, unilateralmente, la única introductora de sentido y de acción —y por ello domeñante y exclusiva—, la soberanía, tras la que ahora se pretende acorazarse aquélla como en su última figura, no contiene en sí misma menos arbitrariedad en su vertiginoso juego al modo del *potlatch*. Su derroche, su exceso sin reservas es todo menos un verdadero *sacrificio* de sí misma en su querida apertura a lo otro de sí, a lo negativo. Indiferente a éste, el sacrificio que celebra no es menos «mítico» que el que Adorno desvela en la idea kierkegaardiana de la subjetividad en su búsqueda de la transparencia, de la divinidad<sup>47</sup>. Si en Kierkegaard la subjetividad, en una pirueta desesperada, a través de su propia negación, constituía desde ella misma lo que por definición debía ser su otro, Dios, y así se afirmaba como lo único, la soberanía de Bataille, sólo ella, es otra vez *la medida de todo*, ahora del sin-sentido. Otro el proyecto de Adorno: la idea de una dialéctica negativa, la conversión de la dialéctica idealista y afirmativa de Hegel en una dialéctica material y negativa, era fundamentalmente la crítica de la subjetividad idealista única constituyente de sentido, no la negación absoluta del sentido. El sentido era tentado en lo que no era ella misma, en su otro, en el objeto: el acto de síntesis de lo plural debía ser objetivo, producirse desde el lado del objeto. Este era el sentido de una escritura diferenciada, *constelativa*, fragmentaria o paratáctica en oposición determinada al sistema. No menos la razón por la que la filosofía debía, según Adorno,

46. *ibid.*, pp. 377-378.

47. ADORNO, TH. W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, op. cit., pp. 160-167.

«aproximarse» al arte para aprender de él<sup>48</sup>.

El sobrepasamiento de toda sintaxis y de toda articulación discursiva es en Bataille eminentemente estético-literario, poético. Pero a su través la clausura del sistema no es hecha estallar: la subjetividad queda en Bataille reducida, como en Kierkegaard, a un punto, a la continua explosión, sin por ello tentar siquiera lo otro-de-sí-misma.

48. La conexión entre la idea de una dialéctica negativa y material y la reorientación de los actos de síntesis que tiene lugar en la forma filosófica «fragmento» la he analizado en mi Tesis de Doctorado *La Función de lo Estético en la Filosofía de Th. W. Adorno*, op. cit., pp. 344 y ss. Epígrafe 4.5.2. «Síntesis y Fragmento».