

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía
Área de Estética y Teoría de las Artes



Georges Bataille y la ausencia de mito

TESIS DOCTORAL

Programa Arte y Filosofía

Presentada por:
Sergio Alonso Mislata

Dirigida por:
Prof. Román de la Calle
Prof. Anacleto Ferrer

Valencia, 2014

Para mi yaya, Felicita,
que nunca llegó a tener muy claro
que era aquello de la *fisofia*,
pero que no por eso
dejó nunca de quererme.

Para mi yayo, Victoriano,
que al caer la tarde
prendía las luces del tractor
para poder seguir vendimiando.

Con cariño y gratitud eternos.

Quisiera agradecer el apoyo recibido por parte de las siguientes personas durante la elaboración de esta tesis doctoral:

Román de la Calle y Anacleto Ferrer, por estar siempre dispuestos a recibirme y aconsejarme tras cada una de mis múltiples desapariciones.

Mis padres, Marifé y José, por seguir confiando en mí cuando ya no había razones para ello.

Mi hermana, Natalia, por ayudarme a corregir mis traducciones hasta el punto en que mi tozudez se lo permitió.

«Sé que, en sus libros, Georges Bataille parece hablar de sí mismo con una libertad sin freno que debería liberarnos de toda discreción –pero que no nos da el derecho de ponernos en su lugar, ni el poder de tomar la palabra en su ausencia. ¿Es seguro que habla de sí mismo? Ese «Yo» del que su investigación todavía parece manifestar la presencia en el momento en el que se expresa, ¿hacia quién nos dirige? Ciertamente hacia un yo muy diferente del ego que desearían evocar, a la luz de un recuerdo, los que lo conocieron en la particularidad feliz e infeliz de la vida. Todo lleva a pensar que hacia esa presencia sin persona que está en cuestión en la existencia del que pudo decidir hablar de ella, pero no reivindicarla como suya, y todavía menos hacer de su biografía un evento literario (más bien una laguna en la que esta desaparecía). Y cuando nos preguntamos: «¿Quién fue el sujeto de esa experiencia?», la pregunta parece responderse, si es bajo esta forma interrogativa que se ha afirmado en aquel que la ha preguntado, al sustituir el «Yo» cerrado y único por la apertura de un «¿Quién?» sin respuesta; sin que ello signifique que le haya hecho falta preguntarse solamente: «¿Quién es ese yo que soy yo?», sino mucho más radicalmente el reconcebirse sin descanso, no ya como «Yo», sino como un «¿Quién?», el ser desconocido y escurridizo de un «¿Quién?» indefinido.» (Maurice Blanchot, 1971)*

* Blanchot, Maurice. *L'Amitié* / Gallimard. París, 1971. (págs.327-328)

ÍNDICE

0. INTRODUCCIÓN

1. Tesis principal del trabajo	pág.13
2. Desarrollo de la idea principal	pág.13
3. Defensa del valor del objeto de estudio	pág.16
4. Recepción de Bataille en España	pág.17
5. Orígenes del trabajo	pág.20
6. Estructura del trabajo	pág.21
7. La investigación de un misterio	pág.22
8. Aproximación al problema.....	pág.24
9. Acerca de las citas y traducciones.....	pág.25

1. AMISTAD

A. La SOLEDAD del PADRE, la SOLEDAD del HIJO (una imagen ontológica del aislamiento)	
1. A modo de disculpa: en defensa de un cierto acercamiento biográfico	pág.27
2. La tragedia	pág.30
3. La huella.....	pág.33
B. La AMISTAD, el IMPULSO hacia el ESTABLECIMIENTO de una COMUNIDAD.....	pág.35
C. Un FRACASO INEVITABLE.....	pág.39

2. ARTE

A. El ARTE y las TRANSFORMACIONES del ESPÍRITU	pág.45
B. ORÍGENES y EVOLUCIÓN del ARTE	
1. La fiesta	pág.47
2. La representación de la individualidad soberana	
a. Magnificación de la soberanía del soberano.....	pág.49
b. Falta de reconocimiento de la soberanía del artista	pág.50
3. Ascenso de la burguesía y declive de un lenguaje artístico muerto.....	pág.51
C. El ARTE en la MODERNIDAD	
1. La forma frente al dogma	pág.55
2. El arte de vanguardia y el arte de los orígenes	
a. El genio	pág.58
b. La regla del juego.....	pág.60
c. La «resacralización» del arte.....	pág.61

3. AUSENCIA

A. NOMBRAR lo INNOMBRABLE	
1. Cambio de perspectiva	pág.63
2. Dos rasgos de la ausencia	
a. Plenitud.....	pág.65
b. Inevitabilidad.....	pág.68
B. DISTINTAS AUSENCIAS, una MISMA AUSENCIA	
1. La ausencia de Dios.....	pág.69
2. La ausencia de mito	pág.70
3. La ausencia de comunidad.....	pág.73
4. La ausencia de fe	pág.74

4. COMUNIDAD

A. ASPECTOS DIVERSOS del IMAGINARIO COMUNITARIO en BATAILLE	
1. El surrealismo y el instinto de comunidad.....	pág.75
2. Comunidad natural vs. comunidad electiva.....	pág.76
a. Inercia vs. voluntad.....	pág.77
b. La sociedad secreta.....	pág.79
c. <i>Creatio ex nihilo</i>	pág.79
B. COMUNIDADES.....	pág.81
1. <i>DOCUMENTS</i> (abril de 1929 – enero de 1931)	
a. Orígenes.....	pág.82
b. Discrepancias.....	pág.84
c. Estructura organizativa.....	pág.86
d. Cambios en el subtítulo de la revista.....	pág.88
e. La inquietud sociológica.....	pág.91
2. <i>La CRITIQUE SOCIALE / Cercle communiste démocratique</i> (marzo de 1932 – marzo de 1934)	
a. Orígenes y desaparición.....	pág.92
b. Polémica posterior.....	pág.94
3. <i>CONTRE-ATTAQUE</i> (7 de octubre de 1935 – abril/mayo de 1936)	
a. Orígenes, objetivos y disolución.....	pág.96
b. Estructura organizativa y formato de las reuniones.....	pág.98
4. <i>ACÉPHALE</i>	
a. Revista (junio de 1936 – julio de 1937, junio de 1939).....	pág.99
b. Organización secreta (principios de 1937 – octubre de 1939).....	pág.100
5. <i>COLLÈGE de SOCIOLOGIE</i> (20 de noviembre de 1937 – 4 de julio de 1939)	
a. Orígenes y fortuna.....	pág.102
b. Estructura organizativa, disensiones y desaparición.....	pág.104
6. <i>COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES</i> (1941-¿1944?)	
a. Orígenes.....	pág.105
b. Objetivos y nombre.....	pág.107
7. <i>CRITIQUE</i> (octubre de 1945 – 9 de julio de 1962)	
a. Objetivos.....	pág.109
b. Etapas editoriales	
b1. Éditions du Chêne.....	pág.111
b2. Éditions Calmann-Lévy.....	pág.112
b3. Les Éditions de Minuit.....	pág.113
c. Criterios asociativos.....	pág.113
c1. Un director distante.....	pág.113
c2. Línea editorial y compromiso.....	pág.114

5. EXPERIENCIA

A. EL ESPÍRITU RELIGIOSO CANCELA la ACCIÓN POLÍTICA.....	pág.119
B. EL MÉTODO	
1. La necesidad de un método.....	pág.122
2. Denominación variable.....	pág.124
3. Desarrollo del método antes de la Ocupación.....	pág.126
4. Ejercicios espirituales «acefálicos».....	pág.127

C. La EXPERIENCIA DURANTE la OCUPACIÓN: El <i>COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES</i> y <i>La SOMME ATHÉOLOGIQUE</i>	
1. Búsqueda de una justificación de la experiencia por sí misma	
a. La experiencia siempre ha estado subordinada a otro fin	pág. 131
b. La experiencia es una autoridad que debe ser expiada	pág. 132
c. Experiencia y Resistencia	pág. 133
d. Ruptura de la estructura del proyecto y culpa	pág. 135
e. El horror del sinsentido	pág. 138
2. Una técnica cristiano-hinduista	pág. 140
a. La dramatización	pág. 141
b. El yoga	pág. 146
c. La superación de la ascesis	pág. 147
d. El éxtasis	pág. 148
D. ABANDONO del MÉTODO	pág. 149

6. FASCISMO

A. El IRRESISTIBLE ASCENSO del FASCISMO	pág. 153
B. La REACCIÓN de una SOCIEDAD en CRISIS	
1. Movimientos de conjunto	pág. 155
2. Tensión entre clases y deterioro del tejido estructural	pág. 157
3. La promesa reaccionaria de recomposición estructural: el movimiento orgánico fascista	pág. 160
C. Una APROXIMACIÓN PSICO-SOCIOLÓGICA al FASCISMO	
1. Fascismo y capitalismo	pág. 163
2. Lo homogéneo y lo heterogéneo	pág. 166
3. Atracción y repulsión	pág. 168
4. La figura del caudillo fascista	pág. 171
D. La LUCHA en el PLANO MITOLÓGICO: <i>CONTRE-ATTAQUE</i>	
1. El fascismo como mito	pág. 174
2. <i>Contre-Attaque</i> y el « <i>surfascisme</i> »: por un movimiento orgánico de izquierdas	pág. 179

7. FILOSOFÍA

A. La IDEA de FILOSOFÍA en BATAILLE	
1. El filósofo amateur	pág. 189
2. Doble actitud ante la filosofía	pág. 192
a. Rechazo	pág. 192
b. Apertura	pág. 194
B. BOSQUEJO de una «FILOSOFÍA BATAILLEANA»	
1. Evolución del posicionamiento filosófico de Bataille	pág. 196
2. Algunas ideas básicas	
a. Yo	pág. 202
b. <i>Ipseidad</i>	pág. 204
c. <i>Ipse</i>	pág. 207
d. Comunicación	pág. 211
C. AFINIDADES y DISONACIAS	pág. 214
1. Nietzsche	pág. 215
2. Hegel	pág. 218
3. Kierkegaard	pág. 223
4. La filosofía de la existencia	
a. Fenomenología	pág. 224
b. Existencialismo	pág. 226

8. FOTOGRAFÍA

- A. El USO de la FOTOGRAFÍA en *DOCUMENTS*..... pág.229
- B. FOTOGRAFÍA DOCUMENTAL vs. FOTOGRAFÍA ARTÍSTICA pág.233
- C. VIOLENCIA VISUAL y HUMANITARISMO pág.235
- D. La FASCINACIÓN de lo REPULSIVO..... pág.237
- E. La INSENSIBILIZACIÓN del RECEPTOR pág.239
- F. VIOLENCIA y AMISTAD..... pág.241
- G. CONSTRUCCIÓN VISUAL de una NUEVA COMUNIDAD..... pág.243

9. LITERATURA

- A. La EXPRESIÓN de lo IMPOSIBLE pág.245
- B. La POESÍA y el RELATO..... pág.251
- C. LITERATURA y COMPROMISO
 - 1. El surrealismo y la poesía..... pág.256
 - 2. La literatura y el mal pág.262

10. MITO

- A. El MITO del ACÉFALO pág.265
- B. La LUCHA en el PLANO MITOLÓGICO: *ACÉPHALE*
 - 1. Una comprensión nietzscheana del combate político pág.269
 - 2. Una religión pacifista parasitaria pág.272
- C. ¿HACIA un NUEVO MITO?
 - 1. *VVV*..... pág.274
 - 2. Secreto y sacrificio pág.279
- D. La AUSENCIA de MITO pág.285
- E. TRIPLE ASCENDENCIA de la IDEA BATAILLEANA de MITO..... pág.289
 - 1. Raíz antropológica pág.290
 - 2. Raíz estética pág.292
 - 3. Raíz política..... pág.298

11. REBELDÍA

- A. La SERVIDUMBRE MODERNA y el DESEO de TRANSGRESIÓN pág.303
- B. El SOBERANO ORIGINARIO
 - 1. Dos ideas de soberanía complementarias pág.306
 - 2. La individualidad sagrada del soberano pág.306
 - 3. El chivo expiatorio pág.309
- C. REVOLUCIÓN: la LUCHA por la SOBERANÍA COMÚN pág.309
- D. El REBELDE..... pág.314

12. RISA

- A. El PROBLEMA de la RISA..... pág.323
- B. REACCIÓN ante lo DESCONOCIDO INCOGNOSCIBLE pág.324

C.	DOS TIPOS de RISA.....	pág.327
1.	La risa menor.....	pág.327
2.	La risa mayor.....	pág.328
D.	La CORROSIÓN	
1.	La corrosión del dogma.....	pág.329
2.	La corrosión del sueño político-religioso.....	pág.331

13. SAGRADO

A.	PERENNIDAD de lo SAGRADO.....	pág.335
B.	DOS VISIONES COMPLEMENTARIAS de lo SAGRADO.....	pág.337
C.	Lo PROFANO y lo SAGRADO (sagrado fasto y nefasto).....	pág.340
D.	La FIESTA	
1.	Progresiva reificación del mundo.....	pág.345
2.	La transgresión regulada.....	pág.346
3.	El sacrificio.....	pág.347
E.	La GUERRA, la ESCLAVITUD, el SOBERANO.....	pág.348
F.	La MORAL y el DERECHO.....	pág.350

14. SOCIOLOGÍA

A.	La MODA SOCIOLOGICA en la FRANCIA de ENTREGUERRAS y el SURREALISMO «ETNOGRÁFICO».....	pág.357
B.	La IMPRONTA de la ESCUELA DURKHEIMIANA.....	pág.361
1.	Mauss	
a.	El <i>potlatch</i> y la teoría del don.....	pág.363
b.	Una economía trágica.....	pág.364
2.	Durkheim.....	pág.365
a.	La sociedad es un todo diferente de la suma de sus partes.....	pág.366
b.	Lo sagrado es el elemento constitutivo del todo que es la sociedad.....	pág.370
C.	El <i>COLLÈGE de SOCIOLOGIE</i> : último grupo de vanguardia.....	pág.372
D.	Por una SOCIOLOGÍA «SAGRADA».....	pág.375
E.	SOCIOLOGÍA y TEOLOGÍA.....	pág.379

15. SURREALISMO

A.	CRUCIALIDAD de la INFLUENCIA del SURREALISMO en BATAILLE.....	pág.385
1.	Particularidades del surrealismo	
a.	El surrealismo es un proyecto colectivo.....	pág.386
b.	El surrealismo es una fuerza viva.....	pág.386
c.	El surrealismo debe ser afrontado.....	pág.387
2.	Bajo materialismo vs Idealismo poetizante.....	pág.388
3.	Bataille y Breton: del enfrentamiento total al respeto mutuo.....	pág.393
B.	REFLEXIÓN sobre el SURREALISMO tras la GUERRA.....	pág.397
1.	Positividad y esencia del surrealismo: dogma moral y escritura automática.....	pág.399
2.	El surrealismo en tanto que organización religiosa: la necesidad de comunidad.....	pág.404
3.	Acercamiento del surrealismo al PCF: un movimiento lógico y fatal.....	pág.408

CONCLUSIONES	pág.413
---------------------------	---------

ANEXOS

I. Relación de artículos y conferencias de Bataille	
1. <i>Documents</i>	pág.429
2. <i>Acéphale</i>	pág.430
3. <i>Collège de Sociologie</i>	pág.431
4. <i>Critique</i>	pág.432
II. Citas (en su versión original)	
1. Amistad	pág.437
2. Arte	pág.442
3. Ausencia	pág.448
4. Comunidad	pág.451
5. Experiencia	pág.463
6. Fascismo	pág.474
7. Filosofía	pág.487
8. Fotografía	pág.502
9. Literatura	pág.504
10. Mito	pág.509
11. Rebeldía	pág.522
12. Risa	pág.528
13. Sagrado	pág.531
14. Sociología	pág.536
15. Surrealismo	pág.547

BIBLIOGRAFÍA	pág.557
---------------------------	---------

INTRODUCCIÓN

1. Tesis principal del trabajo

La tesis fundamental que va a intentar defenderse en este trabajo es que la muy personal idea de mito que surge en el pensamiento de Georges Bataille (1897-1962) hacia mediados de los años 20 (preeminentemente con su descubrimiento de la sociología durkheimiana y el inicio de sus contactos con el surrealismo, pero también por su exposición a la obra de Nietzsche y, en cierta medida, de Georges Sorel entre otros factores) ocupará en él un lugar estructurador cada vez más central con el pasar de los años para llegar a alcanzar una preponderancia radical en los albores de la Segunda Guerra Mundial, y que la ulterior pérdida de fe en la posibilidad de la realización de la promesa que dicha idea encierra lo abocará a un cambio de perspectiva que dotará a sus esfuerzos intelectuales posteriores de una fisonomía distinta.

2. Desarrollo de la idea principal

Si queremos reducir el problema a su mínima expresión podemos decir que Bataille pensaba cada vez más, antes del estallido de la guerra, que la elaboración de un mito (de características prácticamente desconocidas para nosotros, pero de carácter ciertamente nietzscheano) impuesto «seductoramente», de manera pasiva, por un reducido grupo de hombres (llamado *Acéphale*) sobre la sociedad, sobre su imaginario, mediante actividades rituales de carácter secreto, era la única manera de inmunizar a la sociedad contra el influjo del fascismo y derrotarlo.

Con la llegada de la guerra y la irrefutable puesta en evidencia de la debilidad de sus planteamientos (que él mismo no alcanzó a comprender hasta que se encontró abandonado por todo el mundo), la fuerza que sustentaba y daba sentido a la totalidad de

sus esfuerzos intelectuales se vino abajo, y vivió el ya de por sí difícil período de la Ocupación enfermo y desolado, luchando por no ahogarse entre los escombros.

Fue en medio de esa lucha por hacer pie, en 1941, que conoció a Maurice Blanchot, y fruto del nacimiento de una fuerte amistad entre los dos y de sus frecuentes conversaciones empezó a comprender que algunos de los puntos que lo obsesionaban hasta la angustia sólo necesitaban de un pequeño, pero fundamental, cambio de perspectiva.

Muy específicamente Blanchot hará ver a Bataille, que aún seguía considerando como altamente valioso el método de meditación (la experiencia interior) que había desarrollado antes de la guerra e incorporado a las actividades de *Acéphale* y que ahora encontraba falta de justificación sin la posibilidad de una religión dentro de la cual cobrara sentido, que esa experiencia no necesitaba de una autoridad exterior que la justificara, que esa experiencia era una autoridad en sí misma.

Y si Bataille había comprendido como su obligación última en los años previos la creación por parte de dicho grupo de ese nuevo mito que diera una nueva vida a una sociedad postrada, sus nuevos planteamientos lo llevarán a afirmar en 1947, de forma aparentemente contraria, que el único mito posible sería la ausencia de mito y que la única comunidad sería la ausencia de comunidad.

La idea de «ausencia» (muy presente por otra parte en *Thomas l'Obscur*, relato publicado por Blanchot en 1941), pasará a nuestro parecer a ocupar el lugar de la idea de mito en el pensamiento de Bataille y a estructurarlo, y marcará sus empresas intelectuales posteriores a la guerra, que (no podía ser de otra forma si tenemos en cuenta el cambio de contexto histórico, de la preguerra a la guerra fría) difieren en su orientación de las de los

años 20-30: frente al esfuerzo comunitario de un grupo selecto que buscara poder comprender los impulsos oscuros que recorren la sociedad con el fin de controlarlos para precipitar su liberación, el punto de fuga hacia el que tenderá Bataille pasará a ser el individuo en cuanto fragmento y la consideración de las condiciones a través de las cuales la razón (que aprisiona al individuo en un modo de existencia que lo subordina a la utilidad) puede quedar resquebrajada para que éste se deslice hacia una intimidad con el ser en la que no pueda ser supeditado a nada, en la que sea libre y haga posible (a través del ejemplo que supone el ejercicio de su propia libertad) la libertad de los demás.

Podemos observar así que, en comparación con los años anteriores a la guerra, Bataille cejará en su empeño de promocionar ningún tipo de acción de grupo a través de la cual influir sobre la sociedad para pasar a estudiar principalmente las diferentes estrategias individuales, las distintas «actividades soberanas» (la meditación, la literatura, el arte, el erotismo...) a través de las cuales los individuos pueden ser libres.

Su forma de participación en los debates intelectuales también cambiará, y en contraste con los grupos o publicaciones anteriores a la guerra en los que participó, en la mayoría de los cuales tuvo una implicación integral y llegó a dirigir para hacer de ellos lugar de análisis e instrumento de su visión de renovación espiritual, Bataille fundará tras la guerra *Critique*, revista nacida con el objetivo de presentar críticas y reseñas de las novedades editoriales más significativas en el campo de las humanidades a un nivel internacional. Bataille, que había dejado París, dirigió *Critique* desde la distancia, sin contacto con los autores de artículos y reseñas, que le llegaban por correo y que él se encargaba de seleccionar y editar: la idea anteriormente fundamental de una presencia o acción de grupo que actuara en bloque para conseguir un fin en mayor o menor medida

compartido ya no se encuentra aquí, queda suplantada por la presencia de autores aislados que establecen a través de la crítica una comunidad puntual con los autores reseñados, comunidad a la que invitan a los aislados lectores de la revista.

En resumidas cuentas, queremos señalar que la demarcación de (al menos) esas dos orientaciones básicas subyacentes que nos parece encontrar en la obra de Bataille de afirmación del mito y aceptación de su ausencia, nos ofrece unas coordenadas de lectura válidas y provechosas a la hora de aproximarnos a la misma que deben ser tenidas en cuenta.

3. Defensa del valor del objeto de estudio

Y creemos que el acercamiento a la obra de Bataille (ante la que se puede reaccionar si se quiere con desdén por lo que puede ser apreciado como una falta de rigor académico en no pocos puntos –Michel Leiris, gran amigo de Bataille, sufrió con dolor en determinado momento el sentimiento de que precisamente esto lo alejaba de él– pero que constituye un desafío intelectual que «rebela» al pensamiento y no debe ser obviado aunque no se quiera «vivir desde dentro» como una experiencia extrema), es un movimiento que (sea cual sea nuestro posicionamiento respecto de los puntos que en ella se defienden) resulta altamente provechoso porque a través de ella puede alcanzarse (por su anclaje en los acontecimientos históricos e intelectuales más significativos de la Francia que va desde mediados de los 20 a principios de los 60 y su elaboración en continuo diálogo con pensadores, artistas y poetas contemporáneos) una comprensión más completa de determinados aspectos de dicho periodo, y porque ofrece claves importantes para

entender esfuerzos intelectuales posteriores que toman a Bataille o a figuras cercanas a él como referencia.

4. Recepción de Bataille en España

También queremos creer que nuestro intento es significativo dentro del panorama académico español. No porque consideremos que nuestros esfuerzos resulten más acertados que los de los estudiosos de nuestro ámbito que nos preceden, sino por el simple motivo de la escasez de interés que la figura de Bataille ha suscitado por lo general en el terreno de la crítica en nuestro país, en especial si lo comparamos por supuesto con Francia, pero también con el mundo anglosajón, Italia o incluso Japón.

Y esta falta de interés resulta en cierto modo especialmente llamativa por la importante presencia de la idea de España y lo español en su pensamiento y su obra¹. Parecería hasta cierto punto extraño que no se haya prestado un poco más de atención a Bataille aunque fuera por algún tipo de vanidad mal entendida que pretendiera resaltar la influencia de la cultura española en un pensador extranjero de su importancia.

Es cierto que hay una amplia colección de títulos de Bataille traducidos en nuestro país. Fernando Savater contribuyó de una manera fundamental a su difusión con la traducción de las distintas partes de la *Summa Atheologica*, la *Théorie de la religion*, y una selección de los poemas de Bataille al español.

¹ Desde la Sevilla de *Histoire de l'oeil* a la Semana Trágica de Barcelona en *Le Bleu du ciel*; de la formulación y aceptación de un espíritu trágico en el pueblo español extraída de sus viajes por España en su época de estudiante (y encarnada en la *Numancia* de Cervantes) a su estancia en Tossa del Mar con André Masson y su familia (donde alumbrarán la idea de un figura divina acefálica de connotaciones míticas); y no podemos olvidarnos, por supuesto, de su interés tanto en artistas españoles (Goya, Picasso y Miró) como en personalidades de una religiosidad extrema (como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús o San Ignacio de Loyola) que han marcado la historia de la Iglesia.

En realidad, si reparamos en ello, la mayoría de las obras de Bataille traducidas en España encuentran su momento en los 70 y principios de los 80 (con el aumento de libertad que supuso la llegada de la democracia), y se centran sobre todo en su obra publicada en forma de libro, principalmente (a excepción de las traducciones de Savater) en sus relatos de corte pornográfico y sus libros de reflexión sobre el erotismo, lo que deja fuera, por ejemplo, tanto sus dos libros de temática artística publicada por Skira en 1955 (*Manet y Lascaux, ou la naissance de l'art*), como sus artículos de revista (nada de los artículos en publicaciones anteriores a la guerra como *Documents*, *La Critique Sociale*, *Acéphale*; ni posteriores como *Critique*) y sus conferencias (nada del *Collège de Sociologie*). Lo cual, en cierto modo, haya tal vez contribuido a hacer pasar en nuestro ámbito la figura de Bataille como un autor en cierta manera exclusivamente obsesionado con el erotismo.

Y no es que el erotismo, en la manera en que Bataille lo entiende («la afirmación de la vida hasta en la muerte») no juegue (con el nombre de erotismo u otros términos cercanos) un papel muy importante en su pensamiento. El problema más agudo sería en realidad a nuestro parecer que la selección de obras traducidas en España en ese momento de mayor fervor dejaría fuera al Bataille previo a la guerra, que sería muy difícil no percibir (si es que acaso se llega a reparar en su existencia) como una especie de preparación para el verdadero Bataille, el Bataille con una obra delimitada de después de la guerra. Es nuestro punto de vista que esta percepción errónea (que poco a poco se va corrigiendo) habría impedido en un primer momento una comprensión más equilibrada de Bataille en nuestro país.

En este sentido, a pesar de que de los noventa a esta parte han sido traducidas en nuestro país alguna obra más de Bataille, es, dentro del ámbito hispánico, en Argentina donde más esfuerzos se ha hecho por hacer disponible para el público de lengua española la obra de Bataille previa a la Segunda Guerra Mundial².

La reflexión original en español sobre la obra de Bataille ha sido más exigua que la publicación de su obra traducida. Al menos nosotros no tenemos constancia de gran número de estudios sobre Bataille publicados en España³: un par de prólogos de Vargas Llosa (a *La historia del ojo*, de 1978, y a *El verdadero Barba Azul, La tragedia de Gilles de Rais*, de 1983); un par de artículos de Miguel Morey en su libro *Psiquemáquinas* (1990); la tesis doctoral de Ginés Navarro *Lectura de Bataille* (1992) y su libro *El cuerpo y la mirada: Desvelando a Georges Bataille* (2002); el catálogo publicado por el Centro Conde Duque con motivo del homenaje a Bataille por parte de dicha institución en el 30 aniversario de su fallecimiento (1992); un capítulo del libro *Verdad y escritura* («Georges Bataille: la Verdad y el sol que se derrocha»), de José Luis Rodríguez García (1994); el libro de Antonio Campillo *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille* (2001), además de sus prólogos a *La estructura psicológica del fascismo* (1993) y *Lo que entiendo por soberanía* (1996); la tesis doctoral de Celso Goldaracena *Bataille y la filosofía* (1996); el libro coral *En torno a Georges Bataille* (1998), editado por Patricia Mayayo; la tesis doctoral de Alberto Gómez *La experiencia creativa: hacia un arte batailleano* (2008)...

² Ver bibliografía al final del trabajo.

³ La información acerca de estudios publicados en España acerca de Bataille está principalmente extraída del artículo de María García «La recepción de Georges Bataille en España», artículo publicado en el nº51 de *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Murcia, 2010.

Es seguro que habrá más artículos diseminados en revistas académicas y tal vez alguna otra publicación académica que en el momento de escribir todavía ignoramos. No parece excesivo, en cualquier caso, para un autor de la talla de Bataille, y nuestro trabajo quisiera sumarse modestamente al esfuerzo de los autores citados para acercar a Bataille un poco más al público español.

5. Orígenes del trabajo

Este trabajo empezó a gestarse hace aproximadamente diez años. En un principio estaba pensado como desarrollo y ampliación del trabajo presentado para la obtención de nuestro Diploma de Estudios Avanzados, que llevaba el título de *Conceptos para una estética en Georges Bataille* (tesina defendida en septiembre de 2003). Dicho trabajo, que pretendía consituir una breve introducción a los principales términos estéticos usados por Bataille, constaba de 13 voces (Trabajo, Sagrado/Profano, Religión/Fiesta, Transgresión, Soberanía, Experiencia Interior, Comunicación/Lenguaje, Genio, Arte, Pintura, Literatura, Poesía y Novela) organizadas de una manera que creímos lógica (y no alfabéticamente).

El paso que fue planteado para elaborar una tesis doctoral a partir de este trabajo fue el de seguir aumentando el número de conceptos analizados hasta crear una especie de diccionario de términos estéticos que sirviera de apoyo para la lectura de la obra de Bataille. El profesor José Vicente Selma propuso como título para el posible futuro trabajo *Georges Bataille: lo sagrado en el arte*, título que por nuestra parte encontramos muy sugerente y que durante largo tiempo adoptamos para el trabajo. Así, empezamos a

trabajar con la idea de prolongar la lista de conceptos y de ligarlos bajo la línea argumental de lo sagrado.

No fue hasta 2006 probablemente, debido a las sugerencias encontradas en una exposición en la Hayward Gallery de Londres acerca de la revista *Documents* (revista de breve existencia –1929-1931– dirigida por Bataille), con el nombre de *Undercover Surrealism*, que cobramos una mayor consciencia de la crucialidad de la influencia conjunta del surrealismo y la etnología en Bataille, y de cómo sus esfuerzos en la época de preguerra parecían dirigirse, en cierta manera, a superar la propuesta del movimiento surrealista a través de un rechazo del idealismo de éste y la búsqueda de una fundamentación científica (durkheimiana, maussiana) de sus propias ideas.

Pensamos tal vez entonces que la idea de mito en cuanto condensación de lo sagrado, era una idea fuerza que podía permitir entender ciertos movimientos, ciertas tendencias en Bataille, de una manera más precisa. Eso, junto con la enigmática afirmación de Bataille de que «el único mito posible hoy en día es la ausencia de mito» (que se encuentra en el catálogo de la exposición internacional surrealista de 1947, la cual tenía precisamente al mito y más concretamente a la posibilidad de la elaboración o condensación de un mito nuevo a través del surrealismo como tema principal) acabó decidiéndonos por un cambio de perspectiva y un cambio de título.

6. Estructura del trabajo

Por otro lado, frente al planeado aumento del número de las voces nos encontramos progresivamente incómodos y frustrados por nuestra falta de habilidad para (tal y como nos habíamos impuesto) crear a partir de los escritos de Bataille términos individuales

separados y autorreferenciales, ya que todos parecían presentar inevitablemente una gran implicación entre sí y las repeticiones resultaban necesarias para dar un mínimo de sentido a cada entrada.

Acabamos, en contra de nuestros propósitos iniciales, fusionando varias voces y reformulándolas (Genio, Poesía, Literatura y Novela, por ejemplo, pasaron a ser simplemente Literatura; Arte y Pintura pasaron a ser Arte; Trabajo, Sagrado/Profano y Religión/Fiesta pasaron a ser simplemente Sagrado; Transgresión y Soberanía acabaron dando paso a Rebeldía). Nuevas voces fueron al fin y al cabo añadidas, algunas muy centrales para la justificación de nuestros propósitos: Fascismo, Surrealismo, Sociología y, por supuesto, Mito.

El trabajo acabó deteniéndose finalmente así en el estudio de 15 ideas (Amistad, Arte, Ausencia, Comunicación, Experiencia, Fascismo, Filosofía, Fotografía, Mito, Literatura, Rebeldía, Risa, Sagrado, Sociología y Surrealismo): un cambio numérico insignificante respecto de *Conceptos para una estética en Bataille* si tenemos en cuenta nuestro propósito inicial de constituir un diccionario de mayor envergadura terminológica, pero que resulta en una mayor articulación de cada una de las voces.

7. La investigación de un misterio

Hay que tener en cuenta una dificultad añadida al de ya por sí difícil reto que plantea la fragmentariedad de muchos textos batailleanos y su estilo aforístico (si bien es cierto que el estilo de Bataille tras la guerra devendrá más sistemático, más «científico»), y es que la idea de mito apenas va a verse formulada de manera explícita salvo en contadas excepciones (nunca de manera central) y apenas desarrollada teóricamente. Es en la parte de su obra no pensada para la publicación donde puede encontrarse a un Bataille menos

aprensivo a la hora de hablar del mito, aunque en muy contadas ocasiones lo haga realmente de una manera «teóricamente satisfactoria».

En resumidas cuentas, tanto la fragmentariedad de la aparición del mito en su obra como el secretismo al que (de manera necesaria como veremos) está ligado suponen una dificultad importante a la hora de intentar presentar una imagen mínimamente delimitada del mismo.

Y el gran problema a la hora de intentar presentar dicha imagen es (permítasenos utilizar un término frecuentado por Bataille con otra intención) el de sobrellevar el sofocante sentimiento de «culpa» que paraliza y nos advierte de que tal vez estemos diciendo más de lo que honestamente podemos decir, de que tal vez estemos forzando los textos para hacerlos formar parte de un plan general lleno de sentido que al mismo Bataille se le habría escapado (que quizás no supo ver por falta de perspectiva o que, quizás, por el contrario, vio tan claramente que no sintió la necesidad de expresar con claridad).

En definitiva, la pregunta que no deja de inquietar es la de si (en nuestro aparente afán por encontrar esa verdad oculta que explique los fragmentos que por sí solos no parecen acabar de decir todo lo que parece que quieren estar diciendo) resulta legítimo hablar en los términos en los que lo hacemos de un autor que defiende que «la comunicación profunda requiere el silencio» y en el cual el estilo agonístico de sus escritos es inseparable de aquello que quiere decir; de si es legítimo (y hasta qué punto) hablar de ellos en términos discursivos sin falsearlos.

Ésta es una cuestión a la que no hemos sabido responder todavía. Hemos realizado este trabajo, pero este trabajo no es la respuesta a esa pregunta concreta, es más bien la prolongación de la misma. El trabajo está aquí y también está la culpa.

8. Aproximación al problema

La estructura del trabajo está condicionada en parte por sus orígenes, y en parte porque al optar por una ordenación puramente alfabética (frente a la ordenación temática elegida para la tesina *Conceptos para una estética en Bataille*) hemos querido evitar dar al análisis de los conceptos que lo componen una jerarquía que indicara el sometimiento de unos a otros y la resolución del problema en una síntesis final: no hemos creído conveniente el empeño de buscar un tipo de explicación unilineal progresiva que condujera infaliblemente a las conclusiones enunciadas al comienzo de esta introducción a través del análisis de los distintos puntos que componen nuestro trabajo (no estamos muy seguros de hasta qué punto esto pudiera ser considerado legítimo o epistemológicamente satisfactorio desde un punto de vista académico en este caso).

Hemos querido plantear el análisis de estos 15 términos simplemente porque creemos que de alguna manera aclaran (hasta donde nuestra pericia expositiva lo ha permitido) alguna faceta del punto de vista que queremos poner de relieve y constituye la afirmación que justifica este trabajo. Puede argumentarse que tal vez sería necesario añadir alguna otra idea, o que algunas de las que hemos elegido están de más.

Respecto de lo primero no podríamos estar más de acuerdo, y no nos cerramos en absoluto a una futura ampliación, pero por el momento hemos creído necesario cerrar el grupo para presentar algunas que creemos al menos funcionan bien en esta dirección. Respecto de lo segundo, efectivamente pareciera que su falta de densidad filosófica

hiciera a alguno de estos términos accesorios en un debate académico «de calado» (pensamos en Risa y Amistad, por ejemplo).

Repetimos que todos los términos estudiados resultan cuanto menos esclarecedores respecto a algún punto de la cuestión planteada, y que no negamos que otros términos pudieran ser añadidos, pero éstos sólo vendrían a esclarecer otra faceta del problema y no a ofrecer una mejor comprensión de aquella parcela que cada particular intento busca de algún modo iluminar. Dicho lo cual, cabe admitir además que, más allá de la intrínseca necesidad de cada término, habría que apuntar en última instancia al temperamento propio del seleccionador (que más allá de criterios puramente epistemológicos puede haberse visto de algún modo sometido por el poder de sugestión de ciertos temas recurrentes en el pensamiento de Bataille sobre él para acabar cediendo ante lo que ha sentido como una insistencia en su exigencia de protagonismo) en tanto que criterio último e imperfecto de la criba final de términos que conforman este trabajo.

9. Acerca de las citas y traducciones

La redacción de este trabajo, que se ha prolongado en el tiempo más allá de lo razonable, se ha realizado en diversos ordenadores con diversas configuraciones lingüísticas. En no pocas ocasiones el texto ha quedado alterado inadvertidamente por los correctores automáticos al pasar de un ordenador a otro. Hemos intentado reducir los errores al mínimo a través de una revisión constante, tanto de los textos en castellano, francés o inglés. Del mismo modo hemos intentado respetar las diferentes normas tipográficas propias de cada lengua. Pedimos perdón por anticipado por cualquier error que no hayamos sabido detectar.

Las citas van acompañadas del nombre del autor sólo cuando éste no sea Bataille, y de la fecha en que dicho fragmento fue escrito o publicado originalmente (la fecha de publicación de la edición utilizada en cada caso puede ser encontrado a pie de página) para así ayudar a presentar un panorama más fidedigno del pensamiento de Bataille en movimiento.

Hemos intentado en todo momento mantenernos fieles en nuestras traducciones a los textos originales. Pero en los casos en los que una excesiva rigidez era desaconsejable, y en la medida en que nuestra pericia interpretativa nos lo ha permitido, nos hemos vistos forzados a tomarnos ciertas licencias. Al final del trabajo puede encontrarse, a modo de dossier, un anexo con todos los textos citados en su versión original (marcados con números romanos en el trabajo). Si alguno de los giros empleados en nuestras traducciones resultara extraño (o poco clarificador o convincente), cabe la posibilidad remitirse a ellos para enmendar, a través del contacto directo con la expresión genuina de los distintos autores citados, las torpezas en las que hayamos podido incurrir.

AMISTAD

«Mi amistad cómplice: he ahí todo lo que mi humor aporta a los demás hombres.» (1940)^{1/i}

A. La SOLEDAD del PADRE, la SOLEDAD del HIJO (una imagen ontológica del aislamiento)

1. A modo de disculpa: en defensa de un cierto acercamiento biográfico

Siempre es desaconsejable intentar explicar la obra de un autor a través de su vida, pero dado el solapamiento tan marcado entre pensamiento y vida en Bataille parece imposible en muchas ocasiones dejar de hablar de ésta sin caer en el riesgo de hablar de una manera demasiado sesgada de su pensamiento. Al fin y al cabo una parte importante de su obra se nos ofrece en un estilo semi-confesional², y si él nunca tuvo reparos absolutos a la hora de hablar de su vida, parece que tampoco deberíamos tenerlos nosotros.

Cierto es, por otro lado (como nos advierte Blanchot en la cita que preside este trabajo), que debemos evitar caer en la tentación de hablar en nombre de Bataille, de asumir que realmente sabemos quién es Bataille y pensar que su obra y su vida encajan perfectamente la una en la otra, que podemos derivar su obra de su vida sin reparos. Que

¹ *Le Coupable* (redactado entre septiembre de 1939 y octubre de 1943, fue publicado en 1944 y reeditado en 1961 como segundo tomo de *La Somme athéologique*) / *Œuvres complètes V – La Somme athéologique*, I. Gallimard. París, 1973. (pág.303)

² Hasta mediados de los años 40 (con la Liberación), la mayor parte de los pocos escritos que Bataille pensó para su publicación en forma de libro mezclan en mayor o menor medida el registro personal (biográfico, pseudo-biográfico, confesional, diarístico, poético...) con un registro objetivo (ya se trate de creación narrativa o pensamiento): la segunda y última sección de *Histoire de l'oeil* (1928), que sólo consta de unas pocas páginas, nos presenta por ejemplo una breve descripción de la infancia del (anónimo) autor; *Le Coupable* (1944), cuya primera parte, «L'Amitié», había publicado Bataille en 1940 en la revista *Mesures*, y que en Bataille denomina al principio como «un conjunto de notas», presenta prácticamente la forma de un diario sin fechas; *L'Expérience intérieure* (1943) intercala, en un sentido similar aunque con un mayor espacio para la especulación, puntos de vista filosóficos con inmersiones líricas en la desgarrada situación espiritual del autor. Recordemos también que Pierre d'Espezel, colega de Bataille en la BNF y co-creador de *Documents* (1929-1931) junto a Bataille, llegará a decir, desencantado por el rumbo que la revista estaba tomando, que ésta había acabado no haciendo justicia a su título en otro sentido que el de presentar «documentos» acerca del estado de ánimo (*état d'esprit*) de Bataille.

en los libros de Bataille se revela su verdadero yo, como si Bataille creyera en un verdadero yo que revelar (cuando es más bien del sacrificio del yo a través de la escritura de lo que en él se trata), o como si la escritura en general y la suya propia en particular no se sirviera de máscaras^{3/ii}.

No tenemos ninguna intención de rebatir el planteamiento de Blanchot: no va a ser nuestro afán aquí el de intentar defender la posibilidad de conocer al verdadero Bataille a través de la exégesis de sus libros, ni, por otro lado, la de conocer la verdad de sus libros a través del Bataille fuera de ellos. En primer lugar porque nosotros no vamos a ver en los libros de Bataille (recordemos que el primer libro publicado por Bataille sin pseudónimo será *L'Expérience intérieure*, cuando ya contaba 46 años) el centro de su actividad intelectual, sino una faceta más de la misma que empezará a desarrollarse de una manera más constante a partir de mediados de los años 40. Y, en segundo lugar, porque no pretendemos desvelar en su vida un núcleo de verdad definitivo del que su obra sería

³ Y una multiplicidad de máscaras resulta de algún modo patente ya en el uso de pseudónimos cambiantes para la publicación de algunos de sus textos: «Lord Auch» será así el autor de *Histoire de l'oeil* (libro publicado privadamente, y con una tirada de tan sólo 138 ejemplares, en 1928), «Dianus» escribirá «L'Amitié», publicado en 1940, pocas semanas antes del comienzo de la Ocupación, durante la cual, «Pierre Angélique» verá publicado (en 1941, pero con fecha antedatada de 1937), *Madame Edwarda*, y «Louis Trente» en 1943 (con fecha antedatada de 1934), *Le Petit*.

Obviamente, un pseudónimo puede ser contemplado simplemente como un recurso útil a la hora de escapar a las consecuencias que la polémica (una historia de carácter pornográfico, por ejemplo, como *Histoire de l'oeil*, en la que además Bataille habla de las calamidades acontecidas en el seno de su familia) pudiera generar a un autor cuya subsistencia depende de un trabajo público remunerado (en la Bibliothèque nationale de France en concreto). Sin embargo, con la excepción de «L'Amitié», que será integrado en *Le Coupable* (publicado en febrero de 1944 bajo su nombre), Bataille nunca reconocerá la autoría de dichos textos, ni siquiera tras la Liberación, cuando éstos fueron reeditados y no debería haber tenido, en teoría (aunque todavía funcionario público pasará a gozar de un reconocimiento más amplio), grandes dificultades a la hora de revelarse como autor de los mismos. Lo cual habla de una incomodidad profunda a la raíz del encubrimiento. Al final de «L'Amitié» Bataille-Dianus deja constancia de su incomodidad al respecto de una posible publicación/revelación de autoría incluso respecto de un texto que sí que publicará al poco tiempo de escribir: «Estas notas me ligan a mis semejantes como un hilo de Ariana y el resto me parece vano. No podría sin embargo hacerlas leer a ningún amigo. En ese sentido tengo la impresión de escribir dentro de la tumba. Querría que las publicaran una vez muerto, pero puede que viva lo suficiente, que la publicación tenga lugar durante mi vida. Esta idea me hace sufrir. Puede que cambie, pero siento angustia mientras espero.» (1944) *Le Coupable / Œuvres complètes V – La Somme athéologique*, I. Gallimard. París, 1973. (págs.251-252) (ii)

desdoblamiento perfecto, sino comprender (con ayuda de determinadas coordenadas biográficas y de una manera que creemos modesta) cierta orientación de su pensamiento que se nos presenta como un impulso hacia la «amistad», que creemos fundamental y fundacional en Bataille.

Queremos referirnos aquí brevemente en concreto a un período de la vida de Bataille, su niñez y adolescencia, que justamente conocemos porque él nos habló del mismo (de manera anónima) en una de sus obras⁴, *Histoire de l'oeil*. La veracidad de los detalles a los que allí hace referencia parecerían corroborados por un conflicto epistolar entre Georges y su hermano Martial Bataille⁵, que se habría sentido terriblemente molesto por las aparentes indiscreciones de aquél durante una entrevista concedida al semanario *L'Express*^{6/iii/iv}. Bataille intentará disculparse de la siguiente manera:

«Te pido perdón en la medida en que mi imprudencia haya querido que te haga daño. Pero puedo decirte que, el tema del que tratamos, en primer lugar, me trastornó de por vida... No

⁴ En *Histoire de l'oeil* concretamente. En la breve segunda parte del mismo, titulada «Coincidences». En ella reflexiona sobre su propio libro, y lo relaciona con eventos de su niñez y adolescencia. El origen de este libro se encontraría en una psicoterapia (dirigida por el Dr. Adrien Borel) a la que Bataille se sometió brevemente.

⁵ Martial Bataille era 7 años mayor que su hermano Georges.

⁶ «Está además dispuesto a ofrecer detalles acerca de sus orígenes que no carecen de importancia. Su padre, tabético, era totalmente paralítico y se volvió loco. Su madre perdió totalmente la razón.» Carta de Bataille a su hermano Martial (fecha el 11 de abril de 1961) / Surya, Michel (ed.). *Georges Bataille. Choix de lettres, 1917-1962*. Gallimard. París, 1997. pág.568 (nota a pie de página con las palabras de **Madeleine Chapsal**) (iii) Éste es el fragmento en concreto que según Michel Surya despierta la ira de Martial Bataille. El 23 de marzo de 1961 el semanario *L'Express* publica una entrevista a Georges Bataille. En dicha entrevista Bataille alude pudorosamente y sin dar demasiados detalles a su primer libro, escrito, comenta, tras un psicoanálisis de un año de duración. La entrevistadora, Madeleine Chapsal, no parece haber tenido ningún problema para identificar *Histoire de l'oeil*, de Lord Auch, como tal, y aún sin haber hecho Bataille referencia a ello durante la entrevista, y sin su conocimiento ni su consentimiento, publica la entrevista con una presentación en la que alude a dichos hechos, lo cual enfurece a Martial, que escribe a su hermano para reprocharle sus indiscreciones. Georges, el hermano pequeño, intenta defenderse, explicar que en ningún momento había hablado de ello durante la entrevista: «(...) las maneras de *L'Express* me parecen odiosas. (...) De ello hablé (escribí) hace mucho tiempo, de manera anónima (sin detalles y sin dar ningún nombre). Pero mi mal es el de ser casi conocido hoy en día.» Carta de Bataille a su hermano Martial (fecha el 11 de abril de 1961) / *Ibid.* (pág.568) (iv)

puedo sin embargo odiarte lo más mínimo por haberte equivocado acerca de mí. Pero desde hoy quiero decirte que lo que ocurrió hace casi cincuenta años todavía me hace temblar y no puedo sorprenderme de que un día no pudiera encontrar otra forma de escapar que expresándome anónimamente. Fui curado (mi estado era grave) por un médico que me dijo que el medio que empleé era, a pesar de todo, el mejor que podía encontrar.» (1961)^{7/v}

Una vez enunciadas las precauciones que aconsejan sensatez y circunspección al mismo tiempo que amplitud de miras, vamos a atrevernos a hablar.

2. La tragedia

Raymond Radiguet⁸ hizo decir al protagonista de *Le Diable au corps* que la guerra (la Gran Guerra) no alcanzó a ser para él más que unas prolongadas vacaciones de verano. Bataille no tenía motivo alguno para compartir su tibio entusiasmo, y no solamente porque en su caso dichas «vacaciones» comenzaran demasiado cerca del frente, un frente que se desplazaba demasiado rápido hacia el interior del territorio francés desde Bélgica: la infancia de Bataille había transcurrido en Reims⁹ a la sombra de un padre que cuando él vino al mundo contaba ya con 46 años y cuya salud había sido gravemente mermada por la sífilis. Según Bataille, su padre ya era ciego al concebirlo, y en 1900 quedará paralítico:

«Nací de un padre neurosifilítico¹⁰ que me concibió siendo ya ciego y que poco después de mi nacimiento quedó clavado a su sillón por su siniestra enfermedad. Sin embargo, al

⁷ Carta de Bataille a su hermano Martial / Surya, Michel (ed.). *Georges Bataille. Choix de lettres, 1917-1962*. Gallimard. París, 1997). (pág.569)

⁸ Raymond Radiguet (8 de junio de 1903 – 12 de diciembre de 1923). *Œuvres*. LGF. París. 2001

⁹ Ciudad situada en la región de Champagne-Ardenne (en el departamento de Marne), con una población de en torno a 115000 habitantes antes de la Gran Guerra (datos demográficos redondeados aquí y en futuras referencias en base a los datos disponibles en la página web del Laboratoire de démographie et d'histoire sociale, sección Cassini: <http://ladehis.ehess.fr/index.php?355>)

¹⁰ El texto original dice «un père P.G.». La *P.G.*, o *Paralysie générale* (parálisis general), es una forma de neurosífilis (fase terciaria y final que implica complicaciones de carácter neurológico) en la que una sífilis

contrario que la mayoría de los bebés varones, que están prendados de su madre, yo estaba prendado de ese padre.» (1928)^{11/vi}

El afecto inicial del niño por su padre dará paso a la aversión llegada la adolescencia y a la rebelión contra la autoridad paterna^{12/viii}:

«Tenía alrededor de catorce años cuando mi afecto por mi padre se transformó en un odio profundo e inconsciente. Comencé entonces a disfrutar oscuramente de los gritos que continuamente le arrancaban los dolores fulgurantes del tabes, clasificados entre los más terribles. El estado de suciedad y hedor al que su minusvalía total lo reducía frecuentemente (a veces, por ejemplo, se cagaba en los pantalones) estaba, además, lejos de serme tan desagradable como yo creía. Por otra parte, adoptaba respecto a todo las actitudes y opiniones más radicalmente opuestas a las del ser nauseabundo por excelencia.» (1928)^{13/vii}

no tratada puede degenerar. De acuerdo con la página web www.medterms.com la neurosífilis «implica al sistema central nervioso [consiste en la lenta y progresiva degeneración de la médula espinal] y puede comportar psicosis, dolor y pérdida de control físico sobre una serie de funciones corporales». «Entre sus terribles características están intensos y recurrentes dolores lancinantes, ataxia, deterioro del nervio óptico que deriva en ceguera, incontinencia urinaria, pérdida del sentido de la posición y degeneración de las articulaciones.» En *Sexually Transmitted Diseases and HIV/AIDS* (Sharma, Vindo K. (ed.) Anshan. Tunbridge Wells, 2009) se nos advierte de que la clasificación entre las distintas clases de neurosífilis es complicada debido a la variedad de puntos anatómicos implicados, con sus diversas reacciones histológicas, que se, manifiestan en la forma de varios síndromes clínicos que se superponen significativamente. Bataille recurre en la siguiente cita a la denominación de «tabes» (*tabes dorsalis*), otra forma de neurosífilis, para nombrar la dolencia de su padre.

¹¹ *Histoire de l'œil* (Primera edición limitada de 138 ejemplares firmada firmado con el pseudónimo «Lord Auch». París, 1928) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág. 75)

¹² *Ibid.* (pág.77)

¹³ Y si aquí vamos a centrarnos principalmente en la figura del padre para postular en su situación vital rasgos ontológicos bajo los que Bataille comprenderá al individuo moderno, dejemos apuntado, por cuestiones de rigor y completud, aunque pueda interpretarse como gusto por el melodrama, que parte de los hechos que dejaron trastornado a Bataille también parecen haber tenido que ver con su madre, porque cuando la salud mental del padre comienza a deteriorarse drásticamente, éste empuja a la madre a los límites de la cordura con él: «Poco después del acceso de locura de mi padre, mi madre, a consecuencia de una escena horrible que su madre le montó ante mí, perdió a su vez súbitamente la razón; permaneció después durante varios meses en una crisis de locura maniaco-depresiva (melancolía). Las absurdas ideas de condenación y de catástrofe que se adueñaron de ella en esa época me irritaron tanto más en cuanto que me veía obligado a vigilarla continuamente. Se encontraba en un estado tal que una noche retiré de mi cuarto los candelabros de pie de mármol, por miedo a que los utilizara para matarme mientras dormía. Por otro lado, al límite de mi paciencia, llegué a golpearla y a retorcerle los puños de la camisa para intentar hacerla entrar en razón.

Un día mi madre desapareció cuando no se le prestaba atención; la buscamos durante mucho tiempo y al final la encontramos colgada en el desván de la casa. Pudo sin embargo ser reanimada.» (1928) *Histoire de l'œil* / *Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.76) (viii)

El 31 de julio Prusia dará un ultimátum a Francia para que declare su neutralidad ante la eventualidad de un posible conflicto con Rusia (aliada de Francia). Francia se negará a ceder a las presiones y el 1 de Agosto de 1914 decretará la movilización general. El 3 de agosto Alemania declara la guerra a Francia y pronto Martial Bataille deberá partir al frente.

Con el enemigo a las puertas, el 14 de agosto, Georges Bataille y su madre dejan Reims y marchan a Riom-ès-Montagnes¹⁴ (a casa de los abuelos maternos): atrás quedará el padre abandonado a su suerte, bajo los únicos cuidados de una criada.

El ejército francés retrocede rápidamente ante el empuje alemán y Reims es declarada ciudad abierta con el fin de proteger el patrimonio artístico de la ciudad¹⁵. Aún así, antes de tomar control de la ciudad el 4 de septiembre, el ejército alemán la bombardea con saña¹⁶.

Bataille intentará regresar a Reims para visitar a su padre, pero su madre se lo prohíbe y se negará a acompañarlo. El 6 de noviembre de 1915 su padre muere en soledad. Tras una breve visita a Reims para darle sepultura ambos regresarán a Riom-ès-Montagnes.

¹⁴ Localidad situada en la región de Auvergne (en el departamento de Cantal) con una población de en torno a 3000 habitantes antes de la Gran Guerra.

¹⁵ En particular la catedral gótica de de Notre-Dame de Reims (erigida en el siglo XIII, lugar tradicional de coronación de los reyes de Francia), que resultó gravemente dañada durante los bombardeos.

Bataille compuso durante esta época un poema titulado precisamente *Notre-Dame de Rheims*, cuyo manuscrito no ha sido encontrado y que, según la biografía de Bataille en *Romans et récits* (Gallimard. París, 2004) fue publicado en prosa en 1918. En las notas de *Oeuvres Complètes I* (1970) se hace referencia a un folleto de 6 páginas, encontrado varios años tras la muerte de Bataille.

¹⁶ El 13 de septiembre la ciudad es retomada por las fuerzas francesas y el ejército alemán, bien posicionado alrededor de la misma, recomienza el bombardeo, que se tornará masivo del 17 al 19. Michel Surya contabiliza en su biografía de Bataille 857 días de bombardeos efectivos sobre Reims durante la guerra.

3. La huella

Decíamos al principio que, a través de la presentación somera de unos datos biográficos, buscábamos establecer unas coordenadas mínimas que nos ayudaran a comprender una orientación básica del pensamiento de Bataille que presentábamos como un impulso hacia la «amistad», un impulso que creemos condiciona de manera fundamental en Bataille el campo de sus obsesiones y la manera en la que intenta dar respuesta a ellas, y cuyo análisis puede ayudarnos a comprender éstas y su evolución mejor.

Más allá de disquisiciones de tipo psicoanalítico queremos proponer de una manera muy básica que la figura del padre, en sus trágicas condiciones (encerrado dentro de sí mismo por partida triple: ceguera, parálisis, locura, y abandonado finalmente a su suerte), podría ser interpretada como una imagen que presentaría al pensamiento de Bataille características bajo las que contemplaría la «situación ontológica» del individuo en la modernidad: una situación de aislamiento y desoladora soledad que constituye aquello a lo que Bataille, *in nuce*, se opondrá siempre con toda su alma a través de su pensamiento, sus actos y su obra^{17/ix}.

Recalquemos que hablamos de «situación» para señalar que en el pensamiento de Bataille ésta significaría un «desvío» respecto de la verdadera «esencia ontológica» del ser humano: la realidad profunda que subyacería a eso que entendemos como individuo

¹⁷ Hemos de señalar aquí que nuestras palabras contradicen en cierta medida las propias afirmaciones de Bataille, que habla y se cuestiona sobre la fascinación que los ojos completamente blancos de su padre le producían, como si pudiera intuir que en su ceguera tenía éste acceso a una realidad que a él le estaba vedada, como si el padre en su incapacidad para acceder a lo irrelevante exterior pudiera sentirse en la oscuridad total de sus días parte del mundo indiferenciado del ser. «Como no veía nada su pupila se dirigía muy a menudo arriba hacia el vacío, bajo la pupila, y ello sucedía en particular en los momentos en los que orinaba. Tenía además unos ojos grandes siempre abiertos en un rostro acabado en un pico de águila y esos grandes ojos estaban por lo tanto casi siempre blancos cuando orinaba, con una expresión absolutamente entontecida de abandono y de extravío en un mundo que sólo él podía ver y que le provocaba una vaga risa sardónica y ausente (...).» (1928) *Histoire de l'œil // Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.76) (ix)

no se correspondería con el resultado del aislamiento al que se ha visto poco a poco empujado a lo largo de los siglos con la progresiva racionalización del mundo. Ésta habría llevado al individuo a un progresivo repliegue sobre sí mismo en un ejercicio de tierra quemada que le habría forzado a abandonar aquello que lo ponía de manera natural en conexión con una realidad que no puede someter (que es trágica), y a bloquear las entradas y salidas que lo desdibujan y reconfiguran (que hacen de él algo incontrolable) para convertirse así en algo duro, compacto y homogéneo, perfectamente delimitado y encajable en ese esquema aparentemente riguroso que acabamos llamando «realidad», cuando la realidad es movimiento y es caos, cuando la verdad sólo está en el tránsito, allí donde uno se comparte:

«(...) la verdad no está dónde los hombres se consideran aisladamente: comienza con las conversaciones, las risas compartidas, la amistad, el erotismo y sólo tiene lugar *al pasar del uno al otro*. Odio la imagen del ser ligada al aislamiento.» (1944)^{18/x}

«Me río del solitario que pretende reflejar el mundo. No puede reflejarlo, porque al ser él mismo el centro de la reflexión, deja de estar al nivel de *lo que no tiene centro*. Imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y que se cierra, sino a *lo que pasa de uno a otro* cuando reímos, cuando nos amamos: al imaginarlo, la inmensidad se me abre y me pierdo en ella.» (1944)^{19/xi}

En agosto de 1914, con 17 años, Bataille tomó la determinación de bautizarse (pronto empezará a pensar en el sacerdocio²⁰) y ocupará largas horas inmerso en la meditación.

¹⁸ *Le Coupable / Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.282)

¹⁹ *Ibid.* (pág.282)

²⁰ Mobilizado en enero de 1916 Bataille será declarado inútil en enero de 1917 por problemas de salud (problemas pulmonares, que le acosarán recurrentemente durante toda su vida), y regresará a Riom-ès-Montagnes. Meses después se inscribirá en el seminario de Saint-Flour (a unos 60 km de Riom-ès-Montagnes, en el mismo departamento de Cantal), donde permanecerá como pensionista durante el curso de 1917-1918. Tras finalizar el año lectivo ya no regresará, aunque aún seguirá acariciando la idea del sacerdocio hasta 1920.

Podemos evidentemente interpretar este gesto si queremos como una búsqueda de consuelo en medio de un panorama abrumador. Si tenemos en cuenta que su padre era notoriamente anticlerical (la madre era indiferente), tampoco podremos dejar de ver en dicho gesto una prolongación del desafío adolescente a la autoridad paterna. ¿Pero no podríamos acaso contemplar también esa concreta rebelión que supone la adopción fervorosa de la fe católica y su decisión de consagrar su vida al sacerdocio (frente a un padre declaradamente ateo) como una primera reacción contra la soledad del individuo y un movimiento hacia la búsqueda de una verdad superior marcada de alguna manera por el convencimiento de que dicha verdad sólo es alcanzable dentro de una comunidad (la Iglesia Católica en este caso) de personas dotadas de un fuego, de una pasión especial compartida que los hace, por la fuerza generada por su unión, elegibles para dicha búsqueda? ¿No podríamos entender las dos connotaciones que parecen acompañar a esta verdad aquí (la búsqueda es de una verdad no adulterada, sobre la que se busca no imponer individualmente de antemano las condiciones y la forma de su aparición; se trata de una verdad que se espera encontrar en compañía del otro, y tanto para el otro como para sí mismo) como un gesto que define la esperanza de una amistad profunda?

B. La AMISTAD, el IMPULSO hacia el ESTABLECIMIENTO de una COMUNIDAD

El impulso contrario a la tendencia al aislamiento sería, pues, el impulso a la amistad, a la voluntad de abrirse al otro (y a lo otro) para compartirse en una comunión cuyo resultado y al mismo tiempo única posibilidad sería una comunidad que posibilitara la recuperación

de, al menos, parte del misterio que, se intuye, podría dotar a la vida del hombre de una mínima plenitud²¹:

«Mi conducta con mis amigos es interesada: cada ser es, creo, incapaz por sí solo, de ir hasta el extremo del ser. Si lo intenta, se ahoga en un «particular» que sólo tiene sentido para él. Ahora bien, no hay sentido para uno sólo: si el ser viera lo «particular» como tal lo rechazaría en sí mismo (...).» (1943) ^{22/xii}

Y en este sentido, los esfuerzos por pensar, por expresarse, por comunicarse, estarán estrechísimamente ligados en Bataille a las amistades que marcan su vida, hasta tal punto que es muy difícil comprender o apreciar su obra con justeza sin tenerlas en mente. Podría llegarse a decir incluso, si se nos apura, que una exposición «sistemática» de la génesis de sus ideas vendría a coincidir con una relación cronológica de dichas amistades. Es como si Bataille nunca encontrara reposo en él mismo, como si tuviera la continua necesidad de rodearse de gente con la que compartir inquietudes, amigos, de los que tomar ideas y a los que ofrecer las suyas en un proceso ininterrumpido de generosidad mutua^{23/xiii}, sin preocupación alguna acerca de la originalidad de su pensamiento^{24/xiv}, sin

²¹ Sus esfuerzos para desmentir la fatalidad del aislamiento del hombre y dismantelar la utilización política y económica que éste acarrea, y la búsqueda de la posibilidad de una comunicación esencial con el ser que le abra los ojos (de manera trágica) a su propia libertad, será más fervientemente buscada (y su advenimiento sentido más inminente) en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, en los que las respuestas de Bataille a sus obsesiones se moverán entre los dos polos de un espectro político-religioso de alta intensidad.

²² *L'Expérience intérieure* (Gallimard. París, 1943) / *Œuvres Complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.55)

²³ Al respecto, Pierre Prévost comentará: «Todavía hoy, lo que me sorprende de Georges Bataille, es su deseo continuamente renovado de comunicar, de transmitir sus ideas a otros. Siempre lo vi muy dichoso cuando me decía, con pruebas en las que apoyarse, que tal autor había retomado sus ideas, que en él abundaban.» (Pierre Prévost, 1987) *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*. Jean-Michel Place. París, 1987. (pág.10) (xiii)

²⁴ Hasta tal punto en algunas zonas su pensamiento se aproxima tanto al de otros que resulta difícil de diferenciar, cómo parece haber ocurrido respecto de Blanchot.

miedo a reconocer en el otro aquello que a él le falta, y con sorna a la hora de poner de relieve lo absurdo de la idea de un individuo que pretenda hallar la verdad por sí mismo:

«Nada me es más ajeno que un modo de pensar personal. En mí el odio al pensamiento individual (el mosquito que se afirma: «yo pienso diferente») alcanza la calma, la simplicidad; yo pongo en juego, cuando aventuro una palabra, el pensamiento *de los demás*, lo que al azar he recogido de la sustancia humana a mi alrededor.» (1944)^{25/xv}

Bataille nos muestra continuamente a través de sus movimientos que la idea de plantear una respuesta al problema del aislamiento del hombre moderno comienza en él con un rechazo instintivo a considerarse a sí mismo como un individuo aislado, como un elemento suficiente de pensamiento o acción, y sólo otorga valor a los mismos en tanto en cuanto parte de algo mayor, en cuanto parte de una comunidad²⁶:

«No hay nada humano que no exija la *comunidad* de aquellos que lo quieren. Lo que va lejos exige esfuerzos conjuntos, que al menos se sucedan el uno al otro, que no se detengan en lo posible de uno solo. La soledad de un hombre que corta los vínculos a su alrededor es un *error*. Una vida sólo es un eslabón. Quiero que otros continúen la experiencia que antes de mí

En una carta de 31/01/1962 a Jérôme Lindon, Bataille hace referencia de pasada a «el incidente Heidegger». Según Michel Surya Heidegger, queriendo referirse a Blanchot, había declarado que Bataille era la «mejor cabeza pensante» de Francia:

«(...)

b) el incidente Heidegger : Heidegger confundiendo a Blanchot y Bataille;

c) el lado común de Blanchot y Bataille, la renuncia a una filosofía formal, lo que lleva a una filosofía imposible (...).» (Carta a Jérôme Lindon (con fecha del 17 de enero de 1962) / Surya, Michel (ed.). *Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962*. Gallimard. París, 1997. (pág.582) (xiv)

No es tampoco infrecuente que Foucault en los escritos que dedica a Bataille (ver *Dits et Écrits* (2 vols.). Gallimard. París, 2001) no se refiera a él individualmente sino que haga referencia al continuo complementario «Bataille-Blanchot-Nietzsche».

²⁵ *Le Coupable / Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.353)

²⁶ No es de extrañar, si tenemos este planteamiento en cuenta, que la primera obra que Bataille publicó con su nombre y defendió ante la crítica, *L'Expérience intérieure*, llegara en 1943, cuando Bataille ya contaba 46 años. Con lo cual no podía verdaderamente ser considerado por el reducido círculo que tenía conocimiento de su existencia hasta esa época como una «autor», sino más bien como un «agitador cultural», y hasta cierto punto como un «agitador político».

comenzaron otros, que *se consagren* como yo, como otros antes que yo, a mi calvario: *ir hasta el extremo de lo posible.*» (1945)^{27/xvi}

Pero, evidentemente, los deseos o intereses de Bataille no siempre vendrán a coincidir de una manera plácida con los de las personas más cercanas a él. Porque cuando Bataille habla de amistad no se está refiriendo a un ejercicio fácil de sintonía y placeres compartidos, no únicamente a eso en cualquier caso: la amistad, cuanto más «pura», más agotadora y exigente. No es suficiente simplemente con exigirse a uno mismo, sino que una gran responsabilidad es depositada en las manos del otro, ante el cual uno se abre para compartirse y espera que llegue hasta el fin de sus posibilidades. No es de una amistad superficial que Bataille está hablando pues, sino de una amistad que pone en juego el ser hasta sus últimas consecuencias y requiere de una dedicación extenuante, algo tan arduo que haría sentirse incómodos incluso a caracteres fuertes, que, sensatamente, buscarían evitar un compromiso:

«Supongo que mi amistad tiene algo de pesada para aquellos a los que más aprecio. Soy de trato más fácil –sobre todo más humano– con la gente a la que aprecio menos. Sin duda alguna la peor decepción que he tenido es el estancamiento y agotamiento de toda vida amistosa, que se convierte en pocos años en la cosa más vacía y sólo se justifica ya por el pasado.» (1935)^{28/xvii}

En esos momentos inevitablemente se genera cierta tensión, cierta ruptura, que deja marca en Bataille. Pero si sus deseos e intereses deben encontrar respuesta, aún debe ser en el seno de una comunidad en cualquier caso. Y si aquellos más cercanos no lo siguen, Bataille intentará conformar una comunidad que aglutine a personas que sientan de una

²⁷ *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (Gallimard. París. 1945) / *Œuvres complètes VI – La Somme athéologique, II*. Gallimard. París, 1973. (pág.31)

²⁸ Carta de Georges Bataille a Michel Leiris (fecha el 20 de enero de 1935) / Bataille, Georges & Leiris, Michel. *Échanges et correspondances*. Gallimard. París, 2004. (pág.111)

manera semejante la necesidad de la misma, para que este sentimiento común los una y genere un nivel de energía lo suficientemente elevado como para que la comunidad perdure, se robustezca, se «fanatice». Y para que la dureza, la firmeza que esa unidad posibilite, la haga imparable a la hora de alcanzar la respuesta a sus anhelos.

C. Un FRACASO INEVITABLE

En medio de la tensión creciente que conduce a la Segunda Guerra Mundial Bataille intentará de algún modo crear un tipo de comunidad que encarne radicalmente un ideal nacido de este impulso de amistad (en su vertiente más trágica) que se contraponga y cancele la influencia perniciosa del fascismo en la sociedad.

La última encarnación comunitaria de dicho ideal será la sociedad secreta de carácter místico conocida como *Acéphale*. Ante la gravedad del momento y la inflexible obstinación de Bataille en sus principios, sus amigos, incluso los más cercanos, comenzarán poco a poco a distanciarse de él²⁹. Finalmente, incluso los miembros de *Acéphale*, unidos en un principio por un fanatismo común, sentirán como si despertaran de un sueño a la brutal realidad de la guerra, y se encontrarán vergonzosamente estúpidos por haber seguido a Bataille en una aventura que, a pesar de la profundidad de sus ambiciones, se les aparecerá de repente como terriblemente pueril. Así, tres años después

²⁹ De Queneau dirá que fue el primero en abandonarlo (*Oeuvres complètes V*. Gallimard. París, 1973 / pág.514). También sufrirá un progresivo distanciamiento respecto a Leiris y Caillois durante el período del *Collège* (1937-1939) que la Ocupación prolongará (Caillois permanecerá en Argentina durante la Segunda Guerra Mundial), Leiris sentirá una proximidad creciente con Sartre (que ninguneará públicamente *L'Expérience intérieure* en las páginas de *Cahiers du Sud* n^{os}260-262 octubre-diciembre 1943 inmediatamente tras la publicación de la obra de Bataille), y contribuirá a la creación de *Les Temps modernes*. Georges Ambrosino y Patrick Waldberg, colaboradores de *Acéphale* (el primero también de *Contre-Attaque*) lo abandonarán con la irrupción de la Segunda Guerra Mundial ante la evidencia de la futilidad de los esfuerzos religiosos del grupo. Waldberg retomará su amistad con Bataille tras la guerra, pero Ambrosino no parece haber llegado a perdonarle jamás.

del final de *Acéphale*, movilizado por el ejército estadounidense³⁰, Patrick Waldberg escribirá a su mujer Isabelle desde alta mar y se mostrará todavía consternado por aquellos acontecimientos³¹:

«¿Cómo pudimos caer durante tanto tiempo en la trampa mística de Bataille? (...) ¿Cómo, decía, aceptamos durante tanto tiempo la dirección de Georges Bataille?»
(Patrick Waldberg, 1943)^{32/xviii}

«(...) no tengo nada que reprochar a Bataille, que era tan transparente como era posible, tanto en sus argucias y sus procedimientos como en sus gestos espontáneos (bastante raros éstos). La verdad es que Bataille no cambió, no cometió traición por lo tanto. Nosotros, nosotros lo traicionamos desde el principio al negarnos a verlo tal como era. No tengo ninguna queja contra él. Si volvemos a París, no evitaré ni buscaré su presencia. Difícilmente me resistiré sin embargo al placer fácil de atormentar su existencia mediante algunas mistificaciones inofensivas, como el envío regular de amenazas de muerte, de convocatorias a citas falsas u otras bromas de mal gusto, pero aparte de eso –que es legítimo– ¡la paz sea con él!» **(Patrick Waldberg, 1943)**^{33/xix}

Bataille se encontrará entonces completamente solo: todas sus ilusiones, todos sus proyectos, toda la fuerza de sus convicciones estaba asentada sobre la idea de que éstos podían ser llevados a cabo y profundizados en el compartirse, y una vez esto pareció

³⁰ Waldberg (educado en Francia, pero nacido en Santa Mónica, California) será enviado a Londres a trabajar para la *Office of War Information*, pero pasará mucho tiempo viajando en barco entre Londres, el norte de África y París. Su mujer Isabelle vivirá el exilio en Nueva York.

³¹ Ver MITO, sección C: ¿HACIA un NUEVO MITO?

³² Carta de Patrick Waldberg a su mujer Isabelle (fecha el 19 de septiembre de 1943, publicada por primera vez junto a otras dos cartas que reflexionan sobre esta carta de Waldberg (una de Robert Lebel y otra de Georges Duthuit) en el número 4 de la revista *VVV* (febrero de 1944) a modo de dossier con el título «Vers un nouveau mythe? Prémonitions et défiances». La diferencia más significativa que presenta esta versión de *VVV* respecto de la carta original de Waldberg es la omisión de los comentarios finales (presentados en la siguiente cita) en los que fantasea con la posibilidad de martirizar a Bataille a su regreso a Francia) / Waldberg, Isabelle & Waldberg, Patrick. *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*. Éditions de la Différence. París, 1992. (pág.84)

³³ *Ibid.* (pág.88)

resultar definitivamente imposible, Bataille se sentirá de repente sin aliento, abandonado en medio del desierto que era él mismo, escindido de todo y todos:

«Nadie puede saber qué grado de soledad alcanza un hombre si el destino lo toca.

El punto desde el que las cosas aparecen desnudas no es menos opresivo que la tumba. Una vez ahí, la *impotencia divina* lo enajena, sin duda: lo atormenta hasta las lágrimas.

Heme aquí de vuelta –risueño– entre mis semejantes. Pero sus preocupaciones ya no me conciernen: en medio de ellos, soy ciego y sordo. Nada en mí podría aprovecharse.» (1944)

34/xx

Aunque esa soledad que lo llevará al borde de la desesperación no será, a la postre, considerada por el propio Bataille como un factor únicamente negativo en su vida:

«Para un hombre, una sequedad de desierto, un estado suspendido (de todo a su alrededor) son condiciones de desgarramiento favorables. La desnudez se revela a aquel encerrado por una soledad hostil. Es la prueba más dura, la más liberadora: un estado de amistad profunda requiere que un hombre sea abandonado por todos sus amigos, la amistad libre está exenta de ataduras estrechas. Mucho más allá de los fallos de amigos o de lectores *cercanos*, busco ahora los amigos, los lectores que un muerto puede encontrar y, por anticipado, los veo fieles, innombrables, mudos: ¡estrellas del cielo!, mis risas, mi locura os revelan y mi muerte se os unirá.» (1944)^{35/xxi}

La cancelación de la posibilidad de una amistad «empírica» que aglutine a individuos afines en una comunidad en torno a una experiencia mística (cuya denominación posterior más célebre será la de «experiencia interior») que marque la pauta a través de la cual erosionar la influencia del fascismo dará paso a la consideración de la posibilidad individual (a través de la meditación) de una apertura desnuda a dicha experiencia,

³⁴ *Le Coupable / Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.299)

³⁵ *Ibid.* (pág.299)

apertura que representará para Bataille el más puro de los posibles caminos hacia la soberanía en un mundo que se sustenta en la explotación.

De dicha experiencia interior hablaremos en otro lugar³⁶, pero baste aquí decir que en ella la razón se vendría abajo y los límites que separan a un individuo del resto del mundo y compartimentan al mundo en cosas, que estructura a los individuos como tales individuos, desaparece, de modo que se alcanza un estado de amistad profunda con el otro, con lo otro, que ya no existe en cuanto tal, del mismo modo que el «yo» ya no existe en cuanto tal tampoco y no puede ya ser utilizado: ya sólo se puede «ser».

En un principio podría parecer que la aceptación de una situación tal vez coyuntural de soledad como idea fundamental sobre la que asentar una verdadera comunidad pudiera resultar contradictoria en Bataille, y que una experiencia que necesitara de la soledad absoluta para alcanzar su mayor intensidad debería ser propiedad exclusiva del individuo y no apuntaría a nada más que a él ni necesitaría de nada fuera de él. Pero la experiencia, por muy personal e individual que pueda ser, no tiene en ningún caso sentido pleno para Bataille de manera totalmente independiente de la posibilidad de hacerla accesible a los demás³⁷:

«Blanchot me preguntaba: ¿por qué no proseguir mi experiencia interior como si fuera el *último hombre*? En cierto sentido... Sin embargo sé que soy el reflejo de la multitud y la suma de sus angustias. (...) ¡la experiencia interior es conquista y como tal *para otro*! (...) en la experiencia el sujeto permanece a pesar de todo: (...) es *consciencia de otro* (...). (...) al hacerse *consciencia de otro* (...), se pierde en la comunicación humana, en tanto que sujeto se arroja fuera de sí, se hunde en una multitud indefinida de existencias posibles. —¿Pero si

³⁶ Ver EXPERIENCIA.

³⁷ Así, Bataille (que conoció a Blanchot en 1941 y con el que inmediatamente encontró muchos puntos de complicidad, y que sería fundamental en su profundización del significado de la «experiencia interior»), no encontrará pertinente la sugerencia de Blanchot de que viviera la experiencia puramente, en sí misma, sin contar con la posibilidad de comunicarla, y que para ello podía imaginar ser «el último hombre».

esta multitud llegara a faltarme, si lo posible estuviera muerto, si yo fuera... el último? ¿debería renunciar a salir de mí, permanecer encerrado en ese yo como en el fondo de una tumba? debería desde hoy lamentarme por la idea de no ser, de no poder esperar ser ese último; desde hoy, monstruo, llorar la *desgracia* que me abrume –pues es posible, quiero imaginar que *el último*, sin coro, moriría muerto en sí mismo, en el crepúsculo infinito que él sería, sentiría abrirse las paredes (el fondo mismo) de la tumba.» (1943)^{38/xxii}

Porque en Bataille, por mucho que la guerra pareciera haber diluido cualquier sombra de optimismo comunitario y hubiera centrado la posibilidad de una repuesta a sus anhelos en los solitarios términos de una experiencia interior, de una meditación de carácter místico, dicha experiencia no tendría el sentido de un salvarse a sí mismo. Si la experiencia tiene valor en último lugar es porque también puede mostrar a los demás una forma radical en la que ser libre y, en este sentido, por muy individual que sea, el sentimiento de amistad está, en un sentido fuerte, a su base. Y en la medida en que se reflexiona acerca de ella y se intenta explicarla a los demás, uno es capaz de designarla para sí mismo y adentrarse en ella. En resumidas cuentas, si no fuera por el otro y la mano tendida hacia ese otro, no habría experiencia interior:

«El *tercero*, el compañero, el lector que me mueve, es el discurso. O aún más: el lector es el discurso, es él quien habla en mí, quien mantiene en mí vivo el discurso para él. Y, sin duda, el discurso es proyecto, pero aún en mayor medida es ese *otro*, el lector, que me ama y que ya me olvida (me mata), sin la presencia insistente del cual sería incapaz de cualquier cosa, no tendría experiencia interior. No es que en los instantes de violencia –de adversidad– no lo olvide, como él mismo me olvida –pero tolero en mí la acción del proyecto en la medida en que es un vínculo con ese *él* obscuro, que comparte conmigo mi angustia, mi suplicio, que desea mi suplicio tanto como yo deseo el suyo.» (1943)^{39/xxiii}

³⁸ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. Paris, 1973. (pág.76)

³⁹ *Ibid.* (pág.75)

ARTE

«Dos eventos decisivos han marcado el curso del mundo; el primero es el nacimiento del utillaje (o del trabajo); el segundo, el nacimiento del arte (o del juego).» (1955)^{1/i}

«Puede que los movimientos del espíritu que la pintura ha traducido sean más claros –más perceptibles– e incluso más profundos que los traducidos por otras artes.» (1955)^{2/ii}

«Para Breton, la pintura es lo mismo que la poesía, la pintura sólo existe en la medida en que es poesía, y yo estoy bastante de acuerdo con él.» (1948)^{3/iii}

A. El ARTE y las TRANSFORMACIONES del ESPÍRITU

Bataille mostró a lo largo de toda su vida un interés por el arte, por la pintura en particular. Un interés, entiéndase bien, no por las obras en sí mismas, no una actitud que derivara de una adoración de los objetos, sino un interés que podríamos calificar como «fenomenológico» en un sentido hegeliano, porque a través los «documentos» que el arte (íntimamente ligado a la religión en sus orígenes) nos aporta podríamos alcanzar a comprender los deslizamientos operados en el sentimiento de lo sagrado a través del tiempo, y seríamos capaces de intuir de una manera privilegiada las transformaciones del espíritu humano⁴.

¹ *La Peinture préhistorique: Lascaux, ou la naissance de l'art* (Skira. Ginebra. 1955) / *Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.28)

² *Manet* (Skira. Ginebra, 1955) / *Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.140)

³ « La Religion surréaliste » (Conferencia pronunciada el 24 de febrero de 1948) / *Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (pág.400)

⁴ Desde el mismo momento en que los documentos pictóricos, esculturales o artesanales anteceden a los documentos escritos en miles de años, Bataille se apoya en éstos en diversos escritos para postular sus ideas acerca de la aparición del hombre y su desarrollo. En *Lascaux* hablará de las pinturas rupestres de dichas cuevas en tanto que una primera muestra del intento de representación de la idea de lo sagrado y, en cuanto tal, como signo del fin del proceso de hominización que arranca con la aparición del trabajo. En *Les Larmes d'Éros* Bataille presentará imágenes de venus prehistóricas (que anteceden a Lascaux en varios miles de años) sin hacer referencia directa a ellas y para ejemplificar el temprano despuntar del sentimiento erótico (íntimamente ligado al sentimiento de lo sagrado).

Si el acercamiento teórico al fenómeno de la literatura tiende en Bataille del lado de lo prescriptivo⁵, a la hora de aproximarse al arte lo hará de una manera más descriptiva, para intentar explicarse su significado y el significado de sus transformaciones. No hay motivo para ver en ello una minusvaloración del arte en favor de la literatura como forma de expresión, simplemente un distinto acercamiento a dos fenómenos próximos: por un lado el de aquel que busca comprender sus propios impulsos hacia el hecho literario⁶ y delimitar en qué términos éste resulta valioso⁷; por el otro el del fascinado «científico» que intentaría comprender algo que siente cercano pero que al mismo tiempo le resulta ajeno.

Vamos a intentar dilucidar aquí en qué términos contempla Bataille los orígenes del arte y su evolución: cómo, como corolario del sentido comunitario inicial que le atribuye (expresión y forma en la que en la fiesta ritual se invocaba lo sagrado a través de la transgresión de los límites del trabajo), el arte deviene de manera preeminente la forma en la que se expresa la individualidad (divina, soberana) en la que la comunidad (que es aquello que el hombre siente como sagrado) se ve encarnada de una manera más pura; cómo con el tiempo la individualidad sagrada del soberano y el régimen que santifica

⁵ En última instancia, y como apunta la tercera cita de cabecera, el mínimo común denominador de toda expresión artística sería la poesía, que de esta manera generalizada podría ser entendida como el sacrificio de la lógica ordinaria de un lenguaje que revela la verdad que éste (al imponerse en su encadenamiento mecánico cotidiano como representativo de la esencia de la realidad) ocultaba. Ver LITERATURA, sección B: La POESÍA y el RELATO.

⁶ Nuestro planteamiento en este trabajo es el de apoyar la idea de que Bataille no se considera a sí mismo un escritor a pesar de que sus escritos más puramente literarios ocupan dos volúmenes de sus obras completas. Ver LITERATURA, sección A: La EXPRESIÓN de lo IMPOSIBLE.

⁷ El lenguaje verbal quedaría privilegiado en el pensamiento de Bataille como mediación de la experiencia interior que quiere comunicar, y si él en particular quiere comunicar esa experiencia interior a través de las palabras, de la ruptura del discurso racional que ordinariamente configuran, un pintor, querríamos suponer, se vería de la misma manera abocado a un ejercicio similar a través de la pintura como el lenguaje que más necesario se le impone para la expresión profunda.

refuerzan su legitimidad cada vez más opresiva a través de la adoración que despiertan las formas majestuosas del arte; y cómo, finalmente, el arte en la modernidad va a rechazar su vergonzosa servidumbre para buscar a través de un ejercicio de soberanía del artista (la esencia de la cual radica, como en los orígenes, en el juego) el camino que posibilite la expresión auténtica de lo sagrado.

B. ORÍGENES y EVOLUCIÓN del ARTE

1. La fiesta

El arte en sus orígenes (y hasta la llegada de la modernidad) no tenía un sentido por sí mismo, no tenía una «dignidad» propia sino que ésta le era primordialmente reconocida de manera confusa en tanto que vehículo a través del cual lo sagrado se manifestaba de una forma imperativa, irrumpía en el mundo del hombre para imponer su supremacía soberana frente a la grisura cotidiana de la existencia de éste:

«¿Cómo olvidar por un instante, en un debate sobre la libertad del arte, que el *artista* y que el arte mismo han estado siempre reducidos a servir? El artista libre, el arte autónomo, son formas muy recientes cuyo alcance ignoramos en mayor medida en tanto que perdemos de vista su carácter absolutamente nuevo.» (1952)^{8/iv}

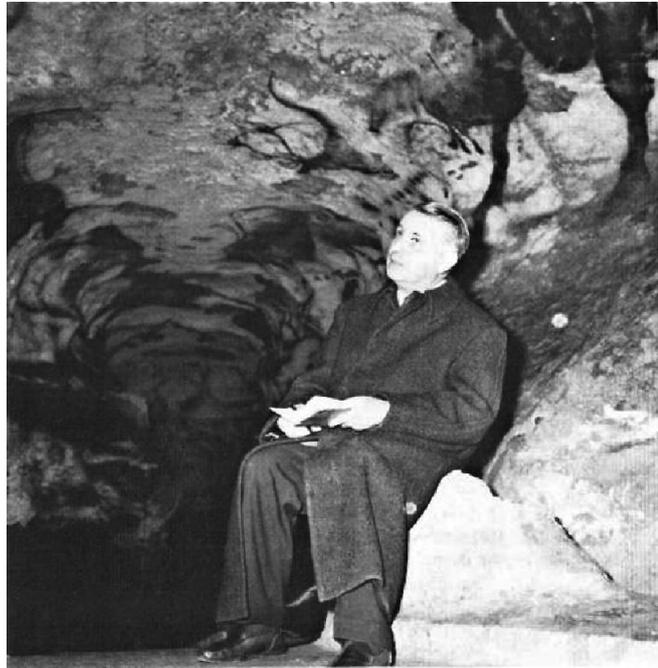
Es en el marco de la fiesta ritual, integrada en el impulso religioso de transgresión de los límites impuestos por el trabajo y acceso al mundo inmanente de lo sagrado, donde el arte encuentra su lugar de nacimiento y desarrollo:

«(...) el arte expresa ese momento de transgresión religiosa (...). Es el estado de transgresión que el deseo dirige, la exigencia de un mundo más profundo, más rico y prodigioso, la exigencia, en una palabra, de un mundo sagrado. La transgresión siempre se traduce en

⁸ « L'utilité de l'art » (artículo aparecido en el nº60 de la revista *Critique*, abril de 1952) / *Œuvres complètes XII – Articles 2: 1950-1961*. Gallimard. París, 1988. (págs.209-210)

formas prodigiosas: como las formas de la poesía y de la música, de la danza, de la tragedia o de la pintura. Las formas del arte no tienen otro origen que la fiesta de todos los tiempos, y la fiesta, que es religiosa, está ligada al despliegue de todos los recursos del arte. No podemos imaginar un arte independiente del movimiento que engendra la fiesta. El juego es en cierta manera la transgresión de la ley del trabajo: el arte, el juego y la transgresión solamente se encuentran unidos, en un movimiento único de negación de los principios que rigen la regularidad del trabajo.» (1955)^{9/v}

Si en las pinturas de figuras de animales que pueblan las paredes de la cueva de Lascaux^{10/vi} encontramos el primer rastro de las prácticas «artísticas» de la humanidad Bataille quiere ver en ello más que la muestra de un ejercicio de magia simpática que intentaría utilitariamente propiciar la captura de los animales representados a través de su plasmación pictórica, la manifestación de que el hombre originario añoraba y adoraba el estado de animalidad en tanto que situación de intimidad pura con lo sagrado de la que él ya sólo imperfectamente podía gozar, y



⁹ *Lascaux, ou la naissance de l'art / Œuvres complètes IX*. Gallimard. Paris, 1979. (pág 41)

¹⁰ La cueva de Lascaux está situada en el valle de Vézère, a dos kilómetros de Montignac (pueblo del departamento de Dordogne, en la región de Aquitania) y fue descubierta en 1940 por un grupo de niños del lugar. «En 1940, unos niños penetraban directamente al fondo de la Caverna de Lascaux al deslizarse por una grieta y descubrían el conjunto más importante de pinturas prehistóricas. El esplendor de esas salas subterráneas es incomparable. De unos 20000 años de antigüedad, las pinturas, que muestran a lo largo de las paredes un loco desfile animal, han guardado la frescura de la juventud. Parecen datar de la primera parte del Paleolítico superior. Se sitúan pues al inicio de la «humanidad realizada», en el momento en el que, la actividad únicamente utilitaria de las primeras épocas, sucede la invención por parte del hombre de signos y de imágenes que seducen, que nacen de la emoción y apuntan a ella.» *Lascaux, ou la naissance de l'art / Œuvres complètes IX*. Gallimard. Paris, 1979. (notas / pág.420) (vi)

que en su imaginario la forma de evocar e invocar lo sagrado era a través de la forma individualizada del animal, en torno al cual habría estado centrado el ritual religioso en sus orígenes:

«(...) la función inicial del arte (...) es la expresión de la subjetividad, de esta subjetividad que, desde el principio, se dio como fin de todos los objetos.» (1953-1956)^{11/vii}

«(...) no podemos saber si el hombre de Lascaux tuvo respecto a los animales de los cuales se alimentaba el mismo sentimiento que el siberiano o el navajo de nuestro tiempo. Pero los textos presentados nos acercan a un mundo en el que el animal está revestido de una dignidad intacta, por encima del nivel de nuestra humanidad atribulada: a mis ojos, el animal de Lascaux se sitúa al nivel de los dioses y de los reyes. Hay que recordar aquí que, en los tiempos remotos de la historia, la soberanía (el hecho de aquel que es por sí solo un fin) pertenecía al rey, que el rey y el dios se confundían, y que el dios apenas se distinguía de la bestia. Jamás, cuando entramos en la caverna, podemos perder de vista esta verdad primera de los primeros hombres.» (1955)^{12/viii}

2. La representación de la individualidad soberana

a. *Magnificación de la soberanía del soberano*

Con la aparición de la guerra y el surgimiento de la figura del soberano (que implicó la individualización irreversible de los hombres) el arte en tanto que expresión de lo sagrado pasará a ser la representación de la individualidad suprema de éste, de la manifestación gloriosa de su poder y del orden que consagra^{13/ix}:

¹¹ *La Souveraineté. La Part maudite III* (proyecto de libro redactado desde 1953 a 1956. Abandonado y nunca publicado como libro en vida del autor) / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pag.441)

¹² *Lascaux, ou la naissance de l'art / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág 76)

¹³ Con la llegada del cristianismo el arte dejará de ser el instrumento que vehicule la transgresión para pasar a ser la envoltura que presente de forma inteligible y atrayente una doctrina que condena precisamente la transgresión de los límites y la inmanencia caótica como pecaminosos (ver SAGRADO). Aún así, aquello que antaño era sentido como ligado a lo sagrado y que ahora pasará a ser considerado demoníaco va a tener su lugar en este arte, va a ser colocado didácticamente en el infierno. Así, por ejemplo, al hablar del papel del erotismo en el arte cristiano Bataille comentará: «La Edad Media hizo sitio al erotismo en la pintura: ¡lo relegó al infierno! Los pintores de la época trabajaban para la Iglesia. Y, para la Iglesia, el erotismo era el pecado. El único aspecto bajo el que la pintura podía introducirlo era la condenación. Sólo las representaciones del infierno –en última instancia imágenes repugnantes del pecado– permitieron hacerle

«El artista no debe servir a nadie, excepto a Dios.» Eso quiere decir en términos más precisos que el artista puede servir, pero solamente si aquello a lo que sirve es soberano. Puede recibir encargos de los sacerdotes. Puede recibirlos de los reyes. En efecto, lo que un sacerdote o un rey le ordenan representar es divino o real, es decir por encima de lo utilitario: esencialmente, es aquello que de ninguna manera es medio, que no sirve para nada, que es un fin.» (1952)^{14/x}

Y el soberano necesitará del artista para comunicar su esplendor al pueblo, el artista será el encargado de expresar la soberanía de aquél a través de sus obras:

«Los soberanos no habrían podido comunicar el esplendor de su subjetividad sin el efecto del arte. Pues el esplendor de un rey sólo estaba hecho de apariencia, y la apariencia era el ámbito de los arquitectos, de los pintores, de los músicos, de los escritores que lo rodeaban.» (1953-1956)^{15/xi}

b. Falta de reconocimiento de la soberanía del artista

Así el artista expresará lo soberano, pero sin encontrar nada de soberano en sí mismo, siervo, súbdito entre otros súbditos. Si algo le alcanza del esplendor del que goza el soberano será de forma derivada, gracias al lugar que ocupa en la corte y no a su valor como artista:

«De lo que imaginaba de su propia subjetividad, nada le parecía soberano: el recato con el que se comportó no se lo permitía. Su lugar en la corte, y no su valor, le daba derecho a esa parte de magnificencia a la que aspiraba con la falsa modestia que es la profundidad de la modestia. Se limitaba al papel de decorador y limitaba el papel del arte al de ornamento.» (1953-1956)^{16/xii}

un sitio.» *Les Larmes d'Éros* (Pauvert. París, 1961) / *Œuvres Complètes X*. Gallimard. París, 1987. (pág.614) (ix)

Ver SAGRADO, donde intentamos explicar las transformaciones de la idea de lo sagrado a través del tiempo.

¹⁴ «L'utilité de l'art » / *Œuvres complètes XII – Articles 2: 1950-1961*. Gallimard. París, 1988. (pág.210)

¹⁵ *La Souveraineté / Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pag.444)

¹⁶ *Ibid.* (pág.444)

El artista encontraba lo soberano encarnado en aquel al cual servía sin posibilidad de plantearse buscar en sí mismo aquello que de soberano pudiera haber para comunicarlo, y si encontraba algo majestuoso relacionado consigo mismo era en sus obras, en el aspecto magnificante de éstas, en sus temas y formas grandilocuentes:

«(...) el artista no podía ser menos desatento que el rey. No veía la magnificencia en sí mismo, sino únicamente en sus obras o en el aspecto real de éstas.» (1953-1956)^{17/xiii}

La subjetividad del soberano, que era expresión de la totalidad, incapacitaba al artista para centrarse en su propia subjetividad y abrirse paso a través de ella a la totalidad del ser:

«(...) Dios, al que rodeaban los santos, los sacerdotes y los grandes, les impuso el sentimiento de una subjetividad que predominaba necesariamente sobre la suya propia, en el sentido al menos de que la suya quedaba amarrada y reducida al cuidado de la manifestación de las otras.» (1953-1956)^{18/xiv}

«De esta manera, la vía hacia una subjetividad soberana quedaba bloqueada para el artista, al encontrarse confundida con su propia unicidad y con el poder mágico que le pertenecía personalmente. La posición divina y la posibilidad de alcanzarla en una participación íntima (a la cual el artista tenía acceso pero fuera de la obra de arte) consagraban ese alejamiento, en el cual se mantenía, de lo que habría descubierto en sí mismo, directamente (que existe a condición de que el sujeto lo descubra al expresarlo).» (1953-1956)^{19/xv}

3. Ascenso de la burguesía y declive de un lenguaje artístico muerto

Pero llegó un momento²⁰ en que ese arte que expresaba la magnificencia del soberano y del sistema que representaba ya no decía nada, había perdido el respaldo de la autoridad

¹⁷ *Ibid.* (pág.444)

¹⁸ *Ibid.* (pág.445)

¹⁹ *Ibid.* (págs.444-445)

²⁰ Ver REBELDÍA, sección C: REVOLUCIÓN: La LUCHA por la SOBERANÍA COMÚN.

que antes estaba tras de ella (de la divinidad de su derecho a regir sobre los demás hombres, de su contacto privilegiado con lo sagrado), y si antes un hombre no podía sino quedar arrobado ante su presencia y someterse a la verdad que emanaba a través suyo, con el tiempo acabará apareciendo como poco más que cháchara vacía, como elocuencia pretenciosa que intentaba vender al hombre algo que éste empieza a comprender no le podía ofrecer, y así el interés supremo que en su momento acaparaba se fue apagando:

«(...) llegó el momento en que ese monumento que hablaba y proclamaba la autoridad –que hacía inclinarse a todo el pueblo–, perdió el sentido que lo fundaba; se dislocó: su lenguaje se tornó finalmente elocuencia pretenciosa, a la cual el pueblo, antaño sumiso, dio la espalda.»
(1955)^{21/xvi}

En un primer momento el artista perdió su sentido de ser en tanto que artesano al servicio del poder, porque al revelarse este poder no como emanación de lo sagrado sino como un ejercicio oscurantista y opresivo de injusticia prolongada por la tradición (Iglesia, Estado), su arte ya no podía ser percibido como expresión de lo soberano, no como fin, sino como medio al servicio de una organización que se intentaba imponer a las masas a través de la expresión engañosa de una grandeza falaz. Y así fue cada vez resultando más indigno el plegarse a ese tipo de prácticas y surgió la necesidad de alumbrar un arte que respondiera verdaderamente a la esencia del arte, a la expresión de lo soberano:

«Subordinarse a una majestad falsa parecía desde entonces una bajeza. Era necesario reencontrar, independientemente de la majestad convencional, dada desde afuera, alguna realidad indiscutible, cuya soberanía no pudiera ser sometida por una mentira a la inmensa máquina utilitaria.» (1955)^{22/xvii}

²¹ *Manet / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.127)

²² *Ibid.* (pág.135)

Pero el artista «liberado» siguió sin buscar aquello que en sí pudiera haber encontrado de soberano para expresarlo, y su arte siguió sin ser la expresión de su subjetividad soberana, sino de la subjetividad de otros: arrojado al mercado, no representará ya a personajes soberanos (nobles, santos, personajes mitológicos, históricos...) sino a personajes (burgueses) que sólo van a adquirir una subjetividad fugaz, y una soberanía fugaz, en la medida en que el arte los arranca a la rutina que los homogeneiza (que los obliga a actuar de forma sistemáticamente utilitaria) al eliminar los elementos que los achatán, que remarcan su servilismo, su servidumbre, para poner de relieve aquello que de soberano hay en ellos:

«El arte sagrado había sido en primer lugar para el artista una expresión de la subjetividad ajena, no de la suya propia. El arte profano encontró su honestidad en el mantenimiento de esta modestia. Si renunciaba en conjunto a la expresión de la soberanía dominante, se limitaba al menos, si podía, a la expresión de la subjetividad de los demás. Este tipo de arte pasó sobre todo a ser la expresión de personajes que no se sabían soberanos y cuya subjetividad fugaz, necesariamente soberana, habría pasado desapercibida si en su estrecha realidad hubieran estado ligados éstos a su actividad de todos los días, las estancias en el despacho o las compras en las tiendas: hay una supresión convencional de los elementos objetivos en la representación de los personajes del arte (...).» (1953-1956)^{23/xviii}

Ese artista no supo en un primer momento, en particular, reconocer la necesidad de un nuevo lenguaje que expresara su propia soberanía en toda su profundidad, porque si bien la burguesía había hecho de la razón el valor supremo y sometido la tradición (que le impedía en nombre de valores consagrados como santos adquirir dentro de la sociedad y la cultura el papel que sentía le correspondía) a una crítica exhaustiva, no tenía otros modos de representación artística que los heredados, y de ellos siguió sirviéndose para

²³ *La Souveraineté / Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pag.443)

representar su «nuevo mundo»: aunque la temática variara, el gusto por las formas majestuosas que adornaban las iglesias y los palacios resultaba el único «natural», no había espacio todavía para la posibilidad de la consciencia de la necesidad de una alternativa:

«Las primeras disensiones no consiguieron interrumpir esta tradición que revelaba la unidad de la vida antigua (al menos de la sociedad dominante): pues al rebelarse la burguesía aceptó en los primeros tiempos las *formas* majestuosas que ordenaban el pasado.» (1955)^{24/xix}

La lógica interna a la desacralización pedía sin embargo que el arte desembocara en la negación de la preeminencia de las formas monumentales, grandiosas, que habían arropado el arte religioso: el pensamiento burgués, cuya premisa es que no existe nada sagrado sino es aquello que puede ser sometido a cálculo y resulta útil, empezó por descartar que hubiera ningún tema divino al que someter el arte, y acabó por descartar que las formas tradicionales majestuosas fueran las más adecuadas para una expresión profunda. Comienza así un periodo de experimentación formal sin precedentes en la historia del arte (con la excepción del arte de los orígenes):

«En el pasado, el arte era la expresión de formas soberanas –divinas, reales (que al principio, en los tiempos más lejanos, se confundían). Estas formas se reencuentran –muy alteradas– en vísperas del cambio que asumió la pintura de Manet, pero son, al fin y al cabo, casi insignificantes y, debido a su insignificancia, obstruyen el lugar. Esta insignificancia está ligada al predominio del pensamiento burgués, que se impone incluso, bajo sus formas más chatas, a la aristocracia superviviente: este pensamiento está hecho de la ineptitud para concebir nada realmente majestuoso, nada que someta sin discusión. De ello resulta una anarquía de formas, abierta a posibilidades diversas, que sin embargo rechazan la negación de lo que, formalmente, subsiste de majestuosidad en un mundo que ya no tiene la fuerza de creer en dicha majestuosidad (...).» (1955)^{25/xx}

²⁴ *Ibid.* (pág.128)

²⁵ *Manet / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (págs.134-135)

C. EL ARTE en la MODERNIDAD

1. La forma frente al dogma

La primera amenaza seria al arte tradicional llegará de la mano del romanticismo. El romanticismo saltó por encima de las restricciones a las que aún se veía sometido el arte neoclásico y desembocó en la búsqueda irrestricta de la expresión de la subjetividad del artista, sin atender, se nos dice, a ningún tipo de convencionalismo que intentase poner freno a la sensibilidad de éste. Si la Ilustración había negado el valor de la tradición en tanto que transmisora de prejuicios el romanticismo va a considerar la razón ilustrada como el mayor de los prejuicios y va a encumbrar por encima de ésta la sensibilidad y la imaginación.

A ojos de Bataille, sin embargo, el romanticismo seguía dependiendo del mismo espíritu que daba vida al arte de épocas anteriores. Si supuso una rebelión fue, sobre todo, a nivel temático, ya que abrió las puertas a lo absurdo, a lo grotesco, a lo fantástico, a lo sublime, a lo maligno... pero todo esto siguió, con pocos cambios, con la misma pompa y boato con la que durante tantos siglos el cristianismo había expuesto sus verdades de fe a través del arte. Se mantenía, a pesar de la ruptura una unidad, una continuidad en lo majestuoso del lenguaje empleado con el arte anterior:

«En el campo de la invención formal, los románticos no *crearon*. Se contentaron con alguna licencia y no hicieron más que extender el ámbito de los mitos y, en general, de los temas poéticos *dados* que les aportaron tanto a ellos como a sus predecesores motivos para la creación verbal.» (1939)^{26/xxi}

²⁶ « Le sacré » (artículo aparecido en el nº1-4, 14º año de la revista *Cahiers d'art*, 1939) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.559)

Bataille echará en cara tanto al clasicismo (ejemplificado por Ingres), al romanticismo (por Delacroix) y al realismo (por Courbet) que, en vez de haber permitido la definitiva liberación del arte, se convirtieran en nuevos convencionalismos, en nuevos sistemas de fórmulas que en vez de conducir al artista hacia el encuentro de un verdadero lenguaje propio a través del cual expresar su experiencia lo sometieron a la observancia escrupulosa de sus dogmas:

«(...) Ingres, Delacroix, únicamente representan una supervivencia en el seno de la «decrepitud», una prolongación del pasado. Nada nuevo se revela con ellos. Su pintura es, en esto, semejante a la del pasado, encargada de tener su parte en la elocuencia del sistema.» (1955)^{27/xxii}

«Los cuadros de Delacroix, de Courbet tienen a menudo el valor de una elocuencia que intenta convencer de un sentido que el pintor ha dado a los objetos representados. Esta indocilidad se limita en suma a proponer una nueva forma de convención.» (1956)^{28/xxiii}

El artista sometido a estos dogmas seguía sin poder expresar de forma genuina aquello que veía, aquello que sentía, porque el dogma lo desviaba de su sensación, de su sentimiento, y le pedía que los modificara para amoldarse a sus criterios:

«Para el público, al menos para esa manada que fue el público, más numeroso, del siglo XIX, la pintura debía imitar, debía copiar el mundo real. Pero lo real no era para nada lo que en efecto existía, lo real era aquello que respondía a las expectativas de ese público. (...) La pintura imitaba, copiaba el mundo real. Sin duda. Pero como la convención lo veía, totalmente al contrario de lo que vería el ojo si el ojo, en vez de ver lo que el espíritu cultivado, el intelecto, le representan, descubriera de repente el mundo.» (1956)^{29/xxiv}

²⁷ *Manet / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.129)

²⁸ « L'impressionisme » (artículo aparecido en el nº104 de la revista *Critique*, enero de 1956) / *Œuvres complètes XII – Articles 2: 1950-1961*. Gallimard. París, 1988. (pág.373)

²⁹ *Ibid.* (págs.372-373)

Goya habría supuesto para Bataille la primera ruptura importante en este orden de cosas con sus visiones alucinadas, pero no será hasta Manet que la pintura empezará a alcanzar sus verdaderas posibilidades. La pintura de Manet abrirá el camino a los impresionistas y más allá de éstos a las vanguardias, porque con Manet el tema empezará a perder importancia para empezar a cobrarla la forma: el arte comenzará a ser el tema del arte y a replegarse sobre sí mismo:

«(...) es expresamente a Manet a quien debemos atribuir en primer lugar el nacimiento de esa pintura sin otro significado que el arte de pintar que es la «pintura moderna». (...) Con Manet comienza el rechazo de «todo valor ajeno a la pintura», la indiferencia al significado del tema.» (1955)^{30/xxv}

En cuadros como *L'Exécution de Maximilien*, *Le Balcon*, *Olympia* o *Le Déjeuner sur l'herbe* el tema pasa a un segundo plano, y lo que cobra importancia empieza a ser el juego con el color, con la luz. El sustantivo que con más insistencia utiliza Bataille para describir la obra de Manet es «indiferencia». Indiferencia respecto del tema, que utiliza como excusa para desarrollar su maestría con la paleta. Indiferencia también de los personajes que aparecen en sus cuadros, que siempre, con aire ausente, parecen querer decir que aquello no va con ellos, que ellos no son importantes, ni tampoco la escena en la que participan, que lo únicamente importante es aquello para lo que sirven de pretexto: la captación por parte del ojo desnudo. Desnudo de «ideas preconcebidas», de cualquier carga teórica, y capaz por lo tanto de aprehender la realidad tal y como es, tal y como se presenta, sin ser posteriormente modificada por convencionalismos o mecanismos mentales que aglutinen las sensaciones.

³⁰ *Manet / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.131)

2. El arte de vanguardia y el arte de los orígenes

a. *El genio*

Para Bataille las transformaciones del arte, la sucesión de las diversas épocas que en él podemos observar, coinciden con las transfiguraciones del genio³¹.

El momento en que podemos cifrar el nacimiento del arte (del arte pictórico al menos) es el del surgimiento de las cuevas de Lascaux, primera muestra de su existencia. Lascaux es el punto de partida, surgió de la espontaneidad absoluta del genio, del impulso ciego hacia la creación:

«Este poco peso de la rutina no puede sorprender, si reparamos en que se trataba de los primeros pasos: ninguna norma había podido formarse todavía. Inevitablemente, el arte al nacer requería de este movimiento de espontaneidad insumisa que convenimos en llamar genio.» (1955)^{32/xxvi}

Hubo de pasar mucho tiempo hasta que el hombre adquiriera a través del trabajo la habilidad técnica necesaria para poder manejar los instrumentos convenientes con los que decorar las paredes de la gruta. Pero aquellos que la decoraron no pertenecían a ninguna escuela, a ninguna corriente que les impusiera sus dogmas estéticos, sus reglas a seguir. La única regla que seguía el hombre de Lascaux era la de la imitación de la naturaleza, tal y como él la veía, tal y como la sentía, no como nadie le decía que la tenía que ver o sentir:

«Este punto es esencial: la regla del arte magdaleniense estaba dada menos por la tradición que por la naturaleza (por la fiel imitación de la naturaleza). Puede que resulte indiferente que se trate de naturaleza imitada, no de invención, pero es decisivo que la norma haya sido recibida desde *fuera*. Esto significa que la obra de arte era libre en sí misma, que no dependía

³¹ Ver LITERATURA, sección B: La POESÍA y el RELATO.

³² *Lascaux, ou la naissance de l'art / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.80)

de procedimientos que habrían determinado su forma desde *dentro* y la habrían reducido a la convención.» (1955)^{33/xxvii}

El arte de Lascaux fue un arte desnudo, directo. Con el paso de los siglos el arte pierde frescura, se adquiere una técnica determinada, se tiende a copiar un modelo de perfección, a aplicar las reglas de él extraídas. Se tiende a acentuar los detalles más distintivos del modelo a plasmar la realidad a través de lo que acaba siendo casi una caricaturización del mismo, mientras que lo sentido u observado queda desatendido, ocupa un lugar secundario. Las épocas en que este fenómeno es preponderante serían contempladas por Bataille como épocas de decadencia, que se prolongan hasta la aparición de un nuevo tipo de genio que, haciendo caso omiso de las prescripciones señaladas por la tradición, hace prevalecer una irrefrenable y personalísima forma de expresarse que se impone como ejemplo ardiente de libertad en un panorama anquilosado. Cada vez que esto ocurre es como si el arte se renovara y cobrara un nuevo impulso, como si volviera a nacer, fresco y sin afectación, sin adorno superfluo que sólo pretendiera disfrazar una absoluta vacuidad. Así, la historia del arte viene marcada por etapas en las que el genio se manifiesta con fuerza y prevalece un arte desnudo y otras de decadencia en las que prima la convención:

«(...) la concordancia del ser con el mundo que lo rodea exige las transfiguraciones del arte, que son las transfiguraciones del genio.

Hay en este sentido un secreto parentesco entre el arte de Lascaux y el arte de las épocas más inestables, más profundamente creadoras. El arte sin ataduras de Lascaux revive en las artes nacientes, que abandonan con vigor la norma. Esto se hizo a veces sin ruido: pienso en el arte del Antiguo Imperio, en el arte griego del siglo VI... Pero en Lascaux nada abandonaba la norma: era el primer paso, era el comienzo.» (1955)^{34/xxviii}

³³ *Ibid.* (pág.80)

³⁴ *Ibid.* (pág.81)

b. La regla del juego

El artista de vanguardia se encontrará en una posición similar (salvando todas las distancias) a la del hombre de las cavernas que debe expresar lo soberano y no sabe cómo hacerlo, que intenta hacerse presente a tientas la (no tan lejana) experiencia de la inmanencia animal, que añora y siente como sagrada.

Gracias al trabajo surgen los útiles necesarios y se desarrollan las habilidades que posibilitan la creación artística, pero a pesar de esta dependencia lógica con respecto al trabajo, el arte nace de un impulso contrario a éste, nace del impulso del juego: el artista que empezó a decorar Lascaux, poseía los útiles necesarios y disponía de cierta habilidad adquirida en el desempeño del trabajo, pero no tenía un conocimiento «académico» acerca de cómo debía representar el animal, la encarnación de lo sagrado. Sólo «jugando» pudo llegar a plasmarlo:

«(...) el arte de imitar el aspecto de los animales a través del grabado o la pintura no pudo ser utilizado antes de *ser* y (...), para *ser*, fue necesario que los primeros que se ejercitaron en él fueran guiados por el azar y a través del juego.» (1955)^{35/xxix}

El trabajo se fundamenta en la regularidad, en la predictibilidad, en el mecanicismo de los gestos seguros. El arte es juego, no se rige por la lógica, sino por el azar, sus resultados no son seguros, como los del trabajo, sino impredecibles. Una obra de arte (auténtica) no es el resultado seguro de la aplicación de unas ciertas reglas infalibles, sino el resultado de una «apuesta» del artista, de un riesgo que éste toma por expresar lo inefable, en lo cual es bien fácil fracasar.

³⁵ *Ibid.* (pág.37)

c. La «resacralización» del arte

Así, con la modernidad, en el momento en que el arte parecería alejarse definitivamente de la religión, se acerca en realidad más que nunca a su esencia religiosa originaria: el arte puede haberse desacralizado, puede haber perdido su función de sirvienta de la religión, pero sigue sin embargo manteniendo una relación subterránea esencial con ella:

«En la medida en que el mundo sagrado entró en decadencia y la sociedad profana adquirió más importancia, la literatura y el arte asumieron en apariencia formas profanas. ¿Pero acaso no fue ese supuesto profano siempre un aspecto degradado de lo sagrado?» (1953-1956)^{36/xxx}

El arte puede ser autónomo, puede no ser religioso ya, pero su aspiración sigue siendo hoy aún, al margen de la religión, la misma que ésta tenía: lo sagrado. Y la forma de alcanzar lo sagrado es la transgresión.

El hombre de Lascaux se representaba una y otra vez el animal, al ser irracional al que adoraba y veneraba en la medida en que añoraba el contacto íntimo con el orden natural del que éste gozaba, contacto que él ya no podía tener salvo en los momentos convulsos de la religión. El artista de vanguardia (una vez el arte ya no puede entenderse como portavoz del orden racional del cristianismo) también sentirá la necesidad de hacer presente lo sagrado, pero es consciente (o no lo es, pero una fuerza tira de él en esa dirección) de que las formas que habían servido para mantener el orden anterior de las cosas están contaminadas, están indisolublemente ligadas a aquello de lo cual durante tantos siglos habían sido expresión. Es por ello que sentirá la necesidad de transgredir estas formas, de sacrificarlas (como el hombre originario sacrificaba a la bestia), para expresar lo verdaderamente soberano, para expresar lo sagrado, aunque esto implique necesariamente un adentrarse en el silencio del ser. Porque aquello que se quiere mostrar

³⁶ *La Souveraineté / Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pag.441)

es, por así decirlo, silencioso, no está estructurado racionalmente, es ajeno a la razón humana, no se puede expresar ordenadamente con palabras, no se puede representar con formas racionales, ya que ello supondría falsearlo de entrada. Intentar expresar el ser de acuerdo a su esencia más íntima, sin recurrir a la razón para hacérselo más cómodo, buscar aprehender lo que está más allá de cualquier lenguaje racional y utilitario conlleva un problema evidente y muy básico: la incomprensión. Sólo quien escucha con atención puede oír aquello que este nuevo arte tiene que decir, para el resto permanecerá obstinadamente cerrado sobre sí mismo:

«Una soberanía tal sólo fue encontrada en el silencio del arte. Lo que es soberano, en nuestros días, lo que es majestuoso, no aparece jamás en las formas del presente, que no pueden dar forma de nuevo a un palacio o a un templo; sino solamente en esta «realeza secreta» (...). Esta realeza no pertenece a ninguna imagen en concreto, sino a la pasión de quien alcanza en sí mismo una región de silencio soberano, en la que su pintura queda transfigurada, y que esta pintura expresa.» (1955)^{37/xxxi}

³⁷ *Manet / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.135)

AUSENCIA

«Al volverse loco, en el seno de la posibilidad hueca e infinita, Dios, en un instante de lucidez, soñó ser un enfermo roído por los chinches. Se convirtió entonces en un chinche que el enfermo, habiendo encendido la luz, encontró en un pliegue de las sábanas y mató entre sus uñas. Este enfermo volvió a dormirse y soñó: soñó ser arena drenada, sin alto ni bajo, ni descanso, ni posibilidad tolerable. No pudo despertarse, ni gritar, ni morir, ni detener este movimiento de terror huidizo. Este sueño despierto a cualquier cosa sin límites no era ausencia, ni nada, sino una confusión llena de rabia.» (1947)^{1/i}

A. NOMBRAR lo INNOMBRABLE

1. Cambio de perspectiva

«Ausencia» es una palabra usada por Bataille en un número muy reducido de ocasiones a mediados de los años 40 en un determinado sentido cuyo planteamiento provoca un extraño malestar. Dada la exigüidad, la marginalidad, de sus apariciones, no resulta difícil caer en la tentación de ignorar ese determinado uso o de suavizarlo si se quiere. Es incluso fácil ignorar los fragmentos en los que «ausencia» aparece de una manera central², e incluso los textos en los que estos fragmentos se insertan: en alguna revista hoy olvidada (*Troisième Convoi*³), en el catálogo de una exposición (la exposición internacional surrealista de 1947⁴), en algún artículo de la revista *Critique*⁵... Resultaría

¹ «L'absence de Dieu» (artículo aparecido en el número 4 de la revista *Troisième Convoi*, mayo de 1947) / *Œuvres complètes XI – Articles 1: 1944-1949*. París, 1988. (pág.230)

² Aparece también puntualmente, ya en el sentido que aquí queremos clarificar, en *L'Expérience intérieure* (1943).

³ *Troisième Convoi*. Revista literaria de posguerra creada por Michel Fardoulis-Lagrange y Jean Maquet en 1945. 5 números fueron publicados. El primero en octubre de 1945, el segundo y tercero, en enero y noviembre de 1946, el cuarto en mayo de 1947 y el quinto en 1951. Bataille contribuiría a los números 2,3 y 4. Conoció a Michel Fardoulis-Lagrange en 1942 y los uniría una relación cordial hasta 1948, cuando sin razones concretas ésta cesó. El nombre de la revista hace referencia a una afirmación de Breton en *Les Vases communicants* («nous voyageurs du second convoi...») que sitúa al surrealismo como segundo convoy de un movimiento espiritual comenzado con Lautréamont.

⁴ Ver MITO, sección D: La AUSENCIA de MITO, donde se explica la contribución de Bataille al catálogo de la exposición y las características de la misma.

problemático sin embargo plantear la posibilidad de un trabajo de investigación cuyo objeto de estudio y título sean *Georges Bataille y la ausencia de mito* con la única intención de delimitar el territorio del mito y sin prestar atención alguna a la «anomalía» que, señalamos, la idea de ausencia tal y como en determinados momentos es usada por Bataille (y uno de estos momentos es precisamente respecto del mito) parece presentar en relación al uso común de la palabra.

Intentar ofrecer una definición de aquello que «ausencia» significa resulta de entrada problemático porque, señala Bataille, al igual que ocurre con una palabra como «silencio», al nombrarlo parecería sólo entorpecerse la expresión de aquello a lo que se apunta. Son palabras que indican algo que no está, y que queda recubierto por la palabra:

«La palabra *silencio* también revela el poder que tiene la lengua de negar al afirmar –ya que una negación perfecta del lenguaje, un perfecto silencio, es contradictorio con el empleo de una palabra. Por lo mismo *ausencia* de palabra es una mentira, es una sucesión de palabras.»
(1948)^{6/ii}

Pero si nos rendimos por completo ante la aparente futilidad de ofrecer una definición mínimamente articulada de «ausencia», que presente aunque sea una comprensión a grandes rasgos del término, ciertas afirmaciones de Bataille (como por ejemplo que «la ausencia de Dios es más grande, es más divina que Dios», que «la decisiva ausencia de fe es la fe inquebrantable», o que «a nadie le es lícito el no pertenecer a mi ausencia de comunidad. Del mismo modo la ausencia de mito es el único mito inevitable») pueden escapársenos en su hondura. Y pensamos que una indagación tal, aunque pueda ser

⁵ Ver COMUNIDAD, sección B.7: *CRITIQUE*.

⁶ « Le surréalisme et Dieu » (artículo aparecido en el número 28 de la revista *Critique* con ocasión de la publicación de *Histoire du surréalisme II. Documents surréalistes*, de Marice Nadeau, y « À la niche les glapisseurs de Dieu ! », manifiesto surrealista de 1948. Septiembre de 1948) / *Œuvres Complètes XI – Articles I: 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.375)

percibida como una violencia, es necesaria para poder apreciar en dichas afirmaciones, de una manera fundamental, la dirección en la que Bataille se moverá al atravesar la encrucijada intelectual y personal en la que se encontraba en la primera mitad de los años cuarenta del siglo pasado, tras haber asumido una serie de «fracasos» que acompañaron su vivencia de la eclosión de la guerra, la Ocupación y la Liberación. En resumidas cuentas, si incidimos sobre la importancia de prestar atención a estas afirmaciones (y al sentido de «ausencia» en ellas) es porque creemos que reflejan la reordenación de las coordenadas y prioridades de Bataille⁷, lo cual dotará a sus actividades y obra de una fisionomía propia tras la guerra.

2. Dos rasgos de la ausencia

a. *Plenitud*

Reparemos en primer lugar en que Bataille no está simplemente apuntando que la comunidad, el mito, Dios, eran posibles en el pasado y que ahora ya no lo son más (que su tiempo ha pasado y su lugar ha sido ocupado por otro tipo de instancia que ha llegado para desempeñar un papel similar e incluso –dado que por lo general se entiende implícitamente que estas formas han caído fruto de un proceso de racionalización y modernización continua que es contemplado de manera positiva– desempeñar dicho papel de una manera más satisfactoria, más «eficiente»), sino que esas realidades (o el hueco que han dejado) permanecen en el trasfondo de nuestro mundo (de manera incómoda, desasosegante, con una especie de presencia fantasmagórica que tiñe de un color especial nuestros esfuerzos por vivir una vida «sana», pura, acorde con los dictados

⁷ Aunque se adivine una continuidad de fondo la ruptura acerca respecto del pasado en cuanto a sus aspiraciones y la forma de plantear sus actividades será rotunda tras la Segunda Guerra Mundial.

de la razón), y que la afirmación de su negación absoluta no sólo no contribuye a certificar su desaparición, sino que supone la expresión más plena de las mismas, una plenitud que se deja sentir como un agujero inabarcable en nuestras vidas.

Hablar de ausencia, decíamos más arriba, parece ya de entrada un ejercicio paradójico: implica mencionar algo que ya no está, que se rememora, tal vez con nostalgia y con el dolor de una pérdida, como si en su ausencia lo ausente fuera más real que en su pasada presencia, como si en su falta se revelara la completa magnitud de sus posibilidades, ahora perdidas. Y la forma en la que Bataille habla de ausencia supone en cierta medida una amplificación dolorosa hasta el extremo de esta serie de matices (y otros colindantes) que para nosotros «ausencia» connota.

Conviene que no obviemos que «ausencia» en Bataille es en su radicalidad cercana a la manera en que Maurice Blanchot⁸ constantemente la tiene presente en su *Thomas l'obscur*⁹, y se adivina que la complicidad entre ambos autores alimenta una cierta continuidad entre sus formas de abordar dicha ausencia. En *Thomas l'obscur* la ausencia es una instancia que resulta siempre más real que lo realmente presente: para Thomas, lo presente, lo mentado, se revela prácticamente como una pura fantasmagoría, la existencia se desliza a un plano en el que lo que existe sólo es real en la medida en que lo que no existe y/o no puede existir existe con mayor intensidad, más realmente, y revela lo existente como poco más que una sombra o un mero matiz suyo:

«Es propiedad de mi pensamiento no el asegurarme de la existencia, como todas las cosas, como la piedra, sino de asegurarme del ser en la misma nada y de invitarme a no ser para

⁸ Para una breve presentación de la relación de Bataille y Blanchot, ver COMUNIDAD, sección B6: *COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES*.

⁹ Primera novela de Maurice Blanchot. Escrita durante 8 años desde 1932. Entregada al editor en 1940. Publicada por primera vez en 1941 y republicada en 1950 en una nueva versión.

hacerme sentir entonces mi admirable ausencia. Pienso, dice Thomas, y ese Thomas invisible, inexpresable, inexistente que llegué a ser, hizo que, a partir de entonces no estuviese jamás donde estaba, y ni siquiera hubo en ello nada misterioso. Mi existencia llegó a ser por completo la de una ausente que, por cada acto que llevaba a cabo, producía el mismo acto no llevándolo a cabo.» (Maurice Blanchot, 1941)^{10/iii}

«Aunque antes no sentía nada y sólo experimentaba cada sentimiento como una gran ausencia, es ahora en la ausencia completa de sentimientos cuando experimento el sentimiento más fuerte. Extraigo mi pavor del pavor que no tengo. Pavor, terror, la metamorfosis excede todo pensamiento. Me debato con un sentimiento que me revela que no lo puedo experimentar y es en ese momento cuando lo experimento con una fuerza que hace de él un inexpresable tormento. Y eso no es nada, ya que podría sentirlo de otra manera a la que es, pavor experimentado como gozo. Pero el horror es que en él se abre la consciencia de que ningún sentimiento es posible, como por lo demás tampoco ningún pensamiento y ninguna consciencia. Y el peor horror es que al comprenderlo, lejos de disiparlo como un fantasma al que se toca, lo acrecienta sin medida. Lo experimento como no experimentándolo y como no experimentando nada, no siendo nada, y esta absurdidad es su monstruosa substancia. Algo totalmente absurdo me sirve de razón. Me siento muerto –no; me siento, en vida, infinitamente más muerto que muerto. Descubro mi ser en el abismo vertiginoso donde no está, ausencia, ausencia en la que se aloja como un dios.» (Maurice Blanchot, 1941)^{11/iv}

No pretendemos indicar que Bataille llegue al punto de desvirtuar lo presente para revelar su fuerza en su potencial «más-real-que-su-presencia» ausencia, pero sí que incide (en términos epistemológico-existenciales) sobre una cierta superior fuerza de la ausencia irrevocable respecto de la pasada presencia:

«(...) porque un mito está muerto o muere, vemos mejor a través de él que si viviera: es la indigencia que perfecciona la transparencia, es el sufrimiento que hace feliz.» (1947)^{12/v}

¹⁰ Blanchot, Maurice. *Thomas l'obscur*. Gallimard. París, 1941. (pág.116)

¹¹ *Ibid.* (122-123)

¹² « L'absence de mythe » (publicado originalmente en : Breton, André & M. Duchamp (eds.). *Le surréalisme en 1947. Exposition Universelle du Surréalisme* (catálogo). Pierre à feu / Maeght. París. 1947) / *Œuvres complètes XI – Articles 1: 1944-1949*. París, 1988. (pág.236)

Podemos entender en cierta medida que aquello ausente queda revelado plenamente y está más presente que en su presencia porque ya no estamos dentro de ello y ello ya no está dentro de nosotros, nos ha sido arrancado. Podemos aventurarnos a señalar los límites de lo ausente porque podemos ver ahora desde afuera el vacío que ha dejado en nosotros y es desde ese vacío que, si podemos y hasta el límite en que podamos, hablamos.

b. *Inevitabilidad*

Hay momentos en los que Bataille nos presenta la ausencia de manera de nuevo paradójica como inevitable en su misma imposibilidad lógica (y sería justamente al situarse inevitablemente en esa imposibilidad que alcanza su plenitud). Ello deja transpirar al menos en concreto sus afirmaciones acerca de que a nadie le es lícito no pertenecer a su ausencia de comunidad y a la de que el único mito posible es la ausencia de mito, que es el mito más puro.

Aquello que más intrigante resulta no es que Bataille se pronuncie en el sentido de que haya alcanzado la comprensión de que sus aspiraciones previas a la guerra estaban condenadas al fracaso debido a algún tipo de debilidad de la condición humana, sino que parece insinuarse que a la afirmación de que la negación absoluta de los términos en los que se condensaban las realidades objeto de sus desvelos constituye su expresión más pura va ligada la afirmación de una fatalidad «lógica» de dicha negación absoluta, una fatalidad lógica que tal vez sólo ahora pueda ser evidente de manera total e imposible de ignorar para Bataille, pero que en cualquier caso parecería atribuir a la esencia de dichos conceptos.

Parece imbricada aquí una lógica, no formal sino temporal, que sería hegeliana por un lado y nietzscheana por otro: hegeliana en el sentido de que comprendería que la realidad del hombre surge y se desarrolla a través de una serie de negaciones destructoras que lo llevan a separarse de la naturaleza inmediata hasta encontrar su verdadera naturaleza en la racionalidad absoluta; nietzscheana en el sentido de que este proceso de negación no desembocaría en un momento de racionalidad suprema sino en una negación de la misma razón y de la creencia en la existencia de una realidad racional. Es decir, este proceso seguiría una lógica «nihilista»¹³, y una vez todas las posibilidades positivas de desarrollo han quedado canceladas la última posibilidad positiva sería la negación absoluta.

B. DISTINTAS AUSENCIAS, una MISMA AUSENCIA

1. La ausencia de Dios

El principio ordenador que garantizaba la solidez, la racionalidad de nuestro mundo y validaba la confianza de la razón en su labor inquisitiva acerca del mismo es aquello que llamamos Dios. Su desaparición, su evaporación a través de la continua labor crítica de ese pensamiento racional ha dejado la ausencia de Dios al descubierto y un agujero en la vida del hombre que la misma ciencia es incapaz de cubrir aunque intente erigirse de manera heroica como sucesora de la religión para mostrar, subyacente al caos de las apariencias, una racionalidad matemática que podría parecer el fruto de la labor de una mente organizadora superior.

¹³ Nietzsche presenta una exposición de esta lógica nihilista en su *Genealogía de la moral* (1887): el hombre prefiere creer en la nada que le ofrece primero el cristianismo y posteriormente el pensamiento científico (una nada que consiste en la negación de la esencia caótica de la realidad a través de su idealización, y la presentación de esta idealización como la realidad más verdadera) antes que no tener nada en qué creer. Pero con la llegada de la modernidad la sospecha, la negación de la validez de esta visión, empieza a paralizar al hombre y su existencia queda atrofiada.

Bataille, de manera intempestiva, aludirá a la posibilidad apropiarse del modo religioso teocéntrico de conectar con la realidad sin intentar sustituir el vacío dejado por Dios, a través de la aceptación de su ausencia, del vacío dejado por él, de la falta total de orden y sentido que éste garantizaba (para a través de dicha conexión propiciar una liberación del individuo, oprimido por ese orden). Y si el sentimiento de esta ausencia produce angustia, produce vértigo, la decisión de adentrarse en dicho sentimiento hasta el fondo para llevarlo a su plenitud se anuncia dolorosa y produce miedo, un miedo que nos advierte que es mejor no seguir adelante si queremos mantener la cordura:

«Me ha parecido que el pensamiento humano tenía dos términos: Dios y el sentimiento de la ausencia de Dios; pero al no ser Dios más que la confusión de lo SAGRADO (de lo religioso) y de la RAZÓN (de lo utilitario), sólo tiene lugar en un mundo en el que la confusión de lo utilitario y de lo sagrado deviene la base de trámite tranquilizador. Dios aterroriza si ya no es lo mismo que la razón (Pascal, Kierkegaard). Pero si no es lo mismo que la razón, estoy ante la ausencia de Dios. Y esta ausencia al confundirse con el aspecto último del mundo –que ya no tiene nada de utilitario– al no tener por otra parte nada que ver con redistribuciones o castigos futuros: al final, la cuestión todavía se plantea:

... el miedo... sí el miedo, el cual sólo lo ilimitado de la razón alcanza... el miedo, sí, ¿pero el miedo de qué...?

La respuesta llena el universo, llena el universo en mí:

...evidentemente el miedo de NADA...» (1944)^{14/vi}

2. La ausencia de mito

Bataille parecía entender que el mito era la expresión de la esencia de una comunidad y la forma a través de la cual ésta se mantenía unida y se apropiaba de la realidad de la manera más plena. La modernidad desacredita el mito como superstición sin atender a las posibilidades de cohesión y pertenencia que ofrece. Su forma de plantearse como

¹⁴ *Le Coupable* (redactado entre septiembre de 1939 y octubre de 1943, publicado en 1944 y reeditado en 1961 como segundo tomo de *La Somme athéologique*) / *Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.240)

respuesta a estas necesidades básicas del ser humano habría alimentado el ascenso meteórico de los fascismos tras la Primera Guerra Mundial.

Bataille habría planteado la necesidad de la creación de un nuevo mito, un mito liberador que pudiera contrarrestar el influjo del mito (represivo) fascista, pero sus esfuerzos estaban condenados al fracaso. El fascismo será derrotado mediante las armas y no en el plano espiritual. Otra cuestión es que esta derrota a través de una superproducción armamentística hubiera solucionado los problemas espirituales de los individuos aislados en las fracturadas sociedades modernas. Esos problemas, evidentemente, permanecerán, pero tras la victoria (en apariencia final) del pensamiento economicista en el mundo no parecerá factible a ojos de Bataille que se pudiera dar ya, para subsanarlos, una proliferación de organizaciones y regímenes semejantes a los aparecidos en el período de entreguerras en Europa, que extrajeran de la fuerza del mito reprimido su irrefrenable poder.

Hoy en día todavía es posible encontrar restos del pensamiento mítico y ritual en nuestras sociedades en instancias como el cine, los cómics, la literatura, en conciertos... En menor medida respecto de la época de Bataille (de manera significativa) en el mundo de la política y del arte¹⁵. Pero el sentimiento de un mito que se ofrezca como completud irrenunciable del hombre parece haber quedado exhausto y su idea finalmente desacreditada salvo en su vaciamiento total, en su ausencia definitiva, que todavía se nos antoja angustiosa.

¹⁵ Para una breve exposición de distintos puntos de mostración del mito y el rito en la sociedad moderna de entreguerras ver MITO, sección E.2: TRIPLE ASCENDENCIA de la IDEA BATAILLEANA de MITO. Raíz estética. Para un análisis de su influencia en la esfera política ver FASCISMO.

A través de la ausencia del mito vemos «más claramente» que si el mito viviera: su ausencia «revela» porque su presencia lo era todo y no podía hacerse de notar sino que hacía de notar aquello que a su amparo, con él como trasfondo, como matriz lógica que dotaba de significado a los elementos que se insertaban en ella acorde a sus leyes. Aquello que no lo era quedaba en las penumbras y ahora aparece bajo la nueva luz de esta ausencia como de algún modo susceptible de ser sentido, de ser pensado. El mundo del hombre está en escombros, es escombros, y a través de ellos se vislumbra lo impensable, y el sufrimiento y la desesperación por la falta de ubicación se mezcla con el gozo. La ausencia causa dolor, pero sienta las bases para una experiencia y una comprensión más cruda de la realidad que otrora quedaba «simplificada»:

«El espíritu que determina este momento del tiempo se deseca necesariamente –y, por completo tensado, quiere desecarse. El mito y la posibilidad del mito se deshacen: sólo subsiste un vacío inmenso, amado y miserable. Puede que la ausencia de mito sea este suelo, inmutable bajo mis pies, tanto como puede este suelo que se viene abajo.» (1947)^{16/vii}

«En el vacío blanco e incongruente de la ausencia, viven inocentemente y se deshacen mitos que ya no son mitos, y cuya duración revelará su precariedad. Al menos la pálida transparencia de la posibilidad lo es un sentido perfecto: como los ríos en el mar, los mitos, duraderos o fugaces, se pierden en la *ausencia de mito*, que es su duelo y su verdad.» (1947)^{17/viii}

««La noche es también un sol» y la ausencia de mito es también un mito: el más frío, el más puro, el único *verdadero*.» (1947)^{18/ix}

¹⁶ «L'absence de mythe » / *Œuvres complètes XI – Articles 1: 1944-1949*. París, 1988. (pág.236)

¹⁷ *Ibid.* (pág.236)

¹⁸ *Ibid.* (pág.236)

3. La ausencia de comunidad

Bataille, que buscaba a través de la labor de una comunidad especial ofrecer al hombre una nueva fe en un mito nuevo que pudiera establecer un resquicio por el que ser libre (que sentara las bases para un nuevo mundo en el que quedarán enderezados los trastornos que la modernidad –capitalista y racionalista– había introducido en su horizonte espiritual) al conectar al hombre con un todo (lo hiciera parte de una continuidad comunitaria no-represiva y evitara que quedara como un fragmento fuera de contexto fácilmente manipulable y ciego a sus propios impulsos y necesidades), acabará comprendiendo no sólo que eso es imposible, sino que esta imposibilidad y el espinoso camino que lleva a la toma de consciencia de la misma quedan al descubierto como necesidades inexcusables para la libertad anhelada.

El hombre es fragmento y no puede esperar la acción de una fuerza positiva exterior que venga a integrarlo en un todo dotado de sentido: sólo la llamada interior hacia una libertad soberana y la comunicación con los otros desde el aislamiento puede empujarlo a conseguirlos. Es en este sentido en el que entendemos que «a nadie le es lícito el no pertenecer a mi *ausencia de comunidad*»: se es un fragmento, no se es parte de una totalidad organizada, y se carece así de garantía alguna para una comunión con los demás, se está en una posición de ausencia de comunidad; pero al mismo tiempo esta ausencia se inscribe en una relación en la que necesariamente todo fragmento pertenece a la comunidad de los fragmentos, que a través de una operación soberana pueden temporalmente rebasar su condición de ruina mediante la transgresión de los límites que los separan de lo otro:

«Lo único *soberano* en mí es la ruina. Y mi visible ausencia de superioridad –mi estado de ruina– es la marca de una insubordinación igual a la del cielo estrellado.
(...)

Los amigos: reír para sus adentros, el agujero de detrás, el éxtasis, la noche absolutamente negra.

El perfecto *desorden* (el abandono a la ausencia de límites) es la regla de una *ausencia* de comunidad.

La poesía escrita o figurada. Es el único grito soberano: es por lo que conduce a esos servilismos de islotes ebrios de poesía.

A nadie le es lícito el no pertenecer a mi *ausencia de comunidad*. Del mismo modo la *ausencia de mito* es el único mito inevitable: que colma la profundidad como un viento que la vacía.» (1946)^{19/x}

4. La ausencia de fe

Y la ausencia de fe no es así necesariamente una pérdida total de fe (una pasividad quejumbrosa y un arrastrarse sin concierto), sino una fe activa en un mundo hecho pedazos que no hay mito que venga a recomponer; en una ausencia de mito que lo revela tal como es, en su absurdidad profunda (y que es por lo tanto el único mito válido, el único vivo); y en un hombre que ya no es definitivamente sino otro fragmento (en la inexorable pertenencia de cada uno a la ausencia de comunidad del otro como a un vacío que clama una completud a la que hay que colaborar):

«La decisiva ausencia de fe es la fe inquebrantable. El hecho de que un universo es una ruina de universo –reducido a la nada de las cosas– al privarnos iguala la privación a la revelación del universo. Si al suprimir el universo mítico hemos perdido el universo, él mismo liga a la muerte del mito la acción de una pérdida que revela. Y hoy, porque un mito está muerto o muere, vemos mejor a través de él que si viviera: es la indigencia que perfecciona la transparencia, es el sufrimiento que hace feliz.» (1947)^{20/xi}

¹⁹ « À prendre ou à laisser » (artículo aparecido en el número 3 de la revista *Troisième Convoi*, noviembre de 1946) / *Œuvres complètes XI – Articles 1: 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (págs.130-131)

²⁰ « L'absence de mythe » / *Œuvres complètes XI – Articles 1: 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (236)

COMUNIDAD

«Si estamos realmente unidos, si formamos una comunidad verdadera, afirmaba Caillois ante nosotros, nada podrá resistirnos.» (1937)^{1/i}

A. ASPECTOS DIVERSOS del IMAGINARIO COMUNITARIO en BATAILLE

1. El surrealismo y el instinto de comunidad

Georges Bataille conocerá a Michel Leiris a finales de 1924, y a través de él entrará en contacto con el grupo de amigos de éste que se reunía en la Rue Blomet, en el taller del pintor André Masson, grupo que poco más tarde pasará a integrarse en el movimiento surrealista. A través de sus nuevos amigos se verá Bataille involucrado en los debates del surrealismo y se opondrá de manera temprana a éste. Pero esta oposición en ningún caso lo hará impermeable a la evidencia de que el surrealismo, en tanto que colectividad, era más grande que la suma de sus individualidades, ni tampoco en general, a partir de esta evidencia y de una forma en la que resonaban ecos de sus propios impulsos (que años atrás lo habían hecho acariciar la posibilidad del sacerdocio y el acceso a una pertenencia activa a la Iglesia), al convencimiento de que un grupo de hombres organizados, decididos y unidos por una misma pasión podía ejercer en el mutuo compartirse una influencia sobre la sociedad a la que jamás podrían aspirar sus componentes por separado.

La práctica totalidad de la actividad intelectual de Bataille previa a la Segunda Guerra Mundial tendrá lugar dentro de algún tipo de marco comunitario^{2/ii}, ya sea una revista

¹ « Si nous sommes unis véritablement... » (del « Journal intérieur de *Acéphale* », 1937) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. 1999, París. (pág.380)

² Y Bataille, que no reconoce «maestros» en el sentido tradicional del término (que implica una sumisión inicial y la recepción de una doctrina que, si acaso, una vez asimilada puede ser criticada) nos obliga con

(*Documents*, *La Critique Sociale*, *Acéphale*), un grupo con aspiraciones de intervención política (*Cercle Démocratique*, *Contre-Attaque*), un foro de debate con aspiraciones científicas (*Collège de Sociologie*) o incluso una secta secreta (llamada, al igual que la revista, *Acéphale*), y en ello queremos ver que Bataille parecerá adaptar de algún modo, de acuerdo con sus cambiantes intereses y las posibilidades ofrecidas por su entorno, el fulgurante e ineludible ejemplo ofrecido por la colectivización del esfuerzo creativo del surrealismo.

2. Comunidad natural vs. comunidad electiva

Durante el periodo del *Collège de Sociologie* (1937-1939), tanto Bataille como Roger Caillois tendrán especial interés en presentar la existencia de dos tipos distintos de comunidad dentro de toda sociedad: la «comunidad natural» y la «comunidad electiva», cuyas particulares connotaciones e implicaciones resulta necesario aclarar para comprender con mayor justeza el impulso de Bataille a situarse dentro de una colectividad desde la que ejercer su actividad intelectual para que ésta resulte más poderosa y alcance una mayor resonancia en la sociedad.

sus declaraciones y gestos incluso a comprender la idea de comunidad en un sentido no-fáctico, espiritual, y a pensar incluso en intensas comunidades «transtemporales» con autores con los que sentirá una afinidad especial y que alimentarán constantemente su pensamiento. No maestros sino «compañeros», y un ejemplo paradigmático al respecto sería Nietzsche, al que regresará recurrentemente durante su vida y al que sitúa en el origen del descubrimiento de su vocación de pensador al comprender en la muy personal heterodoxia de éste una vía por la que él mismo puede o debe transitar, un ejemplo de que lo que él quiere alcanzar a decir o a sentir o a pensar, es hasta cierto punto posible. Así llega a afirmar: «Mi vida, en compañía de Nietzsche, es una comunidad, mi libro es esa comunidad.» *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (Gallimard. París, 1945) / *Œuvres complètes VI – La Somme athéologique, II*. Gallimard. París, 1973. (pág.33), o «*He hablado de comunidad como existente: Nietzsche contribuyó a la misma con sus afirmaciones pero permaneció solo. // Es de un sentimiento de comunidad que me liga a Nietzsche que nace en mí el deseo de comunicar, no de una originalidad aislada.*» *L'Expérience intérieure* – (Gallimard. París, 1943) / *Œuvres Complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.39) (ii)

a. Inercia vs. voluntad

La comunidad natural tendría como fundamentos la sangre y el suelo, sería resultado del azar, de la inercia, no necesitaría de la voluntad del individuo para constituirse sino que a éste le vendría dada normalmente al nacer y sólo requeriría de su aceptación pasiva de los principios generales que la rigen para que perdurase.

Frente a la comunidad natural (la comunidad de hecho) se encontraría la comunidad electiva, conformada por hombres unidos por una misma voluntad, que operaría al margen de la sociedad general y, en determinadas circunstancias, podría influir sobre ella e incluso modificarla^{3/iii}. Las sociedades electivas tienen, dependiendo de su naturaleza, un carácter más o menos esotérico, una mayor o menor apertura respecto de la comunidad natural, pero siempre implican un grado de secreto y resultan, para el individuo que al menos tiene noción de su existencia, misteriosas. Una iniciación es necesaria para introducir al individuo considerado digno de compartir sus misterios y capaz de contribuir al éxito de los propósitos específicos comunes de dicha sociedad.

Una vez introducido a dichos misterios, la existencia de un individuo en el plano social natural adquiere un cierto grado de impostura, porque su vida se desarrolla de una

³ En un principio, instintivamente, tenderíamos a equiparar la idea de sociedad y la idea de comunidad natural, que parecerían ser una y la misma, pero Bataille nos invita a reparar en que si de entre la multiplicidad de comunidades electivas que pueden surgir en el seno de una sociedad surge alguna que alcanza un carácter acabado y una importancia igual o superior a la comunidad natural, entonces la comunidad natural puede llegar a ser contemplada como una de las comunidades que configuran la sociedad y no como la sociedad misma: «Las formaciones internas que reagrupan a los individuos sobre un plano nuevo podrán recibir el nombre de *comunidad*. En cualquier caso *comunidad* no podrá designar exactamente a una división subordinada a la formación primitiva. En efecto, las comunidades nuevas se conjugan con la organización originaria –la que se limita a la sangre y el suelo– y ocurre a veces incluso que llegan a ser más importantes. El desarrollo de comunidades nuevas es así tal que la formación primera misma, cuando todo está acabado, pasa a tener un valor equivalente al de las formaciones secundarias. Puede desde entonces ser contemplada como una de las comunidades que conforman la sociedad y recibir el nombre de comunidad *tradicional*, en oposición a las comunidades nuevas de entre las cuales las más importantes son las comunidades *electivas* que resultan de una elección por parte de los elementos que la componen, y presentan un carácter de totalidad, –como las órdenes religiosas o las sociedades secretas.» (Georges Bataille y Roger Caillois, 1937) « La sociologie sacrée et les rapports entre « société », « organisme » et « être » » (conferencia pronunciada el 2 de abril de 1938 en el *Collège de Sociologie*) / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (págs.52-53) (iii)

manera más intensa y entregada en un plano alternativo en el que los vínculos interpersonales pueden llegar a ser de una fuerza tan extraordinaria que ya sólo vea la comunidad natural «desde el otro lado», sin apenas posibilidad de identificación (aunque sea transitoria) con ella por considerarla ilusoria, imperfecta, decaída, y (de acuerdo con los parámetros y términos de la organización a la que pertenezca) llegue a imponerse como misión el llevarla de nuevo a la vida a través de las actividades que la sociedad electiva determine.

Pero en cualquier caso, incluso sin llegar tan lejos en sus compromisos personales, un hombre no puede ser un hombre libre sin romper los lazos que pasivamente lo configuran tal cual es en tanto que miembro de una comunidad natural, sin buscar la disolución de su singularidad adquirida por inercia en tanto que miembro de la misma. Es a través de su decisión de unir su voluntad a la de otros hombres con los que puede compartirse y profundizar en una nueva manera de ser fruto de su elección que se forma como persona, que puede alcanzar la dignidad que le está reservada en cuanto tal.

«Persona» en este sentido, no equivale a «individuo», es una conquista y está fuertemente cargada desde un punto de vista axiológico: es el fruto de una elección formativa del individuo, es una conquista de sí mismo sobre la pasividad primera que lo «inaugura». Así, Bataille comenta:

«El hombre no es tan sólo un «organismo lineal *complejo*»: emplea en conjunto una parte de sus fuerzas para romper parcial o totalmente el vínculo que lo une a la sociedad, con la esperanza de devenir un individuo libre: propongo reservar el nombre de persona para el ser compuesto que resulta de esta acción secundaria.» (1937)^{4iv}

⁴ *Ibid.* (pág.50)

b. La sociedad secreta⁵

Hay evidentemente distintos tipos de comunidades electivas (una sociedad filatélica podría, por qué no, entrar perfectamente dentro de esta categoría) pero los tipos de sociedad electiva en los que el *Collège de Sociologie* centrará su interés son aquellas que tienen una importancia decisiva para la configuración de la fisonomía general de la sociedad, y a ojos del *Collège* éstas serán básicamente el orden religioso y la sociedad secreta:

«Cada vez que se ha reunido una comunidad de hombres cuya unión no resultaba del hecho esclavizante o hábil del pasado o del azar, sino el resultado concertado de una elección mutua, del dictado de una voluntad convergente y de la imagen de la meta a alcanzar, esta comunidad, ya se trate de la Compañía de Jesús o del Ku-Klux-Klan, de un volumen inicial siempre ridículamente limitado, ha conocido siempre sin embargo éxitos extrañamente desproporcionados en relación a esos comienzos.» (Roger Caillois, 1937)^{6/v}

Y a la hora de investigar la idea de comunidad electiva el *Collège de Sociologie* centrará su atención específicamente en las sociedades secretas, porque al fin y al cabo a través de sus esfuerzos el *Collège* estaría (entre otras cosas) buscando plantear en qué medida podría existir en el periodo turbulento de preguerra una organización secreta configurada por individuos unidos por los estrechos lazos de una misma obsesión, y hasta qué punto dicha comunidad podría influir en la sociedad para enderezar su rumbo.

c. Creatio ex nihilo

Lo relevante de la cuestión ya no sería simplemente el establecer de una manera más o menos académica las diferencias que definen a una comunidad electiva (y concretamente

⁵ Ver SOCIOLOGÍA, sección D: Por una SOCIOLOGÍA «SAGRADA».

⁶ «L'agressivité comme valeur» (artículo de Roger Caillois para *L'Ordre nouveau*, junio de 1937) / *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (nota en pág.55)

en el extremo a una sociedad secreta) sino el plantear en qué medida es posible establecer una sociedad (secreta) que nunca ha existido en base tan sólo a la voluntad de los que buscan configurarla, a la voluntad de que dicha sociedad exista de modo que ellos, sus miembros, puedan (en secreto) ser aquello que realmente quieren ser, aquello que realmente son, para que la comunidad natural sobre la que intentan ejercer una influencia devenga aquello que piensan ésta debe ser.

Esta puntualización acerca de la creación *ex nihilo* de dicha sociedad, sin más fundamento que la amistad, nos parece muy significativa porque implica no un simple «reclutamiento» por parte de un colectivo existente, o la decisión de un individuo de entrar a formar parte del mismo, sino esencialmente la voluntad total por parte de sus miembros de que dicho colectivo exista, el común y radical deseo de su creación.

Y el dato puede resultar más significativo aún si se tiene en cuenta que, en última instancia, al referirse a la posibilidad de cambiar la sociedad a través de la acción de una organización de este tipo, ni siquiera se está aludiendo a la sociedad francesa en particular, sino en la inicial ambición sin cálculo del *Collège* a la sociedad humana universal:

«El Collège rechaza adherirse a las comunidades de hecho. Las comunidades electivas que les contraponen, comunidades de seres a los que sus afinidades electivas acercan, podrían ser definidas como comunidades de valor. ¿Qué valor? Precisamente la comunidad en tanto que tal: comunidad de aquellos para los que la comunidad es un valor y no un hecho. La patria sólo es un hecho: sería estúpido negarlo, es moralmente inadmisibles el limitarse a ella.»
(1937)^{7/vi}

Porque mientras que la comunidad natural está limitada a «lo dado», a «lo inmutable», a lo que siempre ha sido así, en definitiva a la «esencia», y es excluyente (de manera más o

⁷ *Ibid.* (pág.52)

menos agresiva) respecto de quien no es considerado como poseedor por nacimiento de esa esencia, la comunidad electiva tan sólo está limitada a la voluntad, y ninguna limitación de tipo coyuntural (nacionalidad, piel, credo, idioma, sexo...) podría limitar la voluntad de un individuo si realmente quiere ser libre y expandir la comunidad de aquellos entre los que quiere y puede, *de facto*, ser libre.

B. COMUNIDADES

Vamos a realizar a continuación un breve recorrido por los distintos colectivos en los que Bataille estuvo implicado de una manera más directa a lo largo de su vida. No buscamos extraer conclusiones profundas sobre cada uno de ellos sino simplemente exponer, de una manera un tanto superficial (con un mayor detenimiento respecto a *Documents* y *Critique*, pues del resto se hablará de manera más recurrente a lo largo del trabajo), la forma en la que tuvieron lugar y, sobre todo, la naturaleza de los lazos de unión dentro de cada colectivo y de Bataille con cada colectivo.

Además de dejar bosquejado un panorama en el que los intereses de Bataille aparezcan reflejados a través de estos colectivos, podremos observar cómo frente a una creciente intensificación de la fuerza de los lazos requeridos para la cimentación de aquéllos previos a la Segunda Guerra Mundial (especialmente en *Acéphale*), los esfuerzos de Bataille posteriores a la guerra (en realidad ya durante la Ocupación) tomarán un rumbo distinto (y aparentemente incluso inverso). Hasta el punto de que *Critique* (que supone el esfuerzo colectivo más prolongado de todos aquellos en los que Bataille se embarcara) parecerá ejemplificar a la perfección su misteriosa afirmación de que «la ausencia de comunidad es la única comunidad inevitable».

Al final de este trabajo, y como ANEXO I, hemos incluido unas tablas que detallan los escritos y conferencias de Bataille correspondientes a cada colectividad, y en las que se puede observar el desarrollo de sus intereses a lo largo de los años.

1. *DOCUMENTS* (abril de 1929⁸ – enero de 1931⁹)

a. *Orígenes*

*Documents*¹⁰ fue una revista ilustrada de difícil clasificación, que en un principio pareció ser concebida como una revista académica de arte y artesanía antiguos, pero que bajo el

⁸ Fecha de publicación del primer número de *Documents*.

⁹ Fecha de publicación del último número de *Documents*.

¹⁰ El segundo año de publicación inauguró una nueva serie, de manera que su numeración va del nº1 al nº7 el primer año y del nº1 al nº8 el segundo. En la portada se anuncia una periodicidad de publicación de 10 veces al año. Su paginación variará de 64 a 72 páginas, con la excepción del nº3 del 2º año, el único número temático de la revista, «Hommage à Picasso», de 82 páginas. Las dimensiones serán invariablemente de 210 x 270 mm aprox. (estas dimensiones y las demás ofrecidas aquí acerca de otras publicaciones han sido obtenidas a partir de la medición de las reediciones facsímiles de las mismas). La portada, de color amarillo, presenta el aspecto que muestra la foto que acompaña a esta sección. En el tercio inferior de la portada aparece una relación de los contribuyentes al número de la revista y sus aportaciones. El interior de la portada y las primeras páginas contienen siempre publicidad, normalmente acerca de publicaciones reciente de autores de vanguardia, otras revistas o galerías de arte. Tras esta publicidad aparecen los detalles acerca de la publicación junto con (dependiendo del número) o bien una relación del Consejo de Redacción y/o los colaboradores del número en cuestión o bien un índice con el contenido del mismo. Inmediatamente después se da paso a los artículos. El interior de la contraportada contiene de nuevo publicidad y la contraportada es blanca y mostrará invariablemente el mismo anuncio de la Galerie Pierre en todos los números de *Documents*.

La revista aparece profusamente ilustrada con fotografías en blanco y negro de temáticas variadas que pueden llegar a ocupar una página entera, a veces varias fotografías a página entera ocupan páginas contiguas.

Bataille parece haber tenido un papel fundamental en el aspecto final de la revista a través de la selección de la tipografía, el material iconográfico y su disposición en las páginas.

Cada número está compuesto de varios artículos de temática dispar y una sección denominada «Chronique» que incluye notas (de carácter normalmente más breve que los artículos de la primera sección de la revista) acerca de exposiciones, publicaciones o espectáculos. En el nº2 del 1º año, en vez de «Chronique», aparecerá una sección denominada «Dictionnaire Critique» (a partir del nº4 será simplemente denominada «Dictionnaire») en la que de manera somera diversos colaboradores de *Documents* reflexionan acerca de diversos conceptos. El «Dictionnaire» pasará a convertirse a partir del nº3 en parte de «Chronique» (situada siempre al inicio de la misma). El «Dictionnaire» no aparecerá en el último número de *Documents*, el nº 8 del 2º año. Desde el número 1 al 6 del 1º año la última sección de la revista la ocupará un «Suplemento en inglés» («English supplement» en la revista), que explicará en inglés el contenido de los artículos principales.

Véase el Anexo I al final de un trabajo para una relación de los artículos de Bataille publicados en *Documents*.

control de Bataille acabó dando acogida a un número de intelectuales de distintas disciplinas y caracteres, lo que contribuyó a darle un aire de rareza heterogénea y ciertamente la situó dentro del panorama francés, a pesar de su corta vida, como una importante publicación de vanguardia.

La idea originaria de su creación parece haber surgido en el «Cabinet des médailles»¹¹ de la Bibliothèque nationale de France. Podemos, al menos, situar a Georges Bataille y Pierre d'Espezel¹², compañeros en dicho departamento de la BNF, como sus promotores, ya que ambos parecen haberse entrevistado con Georges Wildenstein¹³, galerista y coleccionista de arte, que en 1928 había comprado la *Gazette des beaux-arts* (lujosa

¹¹ En la versión española de la página web de la BNF aparece la siguiente presentación de la historia del «Cabinet des médailles»: «El departamento de Monedas, medallas y antiguo de la Bibliothèque nationale de France o «Gabinete de las medallas» («Cabinet des médailles») nació de la colección de los reyes de Francia. Desde la Edad Media, Philippe Auguste, Jean le Bon o Charles V habían reunido todo tipo de objetos antiguos preciosos y raros: manuscritos, orfebrería, piedras grabadas y ya sin duda monedas antiguas, denominadas «medallas». A partir de Henri IV, se pasó del gabinete privado de un aficionado a una colección «nacional», si no pública. Bajo ese concepto, el Gabinete del rey puede considerarse como el museo más antiguo de Francia.

El verdadero auge empezó con Louis XIV. Heredero, entre otros, del Gabinete de curiosidades de su tío, Gaston de Orléans, el Rey-sol siguió aumentándolo mediante compras realizadas por sus enviados al extranjero o con colecciones enteras. Incluso lo trasladó desde la Bibliothèque, calle Vivienne, que lo albergaba desde 1667, hasta Versalles para poder pasar allí un rato cada día.

En el siglo XVIII, el Gabinete regresó a París. Jules-Robert de Cotte acondicionó para el mismo un salón que aun se conserva con el nombre de salón Louis XV. Acuden los «anticuarios» de toda Europa; la ciencia naciente de la arqueología encuentra allí una rica documentación y uno de sus pioneros, el conde de Caylus, le dona todas sus antigüedades.

La Revolución aportó al Gabinete objetos de arte excepcionales, extraídos y salvados así de la destrucción, procedentes de los tesoros de Saint-Denis, la Sainte-Chapelle y otros centros religiosos. En los siglos XIX y principios del XX, el Gabinete de la Bibliothèque «impériale» primero y luego «nationale» volvió a recibir grandes donaciones. La colección de monedas y antiguos reunida por el duque de Luynes, entrada en 1862, es el ejemplo más célebre.

El departamento de Monedas, medallas y antiguo está instalado en sus locales actuales desde 1917.

¹² Jean Babelon, compañero en la BNF y Pierre d'Espezel, ambos co-directores de *Aréthuse*, revista de glíptica y numismática, son citados por Yves Chevrefils Desbiolles en *Les Revues d'art à Paris 1905-1940* (IMEC, Abbaye d'Ardenne, 1993) como principales impulsores de la idea de *Documents* para competir con la revista *Cahiers d'art*, de Christian Zervos.

¹³ Georges Wildenstein. Galerista, marchante de arte y editor francés (1892-1963).

revista de referencia fundada en 1859 que gozaba de prestigio internacional¹⁴), para convencerlo de la idoneidad de una segunda publicación que viniera a complementar la primera¹⁵.

b. Discrepancias

El primer número de la revista verá la luz en abril de 1929 y ya el día 15 de ese mismo mes Pierre d'Espezel escribirá a Bataille para llamarle la atención porque la revista había degenerado en sus manos (y sólo iría «a peor») en una publicación grotesca y carente de rigor en la que distinguidos académicos veían sus esfuerzos recompensados con la cierta puesta en riesgo de su reputación al verse asociados con personajes de dudosa seriedad (y poco gusto por el camino recto, paciente y modesto de la ciencia) a los que se identificaba como surrealistas (aunque dichos surrealistas ya no formaran oficialmente parte del movimiento):

«[...] Por lo que he visto hasta ahora, el título que eligió para esta revista sólo está justificado en el sentido de que nos da «Documentos» sobre su estado de ánimo. Es mucho, pero no es suficiente en absoluto. Es realmente necesario retornar al espíritu que nos inspiró el primer

¹⁴ Realmente internacional a raíz del exilio de Wildenstein en Nueva York, donde seguirá publicando la revista con la colaboración de académicos estadounidenses y alcanzando una difusión de gran alcance entre las bibliotecas del país, según menciona Yves Chevreuil Desbiolles en *Les Revues d'art à Paris 1905-1940*.

¹⁵ La Profesora Dawn Ades apunta, en su entrada en el catálogo de *Undercover Surrealism* (Hayward Gallery Publishing. Londres, 2005) acerca de las «Bellas Artes», el hecho de que Wildenstein era un muy importante galerista (aunque Chevreuil Desbiolles señala que hasta 1934 no se hará cargo oficialmente del negocio familiar), y parece insinuar que la adquisición de la *Gazette des beaux-arts* (que proclamaba tratar en sus páginas de «Acquisitions of French and Foreign Museums; Archeology; Classification of Historic Monuments; Libraries; Sales; Ancient and Modern Art Exhibitions; Art Books ; Law; Academics; Learned Societies») formaba parte de una estrategia en la que el saber académico expuesto públicamente a través de revistas especializadas y el comercio del arte estaban estrechamente ligadas. ¿Podríamos tal vez asociar su interés inicial en la publicación de *Documents* a la posibilidad de publicitar otro tipo de arte con el que también comerciaba pero no tenía cabida en la *Gazette*, de ensanchar el mercado al crear conciencia pública de su relevancia y su valor?

proyecto de esta revista, cuando usted y yo le hablamos al SR.WILDENSTEIN acerca de ella.

¿Podría pensar en ello muy seriamente? No tengo, naturalmente, ninguna sanción a esgrimir contra «Documents». Sólo una: la supresión de la revista [...].» (**Pierre d'Espezet, 1929**)^{16/vii}

No podemos, obviamente, saber (no disponemos de documentos al respecto) si Bataille tuvo desde un inicio la intención de desatender este primer proyecto de revista al que hace referencia d'Espezet en su carta o si se fue poco a poco sintiendo más cómodo ante la falta de una reacción tajante y frontal a sus cada vez más heterodoxas criterios editoriales para intentar llevar el desafío que supuso *Documents* más y más lejos. Tras 15 números, *Documents* ya había llevado su descaro tan lejos como le había sido posible y su publicación cesará:

«Alojados en los locales de una empresa donde teníamos pinta de pandilla estafalaria, mal organizados por nosotros mismos y divididos en tendencias (lo que se debía al carácter compuesto de nuestro equipo y explica en parte el abigarramiento de una revista en la que, más que ser ecléctica, se mezclaban abruptamente churras con merinas), incapaces de asegurar para nuestros números la puesta en página brillante que hubiera suavizado sus asperezas, fuimos finalmente abandonados por nuestro editor, al que hasta cierto punto divertía el no-conformismo de la revista que financiaba (que puede que lo adulara tanto como lo asustaba) pero que en cualquier caso la hubiera deseado más rentable.» (**Michel Leiris, 1963**)^{17/viii}

¹⁶ Carta de Pierre d'Espezet a Georges Bataille (fecha el 15 de abril de 1929) / Fragmento publicado en las notas de *Œuvres complètes I – Premiers Écrits: 1922-1940*. París, 1970. (págs.648-649)

¹⁷ «De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents » (en *Critique* nº195-196, agosto-septiembre de 1963, *Hommage à Georges Bataille*. Reimpresión facsímil en Éditions de Minuit. París. 1991) / Publicado en 1966 por Mercure de France, con modificaciones, como parte de *Brisées*, colección de ensayos de Leiris. *Brisées* fue reeditado en 1992 por Gallimard. Ésta última es la edición que citamos. (pág.298)

c. Estructura organizativa

Un detalle que refleja la evolución de *Documents* es el hecho de que a partir del nº6 (noviembre de 1929) va a desaparecer del índice de la revista toda referencia al Comité de Redacción¹⁸ y en el nº6 el único mencionado va a pasar a ser el secretario general de la revista, es decir, Bataille, que parece ser así puesto al frente como único responsable (o culpable) de la misma. Bataille se ve así por primera vez, aunque sea de manera limitada y semi-oficial, en la posición de dirigir una colectividad a través de la cual dar expresión a sus ideas y aspiraciones. Leiris comenta al respecto que

«Con *Documents*, Bataille se encontró por primera vez en posición de líder. Aunque estuviera lejos de ejercer en ella un poder sin control, esta revista parece ahora haber estado hecha a su imagen: publicación Jano que giraba una de sus caras hacia las altas esferas de la cultura (de las cuales Bataille, para bien y para mal, formaba parte tanto por su profesión como por su formación) y la otra hacia una zona salvaje en la que uno se aventura sin mapa ni pasaporte de ningún tipo.» (Michel Leiris, 1963)^{19/ix}

Mucho se ha discutido sobre la extensión exacta del control que ejercía Bataille en *Documents*, y se ha puesto de relieve, por ejemplo, la figura de Carl Einstein²⁰ como contrapeso a su influencia, y la existencia ya insinuada de una cierta pugna entre diversos grupos dentro de la revista por hacer su presencia más central en la misma: en primer

¹⁸ Hasta el nº5 siempre se indicaba en una de las primeras páginas que dicho comité estaba conformado por los siguientes miembros: Jean Babelon, el doctor G. Contenau, Carl Einstein, Pierre d'Espezel, Raymond Lantier, Paul Pelliot, el doctor Reber, el doctor Rivet, Georges-Henri Rivière, Josef Strzygowsky y Georges Wildenstein, con Georges Bataille como secretario general.

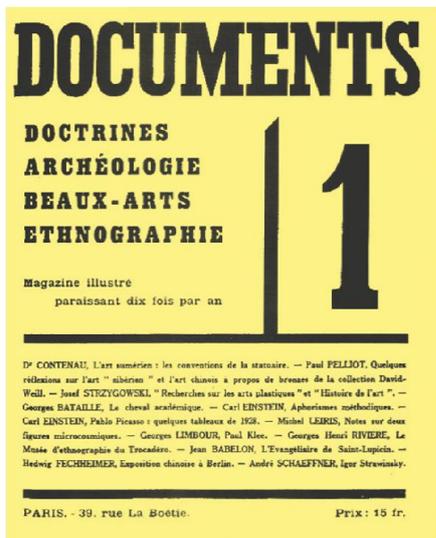
¹⁹ « De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents » / Leiris, Michel. *Brisées*. Gallimard. París, 1992. (pág.292)

²⁰ Novelista y crítico de arte alemán (1885-1940), autor de *Negerplastik* (1915), estudio pionero sobre el arte africano que incide en la importancia de sus principios para el arte moderno (para el cubismo). Einstein se había asentado en París en 1928 y, según Hollier, verá en *Documents* una oportunidad para darse a conocer en Francia. Con el estallido de la Guerra Civil Española en 1936 se alista en las Brigadas Internacionales, dentro de la Columna Durruti. Con la derrota de la República regresa a Francia donde es internado en un campo de refugiados. Al salir del mismo intenta huir al Reino Unido pero fracasa a falta de pasaporte. Vuelve a ser internado y al salir se encuentra con una Francia ocupada por los alemanes. Judío, activista de la izquierda radical, se encuentra atrapado y sin salida y acaba suicidándose.

lugar, por supuesto, los defensores de una escrupulosa seriedad académica (cuyas preocupaciones ya hemos visto expresadas por Pierre d'Espezel) que enseguida empezarán a sentirse desengañados respecto a *Documents*; por otro lado, como apuntábamos, Carl Einstein y la crítica de arte alemana; finalmente, un tercer grupo que confluye en Bataille y tiene una vertiente etnológica (marcada oficialmente con la presencia de Georges-Henri Rivière y Paul Rivet en el Consejo de Redacción de la revista) y otra surrealista (surrealista «disidente», conformada por surrealistas apartados por Breton del movimiento oficial o que se encontraban distantes respecto de algunos de los presupuestos que éste imponía como línea oficial del surrealismo):

«Publicada por el marchante de cuadros antiguos Georges Wildenstein, editor de *La Gazette des Beaux-Arts*, *Documents* tenía como animadores principales, además de a Bataille, a Georges-Henri Rivière, subdirector entonces del Musée d'Ethnographie du Trocadéro, y al poeta y esteta alemán Carl Einstein, especialista en arte occidental moderno y autor de la primera obra consagrada al «arte negro». Los colaboradores venían de los horizontes más diversos ya que, junto a escritores situados en el punto extremo –la mayoría tránsfugas del surrealismo reunidos alrededor de Bataille– se encontraban representantes de disciplinas muy variadas (historia del arte, musicología, arqueología, etnología, etc.), algunos miembros del Instituto o pertenecientes al personal de alto rango de los museos o de las bibliotecas. Mezcla propiamente «imposible», en razón no tanto de la diversidad de las disciplinas –y de las indisciplinas– como del disparate de los hombres mismos, unos de espíritu francamente conservador o por lo menos llevados (como Einstein) a hacer obra de historiadores del arte o de críticos y poco más, mientras que los otros (como Bataille, al que Rivière apoyaba y al que yo secundé varios meses como secretario de redacción, puesto en el que sucedí a un poeta, Georges Limbour, y precedí a un etnólogo, Marcel Griaule) se las ingeniaban para utilizar la revista como máquina de guerra contras las ideas recibidas.» (Michel Leiris, 1963)^{21/x}

²¹ « De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents » / Leiris, Michel. *Brisées*. Gallimard. París, 1992. (págs.292-293)



d. Cambios en el subtítulo de la revista²²

En cualquier caso, independientemente de que podamos o no considerar a *Documents* en su desarrollo como una expresión sin obstáculo de las preocupaciones intelectuales de Bataille, queremos ver en otro pequeño cambio en *Documents*, esta vez en el título (o mejor dicho en el subtítulo), a partir del nº4, un indicio firme de que Bataille ya se encontraba más seguro acerca de su posición dentro de la revista y de las posibilidades de *Documents*, y de que entendía la dirección que quería que ésta tomara. Un ajuste nominal para hacer al título corresponder de manera más exacta con la evolución de sus ambiciones.

Si reparamos en la imagen de la portada del nº1 de *Documents* en esta página vemos que «Doctrines / Archéologie / Beaux-Arts / Ethnographie» aparece como subtítulo aclaratorio del contenido temático de la revista. A partir del nº4 «Doctrines» va a caerse de la lista y va a ser remplazado por «Variétés» («Archéologie / Beaux-Arts / Ethnographie/ Variétés» será el nuevo subtítulo).

Si en un principio como decíamos la revista comenzó con el propósito aparente de presentar estudios rigurosos sobre arte «primitivo», que la *Gazette des beaux-arts* no tomaba en consideración y cuyas manifestaciones quedaban en un principio en los márgenes de lo que el canon occidental consideraba como «obra de arte» o como «bello» (manifestaciones que podían quizás ser contemplados como «documentos» del tipo de

²² Simon Baker analiza en el capítulo «Doctrines» del catálogo a la exposición *Undercover Surrealism. Georges Bataille and Documents* (Hayward Gallery Publishing, Londres, 2005) dicho cambio centrándose en el análisis de ese término.

pensamiento, de los sistemas de ideas –«Doctrines»– de las sociedades de las que son producto²³), con la progresiva toma de control de Bataille va a producirse en apariencia un desvío respecto del propósito declarado de *Documents*, y a ahondarse en un cierto gamberrismo teórico que no parecía denotar más que un deseo de regodearse en llevar el pensamiento a su extremo con el afán de molestar:

«Basta con hojear la colección de *Documents* en orden cronológico para constatar que después de unos comienzos prudentes el acento recayó sobre los artículos del programa que, en un principio, sólo parecían indicar el espíritu abierto en el que sería hecho un periódico que, en lo esencial, no escaparía a lo que normalmente se espera de una revista de arte. Rápidamente, bajo el impulso de Bataille, lo irritante y lo heteróclito cuando no lo inquietante pasaron a ser, más que objetos de estudio, rasgos inherentes a la publicación misma, extraña amalgama en cuya composición entraban muchos elementos absurdos, aunque fuera por su vecindad con ciertos textos que continuaban reflejando la ciencia más austera o con reproducciones de obras antiguas o modernas cuyo valor no daba lugar a la discusión.» (Michel Leiris, 1963)^{24/xi}

Si, incuestionablemente, el rigor académico va a quedar de esta manera vulnerado (al menos por parte de los surrealistas) el propósito que creemos esencial a la revista no parecería en realidad (a pesar de los reproches de Pierre d'Espezel) haber quedado alterado esencialmente en aquello que relacionaba el título («Documents») con la parte eliminada del subtítulo, («Doctrines») ni siquiera tras su aparente oficialización a través del cambio mencionado: ¿Puede que «Doctrines» haya sido eliminado del subtítulo por considerarse ya implicado en el título, por resultar redundante? ¿Puede que «Variétés»

²³ Ya fuera porque dichas manifestaciones pertenecieran a vestigios de la propia civilización europea, o a civilizaciones no europeas, a los que tal vez no se hubiera prestado excesiva atención («Beaux-Arts»), porque fueran manifestaciones no necesariamente consideradas como artísticas, sino más bien tal vez como relacionadas con la artesanía (¿y de ahí «Archéologie» en el subtítulo de la revista?), o porque fueran ejemplo de obras de pueblos no-europeos y considerados no-civilizados («Ethnographie»).

²⁴ « De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents » / Leiris, Michel. *Brisées*. Gallimard. París, 1992. (pág.294)

haya sido incluido ahora en la parte de abajo del subtítulo no para variar el sentido esencial de «Documents», sino para ampliarlo, profundizarlo, actualizarlo, democratizarlo, para señalar que esos documentos no se van a buscar sólo en épocas lejanas, en pueblos desaparecidos, sino en nuestra propia sociedad, y en los medios artísticos que le son más propios (el cine, la música de cabaret y el jazz, la literatura popular, los tebeos), que han heredado en la sociedad capitalista desacralizada funciones emparentadas con las que el arte tradicionalmente había ejercido al servicio de la religión... En este sentido Leiris apunta:

«Ya fuera cuestión de hechos a menudo muy marginales pero que revelaban más o menos inmediatamente la estética y entraban en el campo de la etnografía o del folklore, no se apartaba de la línea teóricamente prevista y, en cuanto a su participación escrita, el mismo Bataille –cualesquiera fueran las conclusiones que alcanzara– jugaba, en conjunto, el juego al tomar el análisis de las formas o el análisis iconográfico como punto de partida en la mayoría de sus artículos. Ciertamente es sin embargo que el público de amantes del arte al que, principalmente, estaba destinada la revista se encontraba desorientado no sólo por el contenido de los textos de Bataille y de sus compañeros más cercanos sino por lo que, a finales de estos años 20, era en el plano de las revistas de arte una ruptura chocante con las costumbres: el vivo interés dedicado al music-hall afroamericano, y también al parisino, al jazz, al cine sonoro que todavía estaba en sus primeros balbuceos, a bellas estrellas del otro lado del Atlántico, a tal vedette de la canción de café-concierto, a la imaginaria popular al estilo de las portadas de *Fantômas* o de las revistas ilustradas de sucesos y a otros temas periféricos (monumentos anacrónicos de nuestros jardines y nuestras plazas, libros infantiles, máscaras de carnaval), a ello se añadía la presencia de fotografías que Bataille –no sin cierta travesura– introducía en razón solamente de lo que tenían de insólito, o incluso de grotesco o de terrible.» (Michel Leiris, 1963)^{25/xii}

²⁵ *Ibid.* (pág.297)

e. La inquietud sociológica

La profundización operada en el título y el punto de vista que dicha profundización implica aparece así como un movimiento que preconiza una toma de postura que Bataille hará explícita años después, cuando en 1937, al asentar las bases del *Collège de Sociologie*²⁶, se adopte como uno de los principios fundamentales del mismo la idea de que la gran limitación de la sociología hasta ese momento (de la sociología «a la francesa», que en sus orígenes al menos es muy cercana a la etnología) era su falta de arrojo a la hora de extraer conclusiones de sus investigaciones sobre pueblos lejanos para aplicarlas al estudio de la sociedad moderna²⁷, y se plantee la necesidad absoluta de superar dicha limitación.

No parece descabellado defender la opinión de que 9 años antes, si bien de manera tentativa, lúdica, provocativa, excesiva y a veces hasta grotesca, esa limitación de la investigación a algo externo al investigador (cuyo resultados no alterarían su visión del mundo y de sí mismo en él) ya estaba siendo desafiada en las páginas de *Documents*:

«Las obras de arte más irritantes, todavía no clasificadas, y ciertas producciones heteróclitas, desatendidas hasta ahora, serán el objeto de estudios tan rigurosos, tan científicos como las de los arqueólogos [...]. Se consideran aquí, en general, los hechos más inquietantes, aquellos cuyas consecuencias no están todavía definidas. En estas investigaciones diversas, el carácter a veces absurdo de los resultados o de los métodos, lejos de ser disimulado, como siempre sucede de acuerdo a las reglas del decoro, será deliberadamente puesto de relieve, tanto por odio a la mediocridad como por humor.» (1929)^{28/xiii}

²⁶ El manifiesto inaugural del *Collège de Sociologie* («Pour un Collège de Sociologie») parece haber sido redactado por Roger Caillois, aunque consensuado con Bataille y Leiris.

²⁷ Ver SOCIOLOGÍA, sección D: Por una SOCIOLOGÍA «SAGRADA».

²⁸ Leiris citando a Bataille en « De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents » / *Brisées*. Gallimard. París, 1992. (págs.293-294)



2. La *CRITIQUE SOCIALE* / *Cercle communiste démocratique* (marzo de 1932²⁹ – marzo de 1934³⁰)

a. *Orígenes y desaparición*

El *Cercle Communiste Démocratique* fue una asociación constituida por disidentes del Partido Comunista Francés, creada en 1926 y liderada por Boris Souvarine³¹. *La Critique Sociale* se constituirá como órgano de prensa del *Cercle Communiste Démocratique* y verá la luz en 1932³². Era una revista seria de crítica social económica,

política y cultural que buscaba plantear un punto de vista alternativo al estalinismo oficial

²⁹ Fecha de publicación del primer número de *La Critique Sociale*.

³⁰ Fecha de publicación del último número de *La Critique Sociale*.

³¹ Boris Souvarine (1893-1984), nacido en Rusia, en el seno de una familia de origen judío, emigrado a Francia a los 10 años. Difusor en Francia de las primeras traducciones de Lenin, Trotsky y Zinoviev. Será uno de los fundadores del PCF, pero excluido posteriormente de su dirección por defender a Trotsky frente a Stalin.

³² *La Critique Sociale* será una publicación de periodicidad bimensual. Su paginación variará de 48 a 56 páginas. Las dimensiones serán invariablemente de 185 x 270 mm (aprox.). La portada, de color amarillo, presenta el aspecto que muestra la fotografía arriba. Bajo el título se puede leer el lema «revue des idées et des livres» y debajo de este lema, en tres líneas distintas, una relación de los temas tratados por la revista: «Sociologie. Économie. Politique. Histoire / Philosophie. Droit public. Démographie / Mouvement ouvrier. Lettres et Arts». Tras esta relación se nos anuncia la periodicidad de la publicación: «Paraissant six fois par an». Tras el título, temática y periodicidad, aparece el índice del número en cuestión. En primer lugar ensayos originales de mayor o menor envergadura de los colaboradores de la revista y tras éstos diversas secciones que aparecen y desaparecen a lo largo de la vida los 11 números de la revista. He aquí los más recurrentes:

- «Varia» (incluye textos de importancia histórica de autores no-marxista, como por ejemplo un fragmento de la correspondencia entre Georges Sorel y Benedetto Croce –en los números 1 y 2–, o de las memorias de Richard Wagner –en el n° 8).
- «Bibliographie» (recensión de nuevas publicaciones, tanto libros como revistas).
- «Documents et matériaux» (textos de figuras claves del pensamiento marxista o acerca de éstos).
- «Correspondance» (cartas dirigidas a la editorial de *La Critique Sociale*).
- «Pages d’histoire» (análisis de acontecimientos históricos significativos respecto de los cuales puede establecerse un paralelismo con el momento presente o extraer alguna enseñanza reveladora acerca de éste).
- «Actualité» (comentario de temas de actualidad).

En la parte inferior de la portada, aparecen los detalles de la editorial y su domicilio social:

«Librairie des Sciences Politiques et Sociales / Marcel Rivière, édít., 31 rue Jacob, Paris, 6°». A partir del número 6 la publicidad, que hasta ese momento ocupaba las primeras páginas y las últimas de la revista se verá limitada a la contraportada y el interior de la contraportada. Desde el n°3 se incluirá en el interior de la portada un índice con el contenido de los números anteriores.

del PCF y (al menos Souvarine buscaba que así fuera) también al trotskismo. La mayoría de los colaboradores de *La Critique Sociale* provenían del *Cercle* o al menos lo frecuentaban:

«Cuando se fundó esta revista, existía ya desde 1926 un círculo de camaradas excluidos o salidos de distintas maneras del partido comunista que poco a poco aumentó con los amigos o conocidos de éstos, y que en un principio se había llamado *Cercle communiste Marx et Lénine*. En una pequeña cafetería donde se intercambiaban noticias, ideas, sin orden ni concierto, y se escuchaban a veces conferencias sobre el marxismo, sobre la Rusia soviética, sobre la situación internacional. A parte de un núcleo estable cuyos miembros recibían un carné de afiliados y pagaban una modesta cuota, se acogía cordialmente a los amigos de unos y otros, sin peros, por ejemplo a los surrealistas ya mencionados, o a los visitantes de paso, venidos de provincia, a veces del extranjero.

Después de un cierto tiempo, el *Cercle* cambió de denominación para convertirse en 1930 en *Cercle communiste démocratique*, lo que indica una superación de nuestra posición inicial ilustrada por dos nombres célebres: esperábamos distanciarnos respecto al «culto a la personalidad», expresión reprobadora de Marx, liberarnos de todo dogmatismo, desembarazarnos de ciertas ideas recibidas, y, cuando fuera necesario, poner en cuestión nociones teóricas desmentidas por hechos «testarudos». La mayoría de los colaboradores de la Revista más o menos frecuentaron este *Cercle*.» (Boris Souvarine, 1983)^{33/xiv}

La aparición de la revista era posible gracias al apoyo económico de Colette Peignot, compañera sentimental de Souvarine, la cual tuvo que depositar una fianza en la editorial Marcel Rivière para asegurar su publicación. La edición corría a cargo de Souvarine y Peignot, con la ayuda puntual de Pierre Kaan (que pasó a ser amigo cercano de Bataille en los años siguientes).

En 1934 la editorial, en palabras de Souvarine, se «apropió cínicamente» de la fianza depositada y la revista dejó de publicarse.

³³ Introducción de Boris Souvarine a *La Critique Sociale* (reproducción facsímil de la revista publicada originariamente entre 1932-1934) / Éditions de la Différence. París, 1983. (pág.16)

b. Polémica posterior

Pocos meses después Bataille y Colette Peignot³⁴ (la cual parece haber tenido posteriormente un papel importante en la fundación y el desarrollo de *Acéphale*³⁵) comenzaron una relación sentimental. Tanto esta relación (de la que indudablemente Souvarine era parte perjudicada) como el hecho de interpretar que uno de los personajes del relato de Bataille *Le Bleu du ciel* estaba inspirado en la figura de Simone Weil³⁶ (y constituía una mofa de la misma), como el hecho de que Bataille no reconociera ningún tipo de filiación de *Critique* (revista que crearía tras la guerra y aún hoy goza de reputación mundial) con respecto a *La Critique Sociale*, parecen haber contribuido al hecho de que poco antes de morir (en 1984), en el prólogo a la edición facsímil de *La Critique Sociale*³⁷(1983), Souvarine tuviera palabras especialmente severas, y poco rigurosas, para Bataille, que ya llevaba veinte años enterrado:

«Tras el fin de la Revista, nuestras relaciones personales continuaron como antes, pero inevitablemente cada vez más espaciadas. A veces me llegaron ecos de sus inmoralidades erótico-literarias, que yo tomaba equivocadamente por variantes de fantasías surrealistas. Como si, después de 1934 y el fin de la *Critique Sociale*, hubiera sentido la necesidad de desbocarse, de desfogarse, de dar rienda suelta a sus obsesiones sado-masoquistas.

Mi última noche antes de la avalancha de los alemanes sobre París, en 1940, la pasé en Boulogne en casa de Bataille en su compañía y la de su encantadora esposa de entonces, Sylvia, y la de su adorable hijita, Laurence, de grandes ojos asombrados: adoraba tener a aquella niña sobre mis rodillas. Todo esto dice bastante acerca de nuestras relaciones antes de la invasión hitleriana. Por eso la declaración implícitamente amarga sobre la pretendida

³⁴ Bataille no se separará de su primera mujer, Sylvia Bataille, hasta 1946. Ese mismo año ésta se casará con Jacques Lacan.

³⁵ Jérôme Peignot, su sobrino, le atribuye, en el prólogo a *Écrits de Laure* («Laure» es el apodo familiar de Colette Peignot), la idea original del grupo. *Écrits de Laure*. Pauvert. París, 1985.

³⁶ Simone Weil (filósofa francesa, 1909-1943), a quien Souvarine tenía en alta estima y que moriría en circunstancias trágicas en Inglaterra durante la guerra

³⁷ 11 números publicados en un único volumen por las Éditions de la Différence en 1983.

inspiración de la revista *Critique* en un pasado lejano me reveló algo indefinible, pero indecente.

En efecto, de regreso a París, supe de fuentes diversas y de confianza que Bataille había estado «fascinado» por Hitler y que, a pesar de abstenerse muy prudentemente de una adhesión pública al nazismo, no ocultaba a sus amigos cercanos, algunos de los cuales eran también amigos míos, su admiración por los hermosos logros del Führer.» (**Boris Souvarine, 1983**)^{38/xv}

Jean Piel (posteriormente editor de *Critique*) saldrá en defensa de Bataille en un artículo publicado en *Critique* titulado «Quand un vieil homme trempe sa plume dans le fiel»³⁹ («Cuando un viejo escribe con odio») donde comenta el prólogo de Souvarine y pone sobre la mesa tanto *Le Bleu du ciel* como el último número de la revista *Acéphale*, «Nietzsche et les facistes», para desacreditar la acusación de antisemitismo lanzada contra Bataille⁴⁰.

Bataille publicó en las páginas de *La Critique Sociale* uno de sus ensayos más conocidos, *La Structure psychologique du fascisme*, estudio pionero (al menos en Francia) por intentar ofrecer una interpretación del fenómeno fascista en clave psico-sociológica. «Le problème de l'État», y «La notion de dépense» (que será el embrión de *La Part maudite*, publicada en 1949) son otras aportaciones significativas de Bataille a la revista.

³⁸ Introducción de Boris Souvarine a *La Critique Sociale* / Éditions de la Différence. París, 1983. (pág.19)

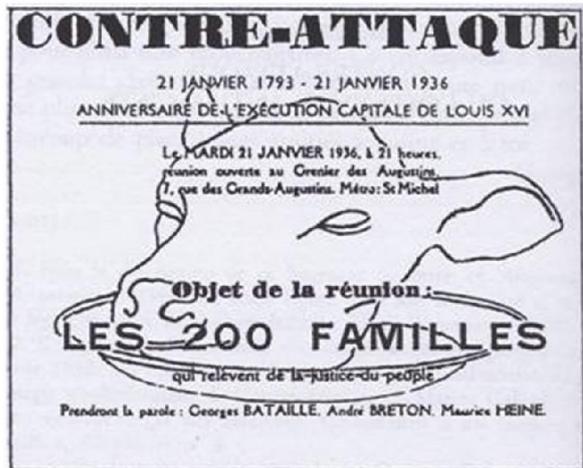
³⁹ *Critique* n°444, mayo 1984. Les Éditions de Minuit. París.

⁴⁰ No hemos tenido acceso aquí al artículo de Piel y seguimos en este punto a Sylvie Patron en su libro acerca de la revista *Critique* (*Critique (1946-1996). Une encyclopédie de l'esprit moderne*. Éditions de l'IMEC. París, 1999. (Pág. 67)

3. *CONTRE-ATTAQUE* (7 de octubre 1935⁴¹ – mayo 1936⁴²)

a. *Orígenes, objetivos y disolución*

Contre-Attaque fue un grupo de intelectuales anti-fascistas en cuya puesta en marcha Bataille tuvo un papel fundamental, pero cuya idea original parece haber nacido (así



parece indicarlo una carta del 4 de agosto de 1935 de Bataille a Caillois) de Roger Caillois:

«Querido Caillois,

Un cierto número de cosas han ocurrido desde su partida. Su proyecto, en cualquier caso, me ha hecho salir de la inercia bastante desesperada en la que me encontraba. He visto a bastante

gente. Estoy seguro de que se puede hacer alguna cosa, de que la ocasión existe, precisamente hoy, de intervenir de una manera que puede ser decisiva. Pero ya no es momento para bromas y nada es posible si no nos arrojamus a la lucha a pecho descubierto. (...)

Si todavía le interesa el proyecto que me metió en la cabeza. Es necesario que nos pongamos manos a la obra inmediatamente. La situación política actual requiere premura. Sería necesario que en unas pocas semanas (como mucho) tengamos un manifiesto que no sea una vaga declaración de algunas frases, sino un programa sólido, convincente, que no deje nada en la sombra.» (1935)^{43/xvi}

El manifiesto fundacional del grupo aparecerá el 7 de octubre de 1935.

⁴¹ Fecha de aparición del manifiesto fundacional del grupo.

⁴² Fecha de la disolución del grupo. Bataille había dimitido como secretario general y abandonado el grupo de manera oficial el 2 de abril.

⁴³ Carta de Georges Bataille a Roger Callois (4 de agosto de 1935) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.129-130)

En una carta de Charles Rosen⁴⁴ a su amigo (y, como antes señalábamos, amigo de Bataille) Pierre Kaan comenta éste sus impresiones tras haber participado en una de las reuniones de *Contre-Attaque*, y acepta implícitamente que más que una organización política que pretendiera instituirse en alternativa de poder (su falta de ideas claras y definidas, su falta de profundidad en el análisis de «cuestiones últimas» como las formas concretas de una organización política alternativa en el caso de hipotético triunfo, habrían hecho imposible que pudiera haberse establecido como una fuerza por sí mismo), *Contre-Attaque* parecía aspirar a influir en las organizaciones revolucionarias ya existentes e inflamarlas con su retórica y sus propuestas radicales, y que en ese ambiente ya estructurado en el que el objetivo primero era la movilización de las masas, las proclamas y los análisis esotéricos de *Contre-Attaque* podían tener su efecto:

«Respecto a la única cosa clara. La «táctica ofensiva» no significa gran cosa, si se la examina de cerca, a menos que C[ontre]-A[ttaque] llegue a ser «el gran movimiento orgánico y dinámico que se lleve todo por delante» del cual a veces se le llena la boca a Bataille, pero respecto al cual nadie, en su entorno, se hace ilusiones. La ambición, más modesta, de C.-A. y del mismo Bataille parece ser la de llegar a ser lo suficientemente influyentes como para poder insuflar el espíritu y la táctica ofensiva a las organizaciones revolucionarias existentes. Ya sea que éstas tomen el poder a la defensiva, mediante elecciones, o a la ofensiva, se trata sin embargo de saber qué ocurrirá después. Y siempre regresamos a los problemas sobre los que Bataille y sus amigos guardan silencio en este tipo de conferencias: forma de organización, la autoridad, el Estado, el bolchevismo.» (Charles Rosen, 1936)^{45/xvii}

Podemos entender que las ambiciones de *Contre-Attaque* eran grandes, demasiado grandes tal vez, demasiado difusas y difíciles de articular: parece que a pesar de haber publicado apenas dos años antes *La Structure psychologique du fascisme*, Bataille no

⁴⁴ Respecto a la identidad de Charles Rosen sólo somos capaces de señalar que era esposo de Marthe Marcouly, miembro del Cercle communiste démocratique igual que Bataille y Kaan (ver Galletti).

⁴⁵ Carta de Charles Rosen a Pierre Kaan (1/3/1936) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.254)

conseguiría transmitir en sus panfletos o en sus arengas la impresión de que la necesidad de una acción conjunta y las respuestas que ésta debía ofrecer eran sensatas, posibles y estaban justificadas por un análisis serio del sistema que se pretendía enmendar o sustituir.

El 2 de abril de 1936 Bataille, desencantado con la idea de acción política y cada vez más abocado a posicionamientos religiosos, presentará su dimisión como Secretario General de *Contre-Attaque*. En mayo se declarará la disolución del grupo.

b. Estructura organizativa y formato de las reuniones

El 20 de enero de 1936 se celebró una reunión (a la que acudieron 13 miembros de los 18 que en ese momento constaba el grupo) en la que se acordaba el establecimiento de dos sub-grupos: el grupo *Rive gauche*, o *Groupe Marat*, y el grupo *Rive droite*, o *Groupe Sade*⁴⁶. Según Marina Galletti⁴⁷ Breton se habría decidido a involucrar al movimiento surrealista en *Contre-Attaque* porque esta separación parecía dar la (falsa) idea de la constitución, dentro de *Contre-Attaque*, de grupos secretos⁴⁸. Ésta no habría sido sin embargo más que una división formal que tenía como fin preparar a ambos grupos para

⁴⁶ El grupo *Rive droite* o *Groupe Sade*, que se reunía en un café en los alrededores de la Bibliothèque Nationale, el Dauphin, y el grupo *Rive gauche* o *Groupe Marat* cuyas reuniones tenía lugar en el Café de la Mairie.

⁴⁷ Especialista en Bataille y editora de *L'Apprenti Sorcier*, cuya versión «original» es italiana.

⁴⁸ Más allá de este puntual foco de atracción hay que tener en cuenta también que (como revela *Position Politique du Surréalisme*) Breton parece haber adoptado por esta época (de manera independiente) una perspectiva político-sociológica cercana a la de Bataille, y habría pensado que el surrealismo debía contemplarse como un mito, o una fuerza generadora de mitos, que dotara de plenitud la vida del ser humano y lo hiciera libre. Este posicionamiento se desarrollará durante el exilio y encontrará visibilidad tras la guerra con su regreso a Francia en la Exposición Internacional del Surrealismo de 1947. Ver MITO, secciones C.1 (¿HACIA un NUEVO MITO? VVI), D (La AUSENCIA de MITO) y E.2 (TRIPLE ASCENDENCIA de la IDEA BATAILLEANA de MITO. Raíz estética).

Los surrealistas abandonarán *Contre-Attaque* a raíz de la polémica de la utilización del término «*surfascisme*» por parte de Bataille para denominar la tendencia a seguir por el grupo para la consecución de sus objetivos. Ver FASCISME al respecto.

una unión posterior: en realidad los dos grupos no habrían tenido relación entre sí, lo que en realidad dificultó el trabajo de la organización.

Si retornamos a la carta de Rosen a Kaan podemos llegar a hacernos una idea del ambiente de lo que parece haber sido una de las reuniones del grupo *Sade*:

«Bataille exponía la «posición de *Contre-Attaque*». Debo confesar que, respecto a este punto, yo no había avanzado mucho más al salir de la reunión. Es cierto que el orador ha hecho progresos notables en su manera de expresarse, pero su largo discurso fue una mezcla más bien confusa de verdades primeras, gritos de odio y cantos de optimismo. Ninguna indicación precisa acerca de la actitud concreta a observar, la acción que estos jóvenes quieren intentar, la meta a alcanzar; ya que persisto en considerar como verbal y abstracta la simple afirmación de la voluntad de «tomar el poder» –si no dice para qué política– y como «esotérica» la consigna «para el despertar de la consciencia humana», que Bataille se propone propagar en la periferia obrera.» (Charles Rosen, 1936)^{49/xviii}

«Lo más divertido de todo esto era la personalidad de Bataille. El hombre que, ante veinte personas, en una sala minúscula, se esfuerza por hablar como si tuviera delante un auditorio de varios miles de personas. Y que, de vez en cuando, al acordarse de los odios tenaces que incubaba, opta por la grandilocuencia, se deja llevar, grita todavía más fuerte, y se cree obligado, como si quisiera disculparse, a decir que no puede mantener el control sobre sí mismo cuando habla de esas personas o de esas cosas...» (Charles Rosen, 1936)^{50/xix}

4. ACÉPHALE

a. *Revista* (junio de 1936 – julio 1937, junio de 1939)

De la revista *Acéphale*, de marcado acento antifascista y nietscheano, se publicaron 4 números de junio de 1936 a julio de 1937 (el número de julio de 1937 fue doble). Un quinto número fue publicado por Bataille sin colaboraciones en junio de 1939.

⁴⁹ Carta de Charles Rosen a Pierre Kaan (1/3/1936) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. Paris, 1999. (págs.253-254)

⁵⁰ *Ibid.* (pág.254)



La portada y contraportada de la revista serán blancas y en la portada siempre aparecerá la misma representación de un personaje acéfalo diseñado por André Masson y Bataille⁵¹.

b. Organización secreta (principios de 1937⁵² – octubre de 1939⁵³)

Esta figura del Acéfalo (identificado por Bataille con el superhombre nietzscheano), que habría sido en un principio para Bataille la representación de una

realidad social y metafísica sin principio ordenador, sin razón, sin autoridad que la dotara de un sentido trascendental, acabará convirtiéndose en su ideario en principio de

⁵¹ La figura del Acéfalo será diseñada, en colaboración, por Bataille y André Masson (para una explicación más detallada del origen y características de la figura del Acéfalo, y una imagen de la misma en la portada del n°3-4 de la revista, ver MITO, sección A: El MITO del ACÉFALO). En los números del 1 al 4 dicha figura ocupará la práctica totalidad de la portada. En el ángulo inferior izquierdo un símbolo de unos 3x3 cms. que parece representar un laberinto. A la derecha de este símbolo el nombre de la revista en letras grandes (todos los caracteres en la portada en mayúsculas) y debajo de éste la temática de la revista representada en los siguientes conceptos: «Religion, sociologie, philosophie». A la derecha de éstos, la periodicidad: «revue paraissant 4 fois par an». En la siguiente línea a la izquierda la información varía entre los números: en el n°1 aparece el año y el número de la revista. En el número 2 se nos informa de que se trata de un número doble (sin mención alguna al número de la revista) y aparece el precio de la revista (6 frs.). En el n°3-4 aparece el número y debajo el precio (8frs.). Tras esta información llega el título del ejemplar, que queda encapsulado por toda la información alrededor. A la derecha nos encontramos la fecha de publicación (día, mes y año en los números 1 y 2, mes y año en el 3-4) y en la parte inferior aparece una relación de los colaboradores.

En el interior de la portada y primeras páginas publicidad de los números 2 y 3-4 y, tras una representación del Acéfalo a página completa, aparece el índice. En las últimas páginas, interior de la contraportada y contraportada de dichos números, de nuevo publicidad.

Las ilustraciones del interior estarán realizadas por André Masson y en su casi práctica totalidad tienen a la figura del Acéfalo como motivo recurrente.

Las dimensiones de los números del 1 al 4 serán de 185x268mm (aprox.) y las del n°5, sensiblemente más pequeño, de 150x105 (aprox.). El n°5 de la revista no contiene publicidad alguna y en la portada sólo aparece una figura del Acéfalo de dimensiones reducidas en el centro, sin ningún tipo de información escrita. En la contraportada aparece el índice.

⁵² Fecha aproximada de la creación de la organización de acuerdo con Marina Galletti.

⁵³ Fecha de disolución del grupo.

atracción mítica encarnado en una secta secreta que pretendía atraer hacia sí a la sociedad para salvarla del influjo fascista: a través de sus actividades secretas dicho grupo debería haber conseguido una identificación afectiva de la sociedad con la figura del acéfalo y los principios que ésta encarnaba a ojos de Bataille.

Dadas las características secretas del grupo, poco más que rumores nos han llegado al respecto acerca de sus prácticas o sus objetivos definidos, o de cómo se correspondían los unos con los otros. De los pocos documentos conservados, las siguientes instrucciones⁵⁴, que detallan los pasos a seguir para llegar al punto de encuentro del grupo (y el estado de ánimo en el que debían seguirse), contenidas en una carta que debía haber sido destruida una vez leída, resultan bastante clarificadoras acerca del ambiente en el que se desarrollaban las actividades de *Acéphale*:

«Para leer varias veces de la manera más precisa y recordar:

Comprar en una estación del extrarradio un billete de ida y vuelta para Saint-Nom-la-Bretèche. El tren sale a las 20 horas.

No reconocer a nadie, no hablar con nadie y tomar asiento lejos de los otros.

En Saint-Nom, salir de la estación y dirigirse hacia la izquierda en relación a la marcha del tren.

Seguir sin preguntar nada a quien de entre nosotros espere en el camino, en grupos de dos o tres como mucho y siempre sin hablar, hasta la senda a partir de la cual la marcha tendrá lugar en fila india, cada uno a algunos metros de distancia del precedente.

De vuelta en el camino, caminar todavía en pequeños grupos a fin de, llegado el caso, atraer la menor atención posible.

Una vez en el lugar del encuentro, detenerse y esperar a ser conducido individualmente al sitio donde habrá que permanecer inmóvil y mudo hasta el final.

Cuando todo haya acabado, seguir a los que se vayan en las mismas condiciones que a la ida.

A la vuelta en el tren, tomar asiento alejado de los otros y, en París, marcharse cada uno por su lado.

⁵⁴ Incluidas en una carta de Bataille a los miembros de *Acéphale* fechada el 25 de marzo de 1937.

No se trata de estar de un humor siniestro o incluso sombrío pero está fuera de cuestión hablar en ningún momento y ello debe tener lugar de la manera más sencilla posible.

En consecuencia, toda conversación sobre el tema del «encuentro», bajo el pretexto que sea, queda excluida. Lo que cada uno de nosotros tenga que expresar sólo podrá ser expresado en forma de texto destinado al *diario interior*.

1° – En lo que concierne a la región reservada en el bosque, es necesario que cada uno de nosotros vaya a reconocer sus límites sobre el terreno. Ambrosino irá por lo tanto en primer lugar con uno de entre nosotros o dos como máximo. Lo cual será continuado de uno a otro y repetido hasta el momento en que nadie podrá ya ignorar estos límites.

2° – El azufre es una materia que proviene del interior de la tierra y sólo sale de ella por la boca de los volcanes. Esto tiene evidentemente un sentido relacionado con el carácter cósmico de la realidad mítica que perseguimos.

Esto tiene también un sentido porque las raíces de un árbol se hunden profundamente en la tierra.

Sobre un terreno pantanoso, en el centro de un bosque, donde parece que el orden habitual de las cosas haya sido perturbado, se encuentra un árbol calcinado por un rayo.

Es posible reconocer en este árbol, la presencia muda de lo que ha tomado el nombre de Acéphale y se ha expresado en unos brazos sin cabeza. Es la voluntad de buscar y encontrar una presencia que llene nuestra vida de razón de ser lo que da a los pasos un sentido que los opone a los de los demás.

Este *intento* de ENCUENTRO en el bosque tendrá en realidad lugar en la medida en que la muerte se manifieste allí. Ir al encuentro de esta presencia, es querer retirar el vestido con el que nuestra muerte se cubre.» (1937)^{55/xx}

5. COLLÈGE de SOCIOLOGIE (20 de noviembre 1937⁵⁶ – 4 de julio 1939⁵⁷)

a. Orígenes y fortuna

La existencia oculta de *Acéphale* fue paralela a la existencia pública de una agrupación de debate sociológico (de orientación durkheimiana⁵⁸) puesta en pie gracias a los empeños de Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris y denominada *Collège de Sociologie*⁵⁹.

⁵⁵ Instrucciones para en el encuentro de los componentes del grupo secreto *Acéphale* en el bosque de Marly (marzo de 1937) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pags. 359-360)

⁵⁶ Primera sesión del *Collège*.

⁵⁷ Última sesión del *Collège*.



NRF: «Pour un Collège de Sociologie»⁶⁰

El primer signo de existencia del *Collège de Sociologie* fue una «Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie», redactada en marzo de 1937 y publicada en las páginas de la revista *Acéphale* en julio del mismo año, sin apenas repercusión⁶⁰. La primera sesión del *Collège* se celebró el 20 de noviembre de 1937^{61/xxi}.

Las reuniones parecen haber sido en general concurridas y el *Collège* se hizo un hueco en el panorama intelectual

parisino durante sus algo menos de dos años de vida (entre sus más activos participantes se contarán Pierre Klossowski, Denis de Rougemont, Jean Paulhan, Jean Wahl, Alexandre Kojève, Hans Mayer... Pero otras personalidades de la

⁵⁸ Ver SOCIOLOGÍA para más detalles acerca del *Collège* y sus posicionamientos teóricos.

⁵⁹ La idea del término «*Collège*» parece haber sido de Jules Monnerot, que en un principio parece haber estado involucrado en el proyecto, pero que después sólo parece haberlo seguido de lejos.

⁶⁰ De repercusión más bien limitada, lo cual no es de extrañar si tenemos en cuenta, entre otras cosas, que pocos meses antes se había producido la anexión de Austria por el Tercer Reich y que la crisis de los Sudetes estaba a punto de alcanzar su clímax y acaparaba toda la atención.

En el número de julio de 1938 (nº298) la *Nouvelle Revue Française* (dirigida por Jean Paulhan que, recordemos, era un asiduo del *Collège*) publicará, a modo de presentación más detallada y dirigida a una mayor público, un dossier titulado «Pour un Collège de sociologie» (ver imagen en esta página), compuesto por escritos de Roger Caillois («Introduction» y «Le vent d'hiver»), Michel Leiris («Le sacré dans la vie quotidienne», conferencia del 8 de enero de 1938 en el *Collège*) y Georges Bataille («L'apprenti sorcier»).

⁶¹ Las sesiones del *Collège* se celebraban en la rebotica de la Salle des Galeries du Livre, una librería católica en el número 15 de la rue Gay-Lussac (distrito V).

Dos cursos colegiales tuvieron lugar. En el primero las sesiones tenían lugar el primer y el tercer sábado de cada mes (del 20 de noviembre de 1937 al 2 de abril de 1938), salvo la última sesión, fuera de programa, que tuvo lugar el jueves 19 de mayo de 1938. En el segundo año las sesiones tenían lugar el primer y el tercer martes de cada mes (del 15 de noviembre de 1938 al 4 de julio de 1939).

Las sesiones estaban compuestas de dos partes: una conferencia, que comenzaba a las 21h.30 y, tras ésta, un debate acerca de lo expuesto en la conferencia: «Las conferencias comenzarán a las 21h. 30 en punto: serán seguidas de una discusión. La entrada a la sala será reservada a los miembros del *Collège*, a los portadores de una invitación nominal y (una sola vez) a las personas presentadas por un miembro inscrito. La inscripción es de 5fr. por mes (8 meses por año) o de 30 fr. por año (pagables en noviembre). La correspondencia debe dirigirse a G.Bataille. 76 bis rue de Rennes (distrito VI).» Fragmento de un panfleto reproducido en Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. Paris, 1995. (pág.29) (xxi)

época también acudirían a alguna de las sesiones, Julien Benda y Drieu de La Rochelle, e incluso Walter Benjamin⁶² (que sondeará las posibilidades de atraer el *Collège* hacia la órbita de la *Escuela de Fráncfurt*⁶³), entre ellos.

b. Estructura organizativa, disensiones y desaparición

Como decimos el *Collège de Sociologie* será creado (y en teoría dirigido) por Bataille, Caillois y Leiris.

Leiris, recién llegado de Africa tras su participación en la Misión Dakar-Djibouti⁶⁴, y comprometido más que nunca con la idea de adentrarse profesionalmente en la etnología, dará tempranas muestras de preocupación respecto a lo que comprenderá como una falta de rigor científico en los presupuestos y planteamientos de Bataille, y se desligará pronto de la actividad directora del *Collège*. A nivel meramente participativo sólo será responsable de una conferencia a lo largo de la existencia del *Collège*.

Caillois parece haber tenido, al menos inicialmente, mayor fe en las posibilidades del *Collège*, pero en demasiadas ocasiones, ya sea debido a la distancia o a la enfermedad, será incapaz de defender conferencias a su nombre programadas con antelación, y a

⁶² De acuerdo con Muriel Pic (*Critique* n° 788-789, pág.97. Les Éditions de Minuit. París, 2013), Benjamin no habría sido un simple espectador, y habría estado previsto que realizara una conferencia en septiembre de 1940. En *Le Collège de Sociologie* (Gallimard. París, 1995, pág.609), Denis Hollier apunta que Benjamin deseaba clausurar el ciclo de conferencias de 1939, en primavera, con una conferencia acerca de la moda. Pero Bataille y Hans Mayer (que presentará la que a la postre será la última conferencia del *Collège*, acerca de los ritos de las asociaciones políticas en la Alemania romántica) creyeron que (dada la situación política internacional) había temas más surgentes sobre los que tartar, y aplazaron la conferencia de Benjamin hasta octubre, cuando se reiniciarían las sesiones del *Collège* (lo cual no hizo ninguna gracia a Benjamin). Pero ya no llegarían a reiniciarse.

Antes de su abandono de París ante la inminente llegada de las fuerzas alemanas, Benjamin confió a Bataille los borradores de su *Passagenwerk* para que los escondiera en la BNF. Ver al respecto Surya, Michel (ed.). *Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962*. Gallimard. París, 1997 (pág.242), donde Bataille hace mención de ello a Jean Bruno (23/08/1945).

⁶³ Ver *Critique* n° 788-789: « Georges Bataille. D'un monde l'autre ». Les Éditions de Minuit. París, 2013.

⁶⁴ Misión etnográfica bajo la dirección de Marcel Griaule de 1931 a 1933, que contará con Leiris como archivista y secretario y acabará de decidir la vocación etnológica de éste.

Bataille le corresponderá el tener que cargar con la incómoda responsabilidad de defenderlas a partir de los papeles de éste, cuando muchas veces discrepaba de los puntos de vista de Caillois. Por otro lado Caillois empezó a observar con creciente desagrado el exceso de misticismo de Bataille y poco a poco se irá mostrando cada vez más ajeno al *Collège*, lo cual dará la impresión de situar a Bataille a cargo del *Collège* en solitario.

En cualquier caso, a pesar de todos los problemas entre los tres supuestos animadores de la institución, Denis Hollier defiende que el fin del *Collège* sólo es achacable directamente al comienzo de la guerra, y que las disensiones internas no habrían sido al fin y al cabo insalvables:

«Si se detiene en esa fecha, no es enteramente por su culpa. Atravesaba sin duda una crisis. Ello no impide que sea la guerra la que le haya cortado la palabra. Todos sus miembros pensaban que en otoño sus actividades se reanudarían. Leiris, a pesar de ser el más escéptico de entre ellos, sugería incluso que se convocara un congreso para el comienzo del nuevo curso.» (Denis Hollier, 1995)^{65/xxii}

6. COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES (1941 – ¿1944?)

a. Orígenes

La llegada de la guerra supondrá el fin tanto de la organización secreta *Acéphale* como del *Collège de Sociologie*. La última sesión del *Collège* es la del 6 de junio de 1939. *Acéphale* desaparecerá a finales de ese mismo año. Los alemanes entran en París el 14 de mayo de 1940. Entre el cese de su actividad comunitaria y la llegada del invasor, un año de zozobras en el que Bataille comienza a escribir *Le Coupable*:

*«La fecha en la que comienzo a escribir (5 de septiembre de 1939) no es una coincidencia.»
(1944)^{66/xxiii}*

⁶⁵ Introducción de Denis Hollier a *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.11)

«La mala suerte pasó esa mañana bajo la ventana: una multitud de soldados en marcha, ahogados por la cuesta. // Podrían haberme vislumbrado de pie en bata tras la ventana (invisible para ellos, una mujer feliz y hermosa me esperaba en la cama).» (1939)^{67/xxiv}

Y el 15 de abril publica «L'Amitié», el primer «capítulo» de dicho libro, en la revista *Mesures*. La llegada de los alemanes a París provocará un éxodo masivo de la población de la capital. Bataille viajará junto a Denise Rollin⁶⁸ a distintos puntos del país, incluso a Vichy tras el establecimiento de la Zona Libre⁶⁹. En cualquier caso el 14 de agosto ya está de vuelta en París. En 1941 contrae una tuberculosis pulmonar y debe someterse a tratamiento cada dos semanas⁷⁰. Ese mismo año conoce, a través de Pierre Prévost, a Maurice Blanchot, al que inmediatamente le une una estrecha amistad. El mismo Prévost confirma que en esos años de ocupación se reunían frecuentemente y en cierto momento decidieron regular sus reuniones:

«Decidimos organizar reuniones regulares. Nos reuníamos, ya fuera en un pequeño restaurante de la calle de Ponthieu, cuyo patrón ponía a nuestra disposición una salita tranquila, después de habernos alimentado adecuadamente, cosa particularmente apreciada en esta época ya que las restricciones se hacían sentir; ya fuera en las oficinas de *Jeune France*⁷¹ que tenía su sede cerca, en la rue Jean Mermoz. Asistían a estas reuniones Georges

⁶⁶ *Le Coupable* (redactado entre septiembre de 1939 y octubre de 1943, publicado en 1944 y reeditado en 1961 como segundo tomo de *La Somme Athéologique*) / *Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.245)

⁶⁷ Nota de noviembre de 1939 (nota a *Le Coupable*) / *Œuvres Complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.517)

⁶⁸ Denise Rollin pareja sentimental de Bataille desde octubre del año anterior.

⁶⁹ La Zona Libre, mitad sur de Francia no ocupada por los alemanes y bajo la autoridad del gobierno colaboracionista de Vichy. El tránsito libre entre zonas estaba, en teoría, prohibido.

⁷⁰ Enfermo con tuberculosis pulmonar (1941) debe acudir cada dos semanas al médico para drenar el aire causado por un neumotórax. Debido a sus problemas de salud se le concederá en 1942 la baja de su puesto de bibliotecario.

Bataille, Maurice Blanchot, Xavier de Lignac, Romain Petitot, y yo era el quinto; a veces Louis Ollivier se nos unía. Bataille estaba satisfecho de tener de nuevo un auditorio atento, aunque crítico.

Georges Bataille nos leía un texto corto y, a partir de ahí, se abría una conversación general, en la que cada uno daba su punto de vista o no; Bataille era casi siempre el principal interlocutor.

Como yo tenía una oficina a mi disposición, hice mecanografiar las notas de Bataille y éste me dio un duplicado.» (Pierre Prévost, 1987)^{72/xxv}

Llegados a cierto punto y ante la vista que el carácter de las reuniones era demasiado aleatorio Bataille propuso que abandonaran el formato demasiado relajado bajo el que éstas se daban para pasar a dotarlas de un carácter más estructurado y riguroso:

««(...) Creo que lo mejor sería considerar nuestras reuniones a partir de ahora como lo hacen las gentes de los estudios superiores. Uno de nosotros puede preparar una exposición y las cuestiones que pueden ser objeto de exposición pueden ser escogidas en un orden lógico de trabajo.»

Si, por cualquier motivo, nuestras reuniones no podían tener lugar durante un cierto tiempo su principio sería mantenido.

«Una cosa tan sólo no podemos aplazar: es necesario desde ahora precisar el objeto de estas investigaciones.»» (Pierre Prévost, 1987)^{73/xxvi}

b. Objetivos y nombre

Y el objeto de esas investigaciones habría sido, primordialmente, el de tratar de dilucidar los contornos de aquello que Bataille entenderá con el nombre de «experiencia interior». Hasta tal punto que para Prévost el libro homónimo de Bataille debe tanto a la meditación de Bataille respecto al tema como a las múltiples conversaciones con sus amigos acerca

⁷¹ Grupo de intelectuales franceses de orientación personalista cercanos a *L'Ordre nouveau* de Robert Aron y Arnaud Dandieu.

⁷² Prévost, Pierre. *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille* / Jean-Michel Place. París, 1987. (págs.87-88)

⁷³ *Ibid.* (pág.94)

del mismo, conversaciones que le habrían ayudado a perfilar y aclarar aquello que quería decir, aquello que quería encontrar:

«(...) la palabra tenía una importancia primordial para Bataille, uno puede incluso preguntarse si, durante un largo periodo de su vida, no primó sobre la escritura y fue casi didáctica, en particular en el momento del *Collège de sociologie*; después, cuando durante la guerra puso en pie varias obras, la palabra cambió, su conversación se convirtió en un juego sutil. Buscó menos convencer al otro que verificar el alcance de lo que decía: lo que el interlocutor podía decir tenía poca importancia, o incluso ninguna, a no ser la de hacer rebotar de su lado el monólogo, de escarbar en él, de volver a ponerlo en marcha, de desarrollarlo. Casi todos, por no decir todos, los temas expuestos en *l'Expérience intérieure* y *le Coupable* habían sido tema de nuestras «entrevistas» de los años 1940-1943.» (Pierre Prévost)^{74/xxvii}

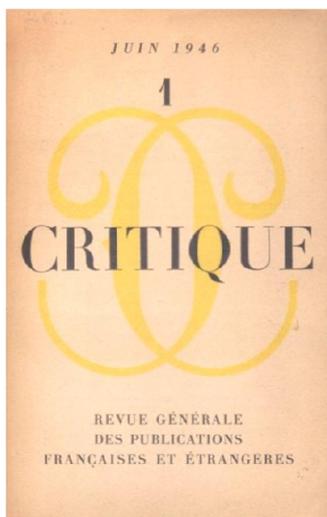
Bataille, de manera jocosa, bautizará a este grupo de amigos entre los cuales y gracias a los cuales fue desarrollando su idea de experiencia interior «*Collège d'études socratiques*»:

««A falta de nada mejor, he propuesto el epíteto de socrático para nuestras investigaciones con la guasa que justifica esta elección, pues confieso experimentar acerca del pensamiento de Sócrates un sentimiento de lejanía. Este pensamiento no puede ser separado de la posición idealista del bien. Sócrates no es en menor grado un personaje gracioso que una encarnación de la malicia del «discurso» y mi proposición se apoya en sus dos célebres máximas: Conócete a ti mismo y Sólo sé que no sé nada.»

Es por su parte una especie de ironía feliz. Estas dos máximas no le parecen menos fundamentales que a Sócrates. La primera, principio de la experiencia interior, corrige a la segunda, principio del no-saber sobre el que esta experiencia reposa una vez abandona la presuposición mística. Y según Bataille sería difícil definir mejor el objeto de las investigaciones propuestas que hablando de *experiencia del no-saber*, o de *experiencia interior negativa*, oponiéndose de este modo a lo que generalmente es contemplado como el saber.

Bataille nos explicó cómo podría desarrollarse la escolástica de esta experiencia negativa, cuya elaboración sería el objetivo del *Colegio* contemplado.» (Pierre Prévost, 1987)^{75/xxviii}

⁷⁴ *Ibid.* (pág.100)



7. *CRITIQUE* (octubre 1945⁷⁶ – 9 de julio 1962⁷⁷)

a. *Objetivos*

*Critique*⁷⁸ buscará ser una revista erudita de información general donde se exponga una visión general de los últimos avances del espíritu humano a través de un análisis de obras recientes tanto francesas como extranjeras⁷⁹, con el afán ideal de que el constantemente creciente cuerpo compuesto por sus sucesivos números configure en conjunto una

especie de Enciclopedia del Espíritu Moderno en desarrollo.

En un boletín de publicidad de 1949 de las ediciones Calmann-Lévy encontramos una descripción bastante completa de las ambiciones de la revista:

«*CRITIQUE* analiza para sus lectores las mejores obras publicadas en Francia y en el extranjero en todos los ámbitos: literatura, arte, política, economía, ciencias, historia, filosofía.

⁷⁵ *Ibid.* (págs.94-95)

⁷⁶ Fecha de publicación del primer número de *Critique*.

⁷⁷ Fecha de la muerte de Bataille.

⁷⁸ *Critique* iba en un principio a llamarse *Critica*. Bataille sitúa la inspiración que conducirá a la creación de la revista en el tiempo que estuvo trabajando en el Departamento de Periódicos de la BNF, y se refiere en particular al *Journal des Savants* como una ancestro de *Critique* (lo cual exasperaría a Boris Souvarine, que creará ver en *La Critique Sociale* un referente directo de *Critique*).

⁷⁹ Normalmente análisis libros, pero Bataille admitía la posibilidad (dependiendo de su importancia) del análisis de artículos de revista e incluso de periódico. Dado el estado de precariedad general en la posguerra y la dificultad de comunicación con otros países (y del acceso a publicaciones extranjeras) la revista se inclinará en un comienzo del lado de las publicaciones francesas.

Critique fue concebida como una revista mensual, de 96 páginas en octavo, con un texto de alrededor de 270 000 caracteres. Cada número compuesto de dos partes principales: la primera compuesta por análisis largos de las obras consideradas más relevantes (de tres a cinco análisis de seis a siete páginas cada uno) y la segunda por reseñas (alrededor de veinticinco reseñas, dos páginas y media cada una).

Bataille pretendía que el índice del contenido de la revista apareciera en la portada, pero las Éditions du Chêne (primera de las tres editoriales en las que *Critique* será publicada) ignoraron este requisito y sólo en 1954 (cuando *Critique* ya llevaba más de cuatro años siendo publicada por Les Éditions de Minuit) se vería satisfecho.

CRITIQUE aspira a una afirmación tan completa como sea posible y da a conocer al gran público toda novedad importante (ideas, teorías y hechos nuevos, descubrimientos científicos e históricos).

CRITIQUE adapta el carácter de los artículos al alcance de los temas. En cada número, escritores y especialistas eminentes consagran estudios profundos a un libro esencial o a varios libros relativos a la misma cuestión, con tal de aclararla. Artículos más cortos y notas de lectura permiten ampliar el campo de las investigaciones y unir el encanto de la diversidad a la seriedad.

CRITIQUE, en todos los ámbitos y sin posicionamientos, se esfuerza por alcanzar lo más vivo, lo más actual: el avance extremo del espíritu humano.

CRITIQUE ofrece, a medida que éstos se van dando, el conjunto de los resultados obtenidos por los investigadores, teóricos y escritores de nuestro tiempo y reúne así los elementos de una ENCICLOPEDIA DEL ESPÍRITU MODERNO.

CRITIQUE añadirá tablas analíticas de los temas a las tablas anuales por autores: será así para el gran público un instrumento de trabajo incomparable. Su colección constituirá una especie de diccionario constantemente actualizado.» (1949)^{80/xxix}

Dejemos completamente claro que *Critique* no publicará jamás ningún tipo de artículo de creación original en ningún campo⁸¹, sino como acabamos de indicar se especializará en analizar y reseñar obras ya aparecidas en otros lugares, ya sea en forma de libro o de artículo, y en eso cifrará su particularidad y su seña de identidad^{82/xxx}, sus esperanzas de sobrevivir en el tremendamente competitivo panorama editorial de posguerra.

⁸⁰ Boletín de publicidad de las ediciones Calmann-Lévy (1949) / Patron, Sylvie. *Critique (1946-1996). Une encyclopédie de l'esprit modern*. Éditions de l'IMEC. París, 1999. (pág.38)

⁸¹ Roger Caillois, que en 1952 comenzará a publicar la revista *Diogène*, discrepará totalmente con este principio y, a pesar de la amistad que lo ligaba a Bataille, nunca publicará artículo alguno en *Critique*.

⁸² En la redacción del proyecto de la revista (en este estadio todavía llamada *Critica*) Bataille hace especial hincapié sobre la particularidad que supone el planteamiento de la revista y cómo dicha particularidad le permitirá encontrar un hueco en el mercado, e incluso alude a las bibliotecas de todo el mundo como suscriptoras casi seguras de la misma, y al interés que despertaría tanto en las editoriales francesas como extranjeras por hacer publicidad mundial gratuita de sus publicaciones: «Esta revista no se solapará con ninguna otra; ni Paru, ni Le Bulletin critique ofrecen análisis de publicaciones extranjeras. Le Bulletin critique está compuesto de breves y de numerosas reseñas, sin duda excelentes, pero que en conjunto sólo configuran un índice de lo que aparece. Paru, que no es francés (publicado en Mónaco), sólo es un boletín para el uso de librerías.

Critica, al buscar reunir los mejores análisis posibles de las mejores publicaciones expondrá fielmente – sistemáticamente– el movimiento mismo del progreso del espíritu humano. Una revista tal, por su método y su rigor, se impondría desde el principio en las principales bibliotecas del mundo entero como un instrumento de conocimiento elemental. Serviría de propaganda en el extranjero, por un lado, al ofrecer un cuadro regular de la vida intelectual francesa, por otro lado, al donar un cuadro francés de la vida intelectual mundial.» Pierre Prévost rencontre Georges Bataille, de Pierre Prévost. Jean-Michel Place. París, 1987. (págs.125) (xxx)

b. Etapas editoriales

b1. Éditions du Chêne

En septiembre de 1945 Pierre Prévost regresó de su exilio en Marruecos (donde había permanecido 16 meses) tras la guerra y comenzará a reencontrarse con sus viejos amigos. Maurice Girodias, dueño de las Éditions du Chêne le mostró su interés por la posibilidad de un fascículo sobre Africa del Norte, o simplemente Marruecos (proyecto que no prosperaría), y como las Éditions du Chêne pasaban (o aparentaban pasar) por un momento de prosperidad se declaró abierto a examinar cualquier propuesta que Prévost pudiera hacerle. Pero Prévost estaba interesado en publicar una revista y Girodias, conocedor de la saturación del mercado, aceptó la sugerencia a condición que se le presentara un proyecto original y comercialmente viable. El primero con quien Prévost compartirá la noticia será Maurice Blanchot, que le indicará que a Bataille (que mientras tanto se había mudado a Vézelay⁸³) también le rondaba la cabeza la publicación de una revista y había pensado en distintas fórmulas, aunque por el momento no había encontrado editorial⁸⁴.

Bataille y Prévost se reunirán con Girodias para presentarle el proyecto de una revista de información general con carácter bibliográfico y periodicidad mensual que debía llamarse *Critica*. A finales de octubre Girodias les comunicará su conformidad y el nº1 de la revista aparecerá, después de muchas luchas, en junio de 1946 y con el título final de *Critique*.

⁸³ Pequeña localidad en la Borgoña, a unos 230 kilómetros de París.

⁸⁴ Trabajaba por esas fechas en la idea de una serie de cuadernos preparados para Calmann-Lévy, que nunca llegaron a ver la luz y cuyo primer número habría versado sobre la «España libre». Bataille quería que tanto Blanchot como Prévost aceptaran formar parte del comité de redacción.

Bataille ocupará el puesto de director y dirigirá la revista desde Vézelay. Prévost será editor en jefe y el «hombre para todo» de Bataille en París. El comité de redacción estará conformado por Maurice Blanchot, Pierre Josserand, Jules Monnerot, Albert Ollivier y Éric Weil.

Las tensiones durante este periodo serán múltiples y continuas. La forma de funcionar de las Éditions du Chêne era algo caótica, su situación financiera no era tan boyante como Girodias pretendía y *Critique* era su última prioridad. Los retrasos en los pagos eran constantes y Bataille, aislado en Vézelay, enfermo, sin una fuente de ingresos fija desde hacía 4 años al habersele concedido la baja de su puesto de bibliotecario, descargaba su frustración continuamente sobre Prévost (que parece haber hecho todo lo humanamente posible para hacer que las cosas funcionaran⁸⁵), al que culpaba un poco por todo, lo cual acabó por emponzoñar la relación entre los dos. A principios de mayo Girodias comunicará a Prévost que las Éditions du Chêne dejaban de publicar *Critique*.

b2. Éditions Calmann-Lévy

En julio de 1947 la revista cambiará de editorial y pasará a Calmann-Lévy. Se eliminará la figura del editor en jefe (es decir, Bataille dejará de contar con Prévost para *Critique* y absorberá sus funciones).

En julio de 1948 *Critique* recibe el «Prix des Revues» a la mejor revista del año. En septiembre de 1949 cesará la publicación de la revista debido a las pérdidas acumuladas.

⁸⁵ Acabó por adelantar dinero a Bataille de su propio bolsillo, que Bataille le devolvía cuando la editorial les acababa pagando.

b3. Les Éditions de Minuit

En marzo 1950 Les Éditions de Minuit acordarán adquirir la revista y en octubre de ese mismo año aparecerá el nº41 de *Critique*. Bataille conservará la propiedad del título de la revista y la dirección. Los redactores serán Eric Weil y Jean Piel⁸⁶. En enero de 1962 Weil se retirará de la redacción y con la muerte de Georges Bataille en julio, Jean Piel pasará a ocupar la dirección de *Critique*. Su primer consejo de redacción estará compuesto por Roland Barthes, Michel Deguy y Michel Foucault. Jacques Derrida entrará en el consejo en abril de 1967.

c. Criterios asociativos

Critique, que comienza a publicarse en 1946, presentará unos criterios «asociativos» distintos a los seguidos por Bataille hasta ese momento a la hora de formar otros colectivos.

c1. Un director distante

Podemos considerar que en esa época Bataille será un individuo «geográficamente aislado», que indudablemente seguía teniendo a París como epicentro de sus ambiciones intelectuales, de donde se vería desplazado por motivos de salud o de trabajo. Primero a Vézelay⁸⁷ (230 kilómetros de París apróx.), desde 1945 a 1949, luego a Carpentras⁸⁸ (690

⁸⁶ Jean-Piel. Ex-cuñado de Bataille, inspector de hacienda, abandonará su puesto en 1967 para dedicarse por entero a la dirección de la revista.

⁸⁷ Bataille conservará su residencia en Vézelay y regresará a menudo de vacaciones. Su tumba se encuentra en Vézelay.

⁸⁸ En 1949 se verá forzado por problemas económicos a solicitar su readmisión al cuerpo de bibliotecarios del Estado y es nombrado conservador de la Bibliothèque Inguimbertaine, en Carpentras.

kilómetros de París en el sur de Francia aprox.), desde 1949 a 1951, finalmente a Orléans (110 km de París aprox.) durante prácticamente los últimos 12 años de su vida⁸⁹.

Durante esta época visitará París con alguna frecuencia una vez pasadas las penurias iniciales de la posguerra, pero las largas distancias, la enfermedad y la falta de dinero⁹⁰ harán su presencia en la capital siempre limitada a partir de 1945, y sus medios de contacto más frecuente serán obligatoriamente el correo y el teléfono:

«Como Georges Bataille, que vivía en Vézelay, no tenía teléfono, me escribía a menudo. Dirigía la revista, en resumidas cuentas, por carta, lo que evidentemente no facilitaba las cosas. (...) Sin embargo, algunas cuestiones urgentes eran resueltas por teléfono, yo iba también a Vézelay, Bataille venía igualmente a París alguna que otra vez, de manera que algunos problemas, normalmente los más importantes, eran resueltos de viva voz.» (Pierre Prévost, 1987)^{91/xxxi}

c2. Línea editorial y compromiso

La relación de Bataille con los contribuyentes a *Critique* es, en un principio, «formal». Bataille administra los espacios de la revista, decide qué se publica, cómo y cuándo⁹², pero, independientemente de los lazos que puedan unirlo a los distintos contribuyentes

⁸⁹ El 17 de marzo de 1961 se celebra en el Hôtel Drouot una subasta benéfica, organizada por Patrick Waldberg, con la que recaudar fondos a favor de Bataille que le permitan «trabajar en paz». Entre los artistas que donan obras para dicha subasta se encontrarán Arp, Bazaine, Ernst, Fautrier, Giacometti, Masson, Matta, Michaux, Miró, Picasso, Viera da Silva, Tanguy... Con el dinero conseguido Bataille comprará un piso en París.

El 1 de febrero de 1962 solicita por carta su traslado de la Bibliothèque municipale d'Orléans a la BNF. Dicha solicitud será aceptada, pero Bataille no volverá ya a su trabajo de bibliotecario. El 1 de marzo se muda a su nuevo apartamento. El 8 de julio, por la mañana, Bataille fallece en presencia de un amigo.

⁹⁰ Y tal vez deberíamos añadir a estas circunstancias el hecho de que Bataille ya rondaba la cincuentena.

⁹¹ Prévost, Pierre. *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille* / Jean-Michel Place. París, 1987. (pág.126)

⁹² Bataille será mientras que viva director de la revista. A parte de la figura de director existirá (salvo en el período de Calmann-Lévy) la de redactor jefe, que en las Éditions du Chêne será Pierre Prévost y en Les Éditions de Minuit compartirán Éric Weil y Jean Piel. Por otro lado existirá un consejo de redacción reducido compuesto por personalidades ilustres que darán relumbre a la revista y garantizarán su publicación.

(algunos son viejos amigos, otros son desconocidos)⁹³, Bataille no busca implicarlos en un proyecto común que conduzca por un convencimiento y una pasión compartidos a unos objetivos marcados definitivos. *Critique* se compromete a respetar los puntos de vista de los autores (de los cuales la revista no se hace responsable) y se rige por criterios de calidad, rigor y novedad, no por un credo común, a no ser que se considere como credo estos valores abstractos que mencionamos como directrices de la labor de la revista y, eso sí, la pasión por el tema estudiado.

Critique en tanto que revista en la que se presentan artículos de crítica y reseñas (de manera no temática salvo en números excepcionales) que buscan dar a conocer obras nuevas (o nuevos puntos de vista sobre obras antiguas) se presenta, en su yuxtaposición de disciplinas, temas y orientaciones distintos, como una comunidad de los sin comunidad, una estructura en la que se insertan las distintas amistades de los autores de las críticas con los autores/obras reseñadas (por mucho que a veces pueda ser una amistad discordante), una amistad de la que se quiere hacer partícipe al lector y en la que, por supuesto, se participa con los demás colaboradores, que responden a este mismo impulso a compartir sus puntos de vista por muy distintos que sean los unos de los otros. En este sentido comentará Jean Piel:

«Nada común en una revista como *Critique*, que fue creada por un grupo de individuos aislados, o incluso, en el origen por un solo individuo, para, con la participación de amigos a veces bastante lejanos los unos de los otros tanto por su formación como por sus elecciones,

⁹³ Bataille estipulará que los colaboradores ideales de la revista serán, por un lado, las máximas autoridades en una determinada materia (a los cuales de entrada parecía difícil seducir para contribuir a una revista desconocida, pero que conforme la revista ganara prestigio deberían contribuir gustosos con sus escritos), y por el otro (como colaboradores regulares) autores jóvenes y cualificados que hubieran publicado poco y estuvieran dispuestos a adaptar sus escritos a los criterios editoriales (Prévost relata en *Pierre Prévost rencontré Georges Bataille* como Bataille, al menos durante la etapa en la que trabajaron juntos –la etapa inicial de la revista en Éditions du Chêne– llegará a reescribir algunos de los textos recibidos con los que no se encontraba satisfecho).

proseguir sus investigaciones en el ámbito de las ideas, profundizar su toma de consciencia de la época y de sus aspectos más innovadores.» (Jean Piel, 1975)^{94/xxxii}

Y, como Pierre Prévost deja claro en su libro sobre Bataille, aún antes de tener éste clara la fórmula final que *Critique* debía seguir ya tenía por claro por lo menos, por un lado, que no sería una revista literaria y, por el otro que sería una revista que respetaría la diferencia, una revista en concreto que no adoptaría ningún tipo de posicionamiento político⁹⁵:

«(...) sería necesario huir de la banalidad de las publicaciones literarias o de las revistas que se querían «comprometidas», como los *Temps modernes* de Jean-Paul Sartre.» (Pierre Prévost, 1987)^{96/xxxiii}

Dejemos constancia para acabar de que, a la hora de comparar *Critique* con las otras dos grandes revistas de posguerra⁹⁷, *Esprit* y *Les Temps Modernes*, Philippe Sollers apuntará precisamente en esa dirección para resaltar el respeto a la diferencia, a la heterogeneidad, como característica relevante primordial de *Critique*:

«En *Esprit*, una dimensión espiritual ha dado lugar a un compromiso sociológico y político preciso pero a ningún descubrimiento cultural, literario, importante, o a alguna acción en el ámbito de la renovación de las formas de pensamiento. Creo que en cierto modo esto también es cierto para *Les Temps Modernes*, porque la dirección política se ha expresado de una

⁹⁴ «Revue : recherche et critique des idées » (conferencia de Jean Piel y preguntas de los participantes. Publicado en las actas del coloquio *Situation et avenir des revues littéraires. Centre du XXe siècle. Niza. 1975*) / Patron, Sylvie. *Critique (1946-1996). Une encyclopédie de l'esprit moderne*. Éditions de l'IMEC. París, 1999. (pág.377)

⁹⁵ Prévost apunta que Bataille pensaba que tras la Segunda Guerra Mundial los comunistas, con Louis Aragon a la cabeza, acabarían por controlar el ámbito intelectual en Francia, e insinúa que ese pensamiento se tradujo, de una manera tal vez inadvertida, en un deseo de no indisponerse con el comunismo en las páginas de *Critique*.

⁹⁶ Prévost, Pierre. *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille* / Jean-Michel Place. París, 1987. (pág.121)

⁹⁷ Sollers hace referencia en su relación además de a *Esprit* y *Les Temps Modernes*, a la *Nouvelle Revue Française*, a la que, lejos de sus glorias pasadas, considera una publicación académica.

manera homogénea y de una manera sociológicamente dominante que ha dado siempre una especie de posición de segundo orden a las investigaciones sobre el lenguaje o sobre la escritura o sobre la literatura. Ahora bien, Piel decía que el punto de vista filosófico era para él el más profundo, y creo que en esto coincide precisamente con Bataille, cuyo punto de vista filosófico consistió en querer articular los ámbitos de la heterogeneidad, ámbitos de diferencias, y en comprometerse, porque Critique es la revista más comprometida que haya, a mantener esas diferencias. Y creo que ésa es la importancia de esta revista. Jamás habríamos hecho Tel Quel si no hubiera habido Critique. Hay una especie de filiación histórica.» **(Philippe Sollers, 1975)**^{98/xxxiv}

⁹⁸ « Revue : recherche et critique des idées » / Patron, Sylvie. *Critique (1946-1996). Une encyclopédie de l'esprit moderne*. Éditions de l'IMEC. Paris, 1999. (pág.377)

EXPERIENCIA

«Llamo experiencia a un viaje al fin de lo posible del hombre.» (1943)^{1/i}

«Para llegar al extremo del hombre, es necesario, en un determinado punto, no estar sometido a la suerte sino forzarla.» (1943)^{2/ii}

A. EL ESPÍRITU RELIGIOSO CANCELA la ACCIÓN POLÍTICA

Con el estallido de la Gran Guerra comienza Europa su travesía hacia la barbarie total, y la concatenación de acontecimientos que desde entonces tendrán lugar empujará a su población, por indiferente que en un primer momento pudiera pensarse, a tomar bando.

Bataille (que a diferencia de otros intelectuales venidos del ámbito artístico y literario que de manera temprana ligarán abiertamente su actividad a una causa, a un ideal político, no mostrará en un principio urgencia por seguir el mismo camino) se decidirá en 1931 (primera manifestación de su compromiso político) a aproximarse al *Cercle Démocratique Communiste* de Boris Souvarine, y a contribuir con sus artículos a *La Critique Sociale*³, revista vinculada a dicho grupo.

A finales de 1935, en alianza con André Breton y los surrealistas, Bataille fundará *Contre-Attaque*⁴, unión de intelectuales antifascistas, que durará tan sólo 9 meses y significará el apogeo y vertiginoso declinar de su fe en la política como vía de transformación de la sociedad y liberación del hombre, y su acercamiento a planteamientos religiosos cada vez más radicales desde los que defenderá que la

¹ *L'Expérience intérieure* (Gallimard. París. 1943) / *Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.15)

² *Ibid.* (pág.53)

³ Ver COMUNIDAD, sección B.2: COMUNIDADES. *La CRITIQUE SOCIALE.*

⁴ Ver COMUNIDAD, sección B.3: COMUNIDADES. *CONTRE-ATTAQUE.*

liberación del hombre no podría conseguirse a través de la lucha política o militar (que contribuiría a prolongar la esclavitud del hombre a través de un indefinido y sangriento sometimiento a la consecución de ideales inalcanzables), sino a través de la acción de un grupo místico secreto que actuando desde las sombras transformara la sociedad en un sentido profundo:

« Al no hallar afuera más que incomprensión, Contre-Attaque se disolvió en abril de 1936, tras disensiones internas que sólo en apariencia eran superficiales.

(...) En los últimos tiempos de la existencia de Contre-Attaque se había manifestado una tendencia a organizar no ya un partido político o una formación paramilitar sino una «orden» análoga a ciertas sociedades secretas. Esta tendencia retomaba aspiraciones más o menos precisadas antes en diversas partes y que responden probablemente al hecho de que la mayoría de los participantes de Contre-Attaque estaban animados por un espíritu mucho más religioso que político.» (1937)^{5/iii}

Acéphale (1937-1939) se erigirá como esa organización postulada por Bataille que tomará el relevo de *Contre-Attaque*. Sus aspiraciones parecen haber sido las de proponer (o proponerse) como un mito reverso del mito fascista hacia el que atraer a la sociedad para inmunizarla contra el fascismo. Su forma de operar, organizarse, articular sus objetivos y asumir la enormidad de su tarea fue, durante sus dos años de vida, bastante tentativa siempre, un constante experimento, la búsqueda de un camino hacia la seriedad, la fiereza, la disciplina adecuada para hacer del grupo una masa compacta y fanatizada que pudiera imponerse por la fuerza de sus convicciones a una sociedad inerte y en descomposición. Y Bataille habría considerado que esa disciplina que proporcionaría a

⁵ « Constitution du « journal interieur » » (acta de creación de *Acéphale*. Febrero de 1937) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.338-339)

Acéphale la energía necesaria para su labor sagrada dependía en no poca medida del desarrollo de un método cuyo fundamento fuera una «entrega trágica de sí»:

«Al romper tanto con los que reniegan de la lucha como de los que la aceptan en los rangos de los partidos que exigen de ellos la abdicación, reivindicamos y mantendremos con toda la agresividad que ello exija el poder de oposición violenta a todos los poderes que viven de la disminución del hombre. Al separarnos de todos los métodos negativos que únicamente han abierto el campo a un dominio militar más irrespirable, aunque todas las viejas autoridades hayan sido destruidas. Formaremos una *orden* que ejerza por su disciplina y por la irreprochable autoridad de una «entrega trágica de sí» un poder *religioso* más real y más intangible que ninguno de los que han existido: constituiremos la fuerza que dará a la voz del HOMBRE un acento que romperá los oídos de los sordos.» (1938)^{6/iv}

La existencia de un método que instilara en el corazón de los miembros de *Acéphale* el fuego necesario para acometer su misión sólo será conocida de manera pública en vida de Bataille⁷ en los desarrollos posteriores de dicho método, a través de las páginas de las obras que componen lo que él denominará la *Somme Athéologique (L'Expérience intérieure*, de 1943; *Le Coupable*, de 1944; *Sur Nietzsche*, de 1945; *L'Alleluiah ou catéchisme de Dianus y Méthode de méditation*, ambos de 1947), redactada en su mayor parte durante la Ocupación, cuando la inviabilidad de los planteamientos de *Acéphale* ya le habían quedado dolorosamente patentes.

Parece casi inevitable, en base únicamente a una lectura de la *Somme Athéologique* (y a pesar de las advertencias de Bataille que en ella se encuentran en contra de la adopción de una perspectiva absolutamente individualista al respecto de dicho método y la experiencia a él ligada, y de su insistencia en la aspiración comunicativa/comunitaria de

⁶ Texto para una reunión de *Acéphale* del 29 de septiembre de 1938 / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.469)

⁷ A excepción de su mención en el último número de la revista *Acéphale* y en la penúltima sesión del *Collège de Sociologie*, que no tuvieron gran repercusión.

la misma por mucho que a su raíz se encuentre el individuo aislado) entender en términos puramente individuales este método místico.

Pero como acabamos de indicar arriba, dicha experiencia cobraba originariamente pleno sentido (tras su fase primera de descubrimiento y tentativo desarrollo individual por parte de Bataille) dentro de un grupo, y su función era definitivamente social, y nos parece importante tener en cuenta dicho origen para poder comprenderla con una mayor justeza (sus implicaciones, el significado de su desarrollo) y llegar a presentar un análisis de las características con las que Bataille la dibuja en la *Somme Athéologique* de la manera más ponderada posible.

B. EL MÉTODO

1. La necesidad de un método

Sabemos gracias al testimonio de Jean Bruno, compañero de Bataille en la BNF, que en el verano de 1938⁸, mezclando elementos del yoga y del cristianismo, Bataille habría comenzado a seguir una especie de «entrenamiento místico» con el fin de perfeccionar un tipo de meditación relacionada con una experiencia espiritual⁹ de cuya irrupción plena Bataille habría hablado a Pierre Prévost en los siguientes términos:

«(...) durante el transcurso de una velada, mientras caminábamos el uno al lado del otro por la rue du Sabot, me tocó el brazo, se detuvo y me miró para decir que en ese barrio varios años atrás había conocido la experiencia decisiva. Sorprendido, lo miraba a mi vez, preguntándome dónde quería ir a llegar. Sonriente y sereno, me contó que volvía a casa aquel día, tarde por la noche, con un paraguas abierto cuando no llovía. En ese barrio familiar, todo le parecía triste, gris, pero experimentaba sin embargo una ligereza alegre, una especie de

⁸ En torno a la fecha del fallecimiento de Colette Peignot (8 de octubre de 1903-7 de noviembre de 1938), su compañera sentimental de entonces y miembro de *Acéphale*.

⁹ De la cual la experiencia de la risa, descubierta en 1920, había sido antecedente y propedéutica.

embriaguez. En un determinado momento, rompió a reír, con una risa extrema y soltó el paraguas. Éste le cubrió la cabeza. Pronto cayó en un estado de arrobamiento único, como jamás había conocido. Retomamos la marcha. Fue aquella noche cuando descubrió lo que él llamaba la «experiencia interior»» (Pierre Prévost, 1987)^{10/v}

En las páginas de *L'Expérience intérieure* Bataille hablará en términos parecidos de dicho episodio¹¹, y lo situará 15 años (o más) antes de la escritura de «Le Supplice» (cuya redacción comenzó en el invierno de 1941), lo que situaría la primera sobrevenida de dicha experiencia espiritual hacia 1926 aproximadamente.

De su primer intento consciente de provocarla nos hablará Bataille sin precisar fechas en *Le Coupable* (1944)¹². Allí nos habla de un día concreto en el que tentativamente consiguió acceder al éxtasis a voluntad:

«El primer día en que el muro cedió, me encontraba de noche en un bosque. Durante parte del día había sentido un violento deseo sexual cuya satisfacción me había negado a buscar. Había decidido ir hasta el fondo de ese deseo a través de la «meditación», sin horror, de las imágenes a las que estaba ligada.» (1944)^{13/vi}

Sea cual fuere la fecha exacta (posterior a 1926) en que dicha determinación llegó a buen puerto, podemos estar seguros de que poco a poco asumirá un lugar central en el pensamiento de Bataille, y, como Jean Bruno constata, hacia el verano de 1938 parecerá haber llegado a la conclusión de que era absolutamente necesario sustraer la experiencia a su aleatoriedad, y adquirir sobre ella la maestría necesaria para poder invocarla a

¹⁰ Prévost, Pierre. *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille* / Jean-Michel Place. París. 1987 (pág.74)

¹¹ Ver *L'Expérience intérieure* / *Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (46-47)

¹² Cuya redacción comenzó en 1939 y terminó en octubre de 1943, y que sería publicado en 1944.

¹³ *Le Coupable* (redactado entre septiembre de 1939 y octubre de 1943, publicado en 1944 y reeditado en 1961 como segundo tomo de *La Somme Athéologique*) / *Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pag.269)

voluntad, a través de un método¹⁴. Y así, a finales de 1939, en las páginas de «L’Amitié», Bataille se expresará sin dudas (y contra las aversión fundada en su propio sentimiento de que disciplinar una experiencia salvaje es pervertir su naturaleza) acerca de la necesidad de dicho método^{15/vii}:

«El deseo del éxtasis no puede rechazar el método. No puedo tener en cuenta las objeciones habituales.

Método significa violencia hecha a los hábitos de relajación.

Un método no puede comunicarse por escrito. Lo escrito ofrece el rastro de caminos seguido: otros caminos siguen siendo posibles: la única verdad general es la ascensión, la tensión inevitables.

Ni el rigor ni el artificio son humillantes. El método es un nadar contracorriente. La corriente humilla: los medios de ir contra ella me parecerían agradables incluso si fueran peores.» (1944)^{16/vii}

2. Denominación variable

Hemos hablado hasta ahora de experiencia a secas, de experiencia espiritual, de experiencia interior, de éxtasis, de método, y antes de seguir adelante con nuestra exposición sentimos que es necesario explicitar el hecho de que Bataille, que está intentado hablar de una experiencia que considera en su esencia inefable, manifestará en diversas ocasiones la incomodidad que ya de entrada le supone el simplemente tener que nombrarla (especialmente por tener que utilizar términos que al estar ligados a tradiciones

¹⁴ Para un relato completo de las distintas etapas y diversos progresos de Bataille según Jean Bruno ver «Les techniques d’illumination chez Georges Bataille», en *Critique* n° 195-196 : Hommage à Georges Bataille. Éditions de Minuit. París, 1963.

¹⁵ Este fragmento corresponde, dentro de *Le Coupable*, al capítulo «L’Amitié», y dentro del mismo al apartado titulado «Le point de l’extase», el cual comienza así: «Hace más de un mes que he comenzado este libro amparado en un estremecimiento que acababa de ponerlo todo en duda y me liberaba de empresas en las que me enredaba. Una vez la guerra hubo estallado, yo ya era incapaz de esperar; exactamente: de esperar una liberación que para mi supone este libro.» Según las notas de *Le Coupable* en el tomo V de las *Œuvres complètes* la redacción de «L’Amitié» habría comenzado en septiembre de 1939. El primer fragmento de «L’Amitié» comienza con la indicación de que la redacción se comienza exactamente el 5 de septiembre de 1939. «L’Amitié» será publicado bajo el pseudónimo «Dianus» en el número del 15 de abril de 1940 de la revista *Mesures*.

¹⁶ *Le Coupable / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.265)

religiosas bien asentadas conllevan una carga de significado muy determinada imposible de ignorar) y, dependiendo del estadio del desarrollo del método en el que determinado momento se encuentre, aludirá a esta experiencia con una denominación u otra, aunque por lo general sólo sea de manera predominante junto con expresiones equivalentes.

Jean Bruno se referirá a los distintos componentes del método que Bataille busca perfeccionar con el nombre de «técnicas de iluminación». El problema (si se quiere considerar como tal) es que si términos como «meditación» y «éxtasis» parecen indicar claramente dos ideas diferentes, la primera el proceso de búsqueda de iluminación al que Bruno hace referencia con su denominación, y el segundo la iluminación misma, términos como «experiencia interior» o «experiencia» a secas (nombre que hemos privilegiado en nuestra exposición) pueden hacer referencia en Bataille a ambas ideas.

Bataille aludirá tempranamente al camino que lleva a la ruptura como «meditación», y dejará en algunos casos constancia de sus meditaciones por escrito. En el momento en el que dichas meditaciones empiezan a versar sobre la consideración de la propia muerte (en torno a 1939) empezará a referirse en general a la meditación como «práctica de la alegría ante la muerte».

Durante la Ocupación Bataille cambiará ligeramente la perspectiva y en *L'Expérience intérieure* dejará pensar en la propia muerte para pasar a proyectarse, al igual que los místicos cristianos respecto a Jesucristo, en un punto sufriente desde el que desaparecer(se). En *Le Coupable* (que comenzó a escribir antes que *L'Expérience intérieure*, pero que publicaría al año siguiente, en 1944) hace principalmente referencia a la experiencia como «experiencia mística», denominación que no logró acabar de convencerlo por sus resonancias cercanas al credo de las religiones mayoritarias, lo que,

en *L'Expérience intérieure*, le hace descartar la utilización de dicha denominación en favor principalmente de «experiencia interior».

En 1947, en *Méthode de méditation*, Bataille volverá a recuperar la denominación primera (por primera vez de manera pública) de meditación¹⁷:

«Previamente, designaba la operación soberana con los nombres de *experiencia interior* o de *extremo de lo posible*. La designo ahora también con el nombre de *meditación*. Cambiar la palabra significa el hastío de emplear cualquier palabra (*operación soberana* es el nombre más soso de todos, *operación cómica* sería en un sentido menos engañoso); me gusta más *meditación* pero es de apariencia devota.» (1947)^{18/viii}

3. Desarrollo del método antes de la Ocupación

De acuerdo con Jean Bruno, como antes indicábamos, la primera meditación de Bataille habría tenido lugar en mayo de 1938 y habría consistido en una meditación sobre la paz. El tema de la paz será sustituido por el de la «alegría ante la muerte»¹⁹. Cambia el tono, pero en ambas meditaciones Bataille sigue concentrándose en poemas de ritmo marcado. Posteriormente Bataille seguirá indagando acerca de la alegría ante la muerte, pero la utilización de poemas rimados como apoyo de sus meditaciones dará paulatinamente paso a la invocación de imágenes de carácter cósmico ligadas a la destrucción:

«Voy a decir cómo he accedido a un éxtasis tan intenso. Sobre el muro de la apariencia, he proyectado imágenes de explosión, de desgarró. Al principio he podido hacer en mí el más grande silencio. Me ha llegado a ser posible prácticamente todas las veces que he querido. En este silencio a veces insulso, evocaba todos los desgarró posibles. Representaciones obscenas, risibles, fúnebres se sucedieron. Imaginaba la profundidad de un volcán, la guerra,

¹⁷ En *L'Érotisme* (1957) volverá a hablar principalmente de experiencia interior.

¹⁸ *Méthode de méditation* (Fontaine. París, 1947) / *Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.219)

¹⁹ Ambas meditaciones aparecerán publicadas en «La pratique de la joie devant la mort», en el nº5 de *Acéphale*.

o mi propia muerte. Ya no dudaba de que el éxtasis pudiera ir más allá de la representación de Dios.» (1944)^{20/ix}

Si antes se limitaba a una pausada recreación de estados internos ajenos a la razón en lo que Bruno llama una «ligera auto-hipnosis», Bataille pronto intentará alcanzar una incandescencia que lo lleve más lejos en sus esfuerzos, y para ello tendrá que aprender a superar la tensión alcanzada durante dichas tentativas (que llegadas a cierto punto demandaban su cese inmediato ante el peligro de derrumbamiento) a través de la relajación para mantenerse en ellas y ahondarlas.

Bruno señala el verano de 1939 como momento fundamental para estos descubrimientos y apunta que el acceso al éxtasis pasará a ser más asequible para Bataille a partir de entonces, hasta el punto de que a veces le bastará con encontrarse de nuevo en lugares en los que la experiencia se había apoderado de él con anterioridad para recuperarla sin esfuerzo, sin tener que apenas provocarla, sin necesidad de recogerse o invocar imágenes sobrecogedoras, y con los ojos abiertos.

4. Ejercicios espirituales «acefálicos»

Las actividades de *Acéphale* habrían comenzado hacia 1937, y no podemos saber con certeza en qué momento exacto Bataille habría planteado la necesidad de una meditación intensiva al grupo, pero gracias a algunos de sus papeles personales conservados podemos observar que en 1939 (cuando, como apuntábamos arriba, Bruno pone de relieve que Bataille había alcanzado los progresos más importantes en el desarrollo de su método) se aprecia una intensificación de sus esfuerzos por imponerla como elemento fundamental del espíritu, las actividades y las aspiraciones de la organización. Así

²⁰ *Le Coupable / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.269)

podemos observar, por ejemplo, como Bataille le presenta a Patrick Waldberg, miembro de la organización, la necesidad de radicalizar el espíritu de *Acéphale* a través de la misma:

«(...) le propongo, para toda la organización, adoptar las soluciones más radicales, en todos los sentidos. (...)

En particular, creo que es tiempo de que todos comencemos a ir hasta el fin de la experiencia mística, algo exigido por la experiencia erótica de un ser humano que no se abandona. Todas las prevenciones que pueda usted tener no resisten a la experiencia misma. En el punto en el que estamos, está fuera de cuestión que no hagamos todo lo posible para arder como el fuego.» (1939)^{21/x}

Al igual que San Ignacio de Loyola había planteado a través de sus *Ejercicios Espirituales* a todo novicio que fuera a ingresar en la Compañía de Jesús la necesidad de un período de meditación acerca de la agonía de Jesucristo crucificado (y de situarse en su meditación como testigo de la misma) para moldear y purificar su espíritu con el fin de hacerse digno de servir en la orden para mayor gloria de la Iglesia (dentro de la cual la *Compañía de Jesús* llegó a ser punta de lanza), Bataille habría alcanzado la certeza que para que la organización *Acéphale* lograra ejercer una influencia de una magnitud de algún modo similar sobre la sociedad, sus miembros necesitaban sentir la pureza de su credo como un fuego ardiendo en su interior.

Por supuesto, ese credo quedará muy lejos del cristiano y mostrará una influencia clara del Nietzsche más trágico (la figura del Acéfalo, que encarnaba el credo y las aspiraciones de la organización, sería una transposición indisimulada del superhombre nietzscheano). Y frente a la mitología nazi (cuya influencia buscaba contrarrestar), en la que es constante referencia a la pureza de la raza aria, al sol, al cielo, a la devoción a los

²¹ Carta de Georges Bataille a Patrick Waldberg (1939) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. Paris, 1999. (pág.541)

ancestros poderosos (cuyo legado habría sido puesto de rodillas por la influencia de elementos extraños al mismo a los que se compara con gusanos, con ratas, con virus..., que provienen del suelo sucio, que se arrastran, que deben ser exterminados para que la esencia gloriosa de la raza vuelva a germinar en todo su aéreo esplendor), ese credo acefálico va a ser un credo oscuro en el que prevalece la alusión a las potencias desgarradoras de la tierra, a la noche, a la muerte²² (frente a la seriedad del culto a los ancestros Bataille apelará la importancia de la infancia, del juego, en conexión simbólica con el Dioniso desmembrado y vuelto a nacer)^{23/xi}.

Uno de los pocos textos en los que podemos encontrar una expresión meditativa de este credo acefálico es un texto de meditación propuesto por Bataille a Isabelle Waldberg en el que le explica cómo afrontar la meditación y le propone una serie de imágenes desgarradoras sobre las que meditar:

«He aquí un texto de meditación. Habría que encerrarse de la manera más tranquila posible, hacer el vacío en uno, abandonarse completamente y permanecer sentado pero con el cuerpo no hundido, aletargarse y en primer lugar dejarse cautivar por el silencio. Esto podría provocar un verdadero sopor. Sería necesario no leer el texto sino rememorarle lentamente. Debería dejarse mucho tiempo entre las tres primeras frases y las otras. Y también un poco de tiempo entre cada frase de la segunda parte.

LA ESTRELLA ALCOHOL
Considero al acéfalo como violencia

²² Los miembros de *Acéphale* se reunían por la noche en un lugar concreto del bosque de Marly, a las afueras de París, frente a un árbol calcinado en el que Bataille quería ver la representación del Acéfalo. ¿Dedicarían parte de la velada a meditar ante el tronco y proyectarse en él para sentir vivirse desgarradoramente en ese Acéfalo que representaba? Sin pruebas que lo documenten sólo podemos especular al respecto. Para más detalles acerca de *Acéphale* ver COMUNIDAD, sección B.4: COMUNIDADES. *ACÉPHALE*. Ver también MITO.

²³ Respecto a la idea de un credo nazi contrapuesto a los valores nietzscheanos Bataille comenta: «-Uno de los rasgos más significativos de la obra de Nietzsche es la exaltación de los valores dionisiacos, es decir de la ebriedad y del entusiasmo infinitos. ¡No es por azar que Rosenberg por el contrario, en su *Mito del siglo XX* denuncia el culto a Dionisio como no ario! A pesar de tendencias pronto rechazadas, el racismo no admite otros valores que los soldadescos. «La juventud tiene necesidad de estadios y no de bosques sagrados», afirma Hitler.» *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (Gallimard. París. 1945) / *Œuvres complètes VI – La Somme athéologique, II*. Gallimard. París, 1973. (pág.187) (xi)

Considero su fuego de azufre como violencia
Considero el árbol y el viento de la muerte como violencia

YO SOY LA MUERTE ANTE LA MUERTE

La profundidad del espacio es alegría ante la muerte
Imagino –hasta la náusea– que la tierra gira vertiginosamente en el cielo
Imagino al cielo mismo girando y explotando,
El sol, hoguera, alcohol, luz cegadora girando con los ojos cerrados y explotando hasta perder la respiración
Toda la profundidad del cielo como una orgía de luz glacial, perdiéndose, huyendo
Todo lo que es real destruyéndose, consumiéndose y muriendo como fuego incandescente
A mí mismo destruyéndome, consumiéndome y despellejándome mi propia aivez como el fuego
Riendo y muriendo como todo lo que gira, tiembla, arde y explota
Imagino el instante glacial de mi propia muerte en un cielo helado y perfectamente brillante
bajo la luz de la estrella Alcohol revelándose tan súbita como un rayo y embriagadora hasta la médula.» (1939)^{24/xii}

La primera exposición pública de las ideas de Bataille acerca de la necesidad de la meditación mística parece haber tenido lugar en el número 5 de la revista *Acéphale*²⁵ (junio de 1939), de manera específica en el escrito titulado «La pratique de la joie devant la mort». Paralelamente a la publicación del número de *Acéphale*, Bataille defenderá en el *Collège de Sociologie* una ponencia del mismo título en la que, según Denis Hollier, Bataille habría tratado de explicar desde una perspectiva sociológica el significado y la necesidad de dicha experiencia²⁶. Las reticencias generadas por sus ideas serán casi unánimes.

La organización *Acéphale* continuaría con sus actividades, pero la perspectiva de la inminente guerra acabaría siendo finalmente demasiado abrumadora, y *Acéphale* se disolverá en octubre de ese mismo año.

²⁴ Carta de Georges Bataille a Isabelle Waldberg (1939) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.536)

²⁵ Número escrito íntegramente por Bataille, y autopublicado que apareció dos años después del número anterior (nº3-4) de *Acéphale*.

²⁶ No ha sobrevivido una transcripción de dicha ponencia, pero Hollier presenta en *Le Collège Sociologie. 1937-1939* algunos de los escritos reunidos en el volumen II de las OC bajo el título «Essais de Sociologie» como preparatorios para la misma.

Tanto el hecho de que los comienzos de su entrenamiento místico coincidan con el desarrollo de *Acéphale*, como el hecho de que (como luego veremos), Bataille encontrará (una vez *Acéphale* desaparezca) difícil de justificar la experiencia fuera del ámbito en el que ésta parecía encontrar sentido, nos empujan a creer que el desarrollo de la experiencia habría tenido desde su comienzo la vocación profundamente comunitaria y religiosa a la que al principio aludíamos, que más tarde Bataille tendrá que repensar.

C. La EXPERIENCIA DURANTE LA OCUPACIÓN: EL *COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES* y *La SOMME ATHÉOLOGIQUE*

1. Búsqueda de una justificación de la experiencia por sí misma

a. *La experiencia siempre ha estado subordinada a otro fin*

Una vez sus expectativas acerca de la posibilidad de regeneración social a través de una nueva religión y un nuevo mito (ligado a la práctica de la meditación acefálica) se hubieron mostrado descarnadamente ingenuas ante la fuerza inmisericorde de las circunstancias, Bataille siguió considerando valiosa esta experiencia, y dedicando mucho tiempo tanto a su puesta en práctica como a la reflexión acerca de ella:

«La guerra puso fin a mi «actividad» y mi vida se encontró menos separada aún de su objeto de investigación. Una pantalla de costumbre nos separa de este objeto. Al final pude hacerlo, tuve la fuerza de hacerlo: hice caer la pantalla. No quedaba ningún tranquilizante que tornara los esfuerzos ilusorios. Finalmente era posible ligarse a la fragilidad cristalina, inexorable de las cosas –sin la preocupación de responder a espíritus cargados de preguntas vacías. Desierto, no sin espejismos sin duda, en seguida disipados...» (1943)^{27/xiii}

El escollo inicial y principal con el que se encontraba era lo que él entendía como una «falta de justificación» de la experiencia por sí misma, porque no consideraba en un

²⁷ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.109)

principio que la tuviera. Tradicionalmente la justificación, el sentido de una experiencia de este tipo, siempre se había encontrado dentro de una religión o, incluso, en tiempos recientes, consideraba Bataille, dentro de la filosofía académica y de una manera subordinada al conocimiento con la fenomenología. En cualquier caso siempre supeditada a un fin ulterior que la dotaba de sentido y cuya ausencia le angustiaba:

«La experiencia interior siempre tuvo otros fines distintos a ella misma, en los que se depositaba el valor, la autoridad. Dios en el Islam o en la Iglesia cristiana; en la Iglesia budista este fin negativo: la supresión del dolor (también fue posible subordinarlo al conocimiento, como lo hace la ontología de Heidegger). Pero si Dios, el conocimiento, la supresión del dolor dejan de ser fines convincentes a mis ojos, si el placer que puede extraerse de un arrobamiento me importuna, me hiera incluso, ¿deberá parecerme vacía la experiencia interior inmediatamente, imposible a partir de entonces al no tener ya razón de ser?» (1943)^{28/xiv}

«La ausencia de una respuesta formal (sin la cual me las había arreglado hasta entonces) acabó por dejarme un gran malestar. La experiencia me había hecho pedazos, y mi impotencia para responder acababa de desgarrar esos pedazos.» (1943)^{29/xv}

b. La experiencia es una autoridad que debe ser expiada

Bataille pasará la mayor parte de los años de la Ocupación pensando la naturaleza de la experiencia en compañía de un grupo de amigos (muchas de las reflexiones originadas en dichas circunstancias serán plasmadas en *L'Expérience intérieure* y *Le Coupable*, según Pierre Prévost^{30/xvi}) al que se referirá jocosamente como *Collège d'études socratiques*³¹, y

²⁸ *Ibid.* (pág.19)

²⁹ *Ibid.* (pág.19)

³⁰ «*L'Expérience intérieure* apareció al fin: era pues, se ha visto, el resultado de una larga meditación y de múltiples conversaciones con sus amigos (...) Casi todos, sino todos, los temas expuestos en *L'Expérience intérieure* y *le Coupable* habían sido temas de nuestras «entrevistas» de los años 1940-1943.» (Pierre Prévost, 1987) *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*. Jean-Michel Place. París, 1987 (pág.100) (xvi)

³¹ Ver COMUNIDAD, sección B.6: COMUNIDADES. *COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES*.

uno de sus «miembros» (al que no hacía mucho tiempo que conocía pero al que enseguida se sentirá ligado por una amistad profunda) le dará la clave para solucionar el problema que lo atormentaba: fue Maurice Blanchot quien le hará entender que esa experiencia a la que buscaba razón de ser no podía venir refrendada por ninguna autoridad exterior a ella sino que ella misma era la autoridad^{32/xvii} y, añadirá Blanchot, una autoridad que debía ser «expiada», una autoridad que por lo tanto, hasta cierto punto, debía ser comprendida como «pecaminosa», como «culpable» (porque en un mundo en el que el trabajo se ha sacralizado todo lo que atente contra sus principios debe ser sin duda considerado como tal):

«Conversación con Blanchot. Yo le digo: la experiencia interior no tiene ni objetivo, ni autoridad que la justifiquen. Si hago saltar, estallar la necesidad de un objetivo, de una autoridad, al menos un vacío subsiste. Blanchot me recuerda que objetivo, autoridad son exigencias del pensamiento discursivo; yo insisto, describo la experiencia bajo la forma dada en último lugar, le pregunto cómo cree eso posible sin autoridad ni nada. Él me dice que la experiencia misma es la autoridad. Con respecto a dicha autoridad añade que ésta debe ser expiada.» (1943)^{33/xviii}

c. Experiencia y Resistencia

Parece evidente que si ya antes de la guerra la idea de experiencia y todo lo que en aquel momento comportaba (una nueva religión, un nuevo mito) era difícil de defender, con la

³² Y de hecho Bataille declarará que Blanchot es el único que trata (en su *Thomas l'obscur*, concretamente) las cuestiones de una nueva teología negativa que él investiga en *L'Expérience intérieure*: «A parte de en las notas de este volumen, el único lugar que conozco en el que sean apremiantes, aunque se hallen ocultas, las cuestiones de la nueva teología (que tiene lo desconocido por objeto) es en *Thomas l'obscur*. De una manera del todo independiente a su libro, oralmente, de modo sin embargo que en absoluto haya él faltado al sentimiento de discreción que me hace tener a su lado sed de silencio, he oído al autor plantear el fundamento de toda vida «espiritual», que sólo puede:

– tener su principio y su fin en la ausencia de salvación, en la renuncia a toda esperanza,
– afirmar de la experiencia interior que es autoridad (pero toda autoridad se expía),
– ser impugnación de ella misma y no-saber.» (1943) *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.19) (xvii)

³³ *Ibid.* (pág.67)

derrota y en un momento histórico tan adverso como la Ocupación (un momento que llamaba a la lucha, a la acción, a la temeridad para sacudirse el yugo del invasor) resultaba indudablemente imposible no sentir cómo la urgencia de otras labores (cómo la unánimemente aceptada santidad de otros principios) podía fácilmente hacer de dicha experiencia, por comparación, un juego inútil, un ejercicio infantil e inconsciente, un despropósito. Sartre, por ejemplo, sacará los esfuerzos de Bataille a colación en un artículo acerca de *L'Expérience intérieure* titulado «Un nouveau mystique»³⁴ para burlarse de ellos. Y ni siquiera los más cercanos a Bataille en ese período parecen haber tenido las cosas del todo claras acerca de él. Pero Bataille parece permanecer fiel a sus principios incluso ante la adversidad más absoluta, que parecería poder desautorizarlos:

«En esta época, Georges Bataille comenzó a hablarme, de manera continua, de éxtasis, de los místicos, de sus escritos, y es gracias a él, sin duda alguna, que comencé a interesarme más de cerca sobre los problemas de orden espiritual. Nuestras conversaciones estaban en profundo contraste con la guerra. Un día en el que le hice considerarlo, ya que la malevolencia podría acusarnos de refugiarnos en alguna torre de marfil, él me respondió que estábamos sin duda más profundamente en la realidad que los otros: ¿no es la historia acaso siempre ambigua, ya que ignoramos qué depara al hombre?» (Pierre Prévost, 1987)^{35/xix}

«Nos interrogamos sobre aquello que intelectuales como nosotros podían llevar a cabo; en esta época apenas se hablaba de la resistencia, incluso aunque una mañana de febrero un grupo entero de los amigos de Bataille fue detenido. La mayoría trabajadores del Musée de l'Homme; entre ellos Lewitzky³⁶. Eso nos hizo reflexionar; ¿no era necesario ofrecer un

³⁴ « Un nouveau mystique », de Jean-Paul Sartre (aparecido en los números 260 a 262 de la revista *Cahiers du Sud*, octubre-diciembre de 1943, reeditado en 1947 como parte de *Critiques littéraires (Situations I)*) / Gallimard. París, 1993.

³⁵ Prévost, Pierre. *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille* / Jean-Michel Place. París, 1987. (pág.73)

³⁶Anatole Lewitzky dirigió dos conferencias acerca del chamanismo en el *Collège de Sociologie*, en marzo de 1939. Organizador junto con algunos de sus colegas de uno de los primeros núcleos de resistencia fue detenido por los alemanes en febrero de 1941 y fusilado junto con cinco compañeros del grupo en 1942.

pensamiento enaltecedor a los franceses inmersos en la angustia? » (Pierre Prévost, 1987)^{37/xx}

d. Ruptura de la estructura del proyecto y culpa

En cualquier caso, más allá de contextualizaciones históricas, más allá de cualquier coyuntura posible que pareciera indicar que la experiencia es culpable porque supone un sacrilegio en la medida en que reclama la autoridad, el centro, en un momento de opresión mayor, cuando sin ningún tipo de dudas y de una manera muy fundamental dicho espacio correpondería a la acción, nos inclinamos por pensar que Blanchot habría querido apuntar al hecho de que la experiencia debe expiarse porque sería culpable «en sí misma», más allá de cualquier contexto posible.

Porque como arriba apuntábamos su erigirse en autoridad supone la negación de los valores que fundan nuestro mundo, valores derivados del trabajo y la razón (en tanto que causa y efecto del mismo), que han acabado sacralizados como única autoridad, y de cuya sacralización ha derivado el sometimiento del hombre.

La razón es en un nivel básico la negación del instinto: nace con el hombre en el momento en que éste empieza a ser capaz de aplazar la satisfacción de un impulso inmediato para, a través de un proceso que conlleva cierta complejidad (la elaboración de herramientas por ejemplo, por rudimentarias que sean), dar cuenta de la necesidad que despertaba el impulso de una manera derivada pero más plena. Es decir, la razón, frente a un problema presente es, a diferencia del instinto (cuyo sello es la inmediatez), capaz de proyectar las consecuencias de un acto en el futuro y ejecutar el plan de acción más adecuado para resolverlo:

³⁷ Prévost, Pierre. *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille / Jean-Michel Place*. París, 1987. (pág.85)

«La «acción» depende del proyecto por completo. Y, lo que es grave, el pensamiento discursivo está él mismo comprometido con el modo de existencia del proyecto. El pensamiento discursivo es el hecho de un ser comprometido con la acción, tiene lugar en él a partir de sus proyectos, sobre el plano de reflexión de los proyectos. El proyecto no es solamente el modo de existencia implicado en la acción, necesario a la acción, es una forma paradójica de estar en el tiempo: *es el aplazamiento de la existencia para más tarde.*» (1943)^{38/xxi}

La razón, forjada en este molde, supone una desvalorización de lo presente inmediato, que es remitido (y con ello la existencia) a una realidad superior que le confiere significado y donde encaja perfectamente, donde puede ser explicado de una manera inteligible que garantiza su posible utilidad para el hombre.

El afán de la razón es el sometimiento de la realidad a sus criterios de inteligibilidad: la razón quiere ser el todo...

«Conocer quiere decir: relacionar lo conocido, comprender que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo que supone ya sea un suelo firme en el que todo descansa (Descartes), ya sea la circularidad del saber (Hegel). En el primer caso, si el suelo se viene abajo...; en el segundo, aunque nos aseguremos de tener un círculo bien cerrado, percibimos el carácter insatisfactorio del saber. La cadena sin fin de las cosas conocidas no es para el conocimiento más que el acabamiento de sí mismo. La satisfacción consiste en el hecho de que un proyecto de saber, que existía, ha alcanzado sus fines, se ha realizado, que ya no queda nada que descubrir (nada importante al menos).» (1943)^{39/xxii}

... y aquello que no se pliega a sus principios, aquello que la elude pasa desapercibido para la consciencia y es vivido como irreal. Hasta el día en que tal vez pueda ser cuantificado y manipulado.

³⁸ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.59)

³⁹ *Ibid.* (pág.127)

Con el advenimiento del cristianismo y la progresiva racionalización del mundo la estructura del trabajo deviene sagrada (cuando precisamente aquello que el trabajo ocultaba era antes instintivamente reconocido como sagrado), y la transgresión (aceptada y regulada en el pasado a través de fiestas rituales cíclicas) pasará a ser contemplada como pecaminosa. El hombre moderno, incapaz a pesar de todo de renunciar de manera absoluta a la «vida ardiente», a la «recuperación del ser» (sólo posible en la transgresión), tenderá a canalizar sus ansias de escapar al aislamiento al que lo somete el mundo del trabajo por vías alternativas, como la poesía o el amor romántico. Pero siglos de esfuerzo por el control de la naturaleza y la maximización inmisericorde de la riqueza que dicho control ofrece ha convertido al hombre, en última instancia, en un esclavo, en una herramienta del trabajo, que deviene un fin en sí mismo, que no contempla un fin ulterior:

«El espíritu del hombre ha devenido su propio esclavo y, por el trabajo de autodigestión que la operación supone, se ha consumido, sometido, destruido, a sí mismo. Engranaje entre los engranajes que ha dispuesto, abusa de sí mismo de una manera cuyo efecto no comprende – en la medida en que este efecto consiste en que al final sólo lo útil subsiste en él.»
(1943)^{40/xxiii}

Y la lucha política por liberar al hombre de su esclavitud, una lucha que puede ser urgente, que seguro es necesaria, participaría no obstante de esa misma estructura que prolonga la esclavitud del hombre, el cual debe poner su propia libertad a un lado para trabajar por el triunfo de la causa.

Por eso la experiencia es necesaria, y por eso es culpable, porque al proclamarse autoridad en sí misma rechaza el sometimiento, retira al hombre del régimen sacralizado

⁴⁰ *Ibid.* (pág.154)

del trabajo que es el fundamento de nuestro mundo, busca anular en él aquello en base a lo cual sigue ligado a éste y sometido a sí mismo: la razón. Y así Bataille defiende que

«Debido al servilismo creciente de las formas intelectuales en nosotros, nos corresponde llevar a cabo un sacrificio más profundo que el de los hombres que nos precedían. Ya no tenemos que compensar con ofrendas el abuso que el hombre ha hecho de las especies vegetales, animales, humanas. La reducción de los hombres a la servidumbre tiene ahora (desde hace tiempo, por otro lado) consecuencias en el orden político (es bueno, en vez de extraer de ello consecuencias religiosas, abolir los abusos que de ellas se derivan). Pero el abuso supremo que el hombre ha hecho de su razón en los últimos tiempos exige un sacrificio último: la razón, la inteligibilidad, el suelo mismo sobre el cual se erige, deben ser rechazadas por el hombre, Dios debe morir en él, es el fondo del miedo, el extremo en el que sucumbe. *El hombre sólo puede encontrarse a sí mismo si consigue zafarse sin descanso de la avaricia que lo constriñe.» (1943)^{41/xxiv}*

e. El horror del sinsentido

Frente a la idea, pues, de que se trataría de un puro ejercicio de escapismo llevado a cabo además durante una época especialmente ominosa en la que se habría de haber seguido la senda de la resistencia, cabría matizar que la experiencia interior no sería desde luego un ejercicio fácilmente gozoso, y que requeriría de una disciplina descorazonadora. Que la experiencia supone, en la manera en que Bataille y Blanchot habrían acordado entenderla en este punto, un acto de sacrificio último, «el» sacrificio último, y que es por eso que en el mundo del trabajo, que no entiende de sacrificios sin finalidad, sino de maximización de recursos, la experiencia tiene que ser entendida necesariamente como culpable.

La experiencia interior supone una caída en la noche del sinsentido, un dejar de hacer pie en el suelo firme que representaba la razón. El hombre siente el deseo de comunicación con el ser pero por otra parte siente también el deseo de permanencia, de

⁴¹ *Ibid.* (pág.155)

estabilidad, de seguridad... Lo que hay más allá de la razón no tiene sentido, no es pensable, es lo imposible. La razón es nuestra forma de aferrarnos a la vida, de anclarnos en el ser, y al anularla en nosotros se siente un vértigo, se produce un deslizamiento hacia la noche, hacia el vacío: angustia, dolor, lágrimas, horror, desesperación, frío, impotencia, podredumbre, náusea... estos son algunos de los sustantivos empleados por Bataille en *L'Expérience intérieure* para referirse a aquello que experimenta el sujeto que ronda el éxtasis^{42/xxv}. Matar la razón supone en el extremo poder acceder al ser, pero el acceso al ser es angustioso, es horroroso, porque nuestro instinto de permanencia sabe que no podemos encontrar cobijo en él, encontrar la seguridad que nos brindaba la razón con su mundo ordenado, y tira de nosotros con todas sus fuerzas en sentido contrario.

Más aún, ni siquiera se puede decir que encontremos algo, que un «yo» encuentre algo, que un sujeto encuentre algo. Al desaparecer la razón, al acceder al ser, la diferenciación ente sujeto y objeto, entre un sujeto situado frente a un objeto que deba comprender para poder manipular, desaparece, queda borrada:

«Ya no hay sujeto=objeto, sino «brecha abierta» entre el uno y el otro y, en la brecha, el sujeto, el objeto se disuelven, hay tránsito, comunicación, pero no del uno al otro: *el uno y el otro* han perdido su existencia distinta.» (1943)^{43/xxvi}

El sujeto desaparece y el objeto también, ya no hay trascendencia: en la experiencia interior el sujeto se diluye en el ser, recupera la inmanencia «perdida», tiene una

⁴² Acerca de la utilización de un vocabulario oscuro por parte de Bataille Prévost comenta: «Había palabras que Georges Bataille pronuncaba con un cierto deleite, como angustia, tragedia, crimen, muerte. Lo mínimo que puede decirse respecto de él: Georges Bataille no era un hombre tranquilo.» (Pierre Prévost, 1987) *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille* (pág.41) (xxv)

⁴³ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.74)

experiencia del ser en el ser, no mediada por una razón que le ofrezca la ilusión de situarlo frente al mismo y le posibilite su comprensión desapasionada.

Sólo viviendo el desgarramiento de la razón y sumergiéndose en la noche del ser puede un hombre devenir verdaderamente soberano y dejar atrás su servidumbre, ésta es una experiencia ineludible, una experiencia que nadie puede vivir por él. Es por eso que Bataille insiste en que el hombre que no está preparado a aceptar afrontar de una manera viril esa experiencia estaría al fin y al cabo destinado a ser un esclavo o un enemigo del hombre:

«Todo ser humano que no va al extremo es el *siervo* o el *enemigo* del hombre. En la medida en que no contribuye, con algún trabajo servil, a la subsistencia común, su deserción contribuye a dar al hombre un destino detestable.» (1943)^{44/xxvii}

2. Una técnica cristiano-hinduista

Como ya hemos visto, la experiencia sobre la que Bataille investiga y que pone en práctica en diversos momentos de diversas formas no es una, no es constante, cambia (incluso de nombre) dependiendo del momento de investigación en el que Bataille se encuentre y de los progresos realizados.

Las aproximaciones más detenidas a la misma fueron las que dejó reflejadas en *L'Expérience intérieure* (1943) y *Méthode de méditation*⁴⁵ (1947). En dichas obras la experiencia nos será definitiva y explícitamente presentada como una mezcla de técnicas inspiradas en la mística cristiana e hindú que se complementarían de forma adecuada para

⁴⁴ *Ibid.* (pág.52)

⁴⁵ Bataille comenzó a escribir *Méthode de méditation* en 1945. Aparecerá en forma de libro en Éditions Fontaine en 1947 para más tarde ser incluido en la reedición de *L'Expérience intérieure* de 1954, junto a la cual configura el primer tomo de *La Somme Athéologique*.

provocar un determinado éxtasis en el que la razón quedaría eclipsada totalmente y se accedería al ser de una forma desnuda.

Vamos a intentar exponer brevemente a grandes rasgos las características específicas del método de Bataille como aparecen reflejadas en estas obras y a atender en particular a los dos elementos básicos que suponen la base del mismo: la dramatización y el yoga.

a. La dramatización

La dramatización de la existencia consiste en una exacerbación extrema de los sentidos en base tradicionalmente a una creencia o serie de creencias de carácter patético.

La dramatización es un componente esencial de muchas religiones en la medida en que lleva a una identificación afectiva de los individuos con los valores expuestos en dichas creencias y al reconocimiento de la autoridad de éstos. Sin el proceso de dramatización se derivaría normalmente hacia la indiferencia al respecto de dicha autoridad (y si por otra parte la autoridad no fuera reconocida, y aún así se insistiera en la dramatización en su nombre, se derivaría inadvertidamente hacia la comedia):

«(...) no se alcanzan estados de éxtasis o arrobos si no es *dramatizando* la existencia en general. La creencia en un Dios traicionado, que nos ama (hasta el punto de morir por nosotros), nos redime y nos salva, cumplió este papel durante mucho tiempo. Pero no se puede decir que, por faltar esta creencia, la dramatización sea imposible: en efecto otros pueblos la han conocido –y a través de ella el éxtasis– sin estar informados del Evangelio.

Lo único que puede decirse es esto: que la dramatización tiene necesariamente una llave, bajo forma de elemento indiscutible (determinante), de valor sin el cual no puede existir el drama sino la indiferencia. Así, desde el momento en el que el drama nos conmueve, y si al menos sentimos que atañe generalmente al hombre, alcanzamos la autoridad, lo que causa el

drama. (Del mismo modo si existe en nosotros una autoridad, un valor, hay drama, porque si es tal, hay que tomarla con total seriedad.)» (1943)^{46/xxviii}

Bataille precisará que la idea de dramatización tendría dos significados principales: en un primer lugar, y a un nivel básico, estaría ligado a la materialidad externa del rito, que exacerbaría los ánimos de los individuos hasta el delirio y les permitiría alcanzar gracias a elementos externos el paroxismo necesario que los catapultara al éxtasis, y en segundo lugar podría ser entendido de un modo más etéreo cuando el «arte dramático» se interiorice (con el cristianismo en concreto) hasta tal punto que el signo de una fe verdadera consista en la capacidad del creyente de olvidarse de sí mismo y sentirse interiormente como parte del drama originario que funda su fe en cualquier momento dado.

El paradigma que presenta Bataille para explicar hacia donde se encamina cuando plantea la necesidad de recuperar el poder de dramatización en la modernidad es el de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, a los que antes hacíamos referencia. En éstos se alecciona al creyente sobre el camino a seguir por el buen cristiano (cómo alcanzar la virtud, cómo garantizar la pureza del alma...) y se plantea al creyente (más concretamente al novicio que desea ingresar en la orden) la necesidad de revivir (durante un mes), como espectador, el calvario de Jesucristo y su muerte en la cruz para más tarde relatar a la persona encargada de guiar dichos ejercicios todo aquello que ha presenciado.

Aquello que hay que saber descubrir en los *Ejercicios* es el despuntar de una insistencia explícita en la necesidad de llevar individualmente hasta sus últimas consecuencias una nueva variante de la dramatización de (por así llamarla para

⁴⁶ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.22)

diferenciarla de aquella que tendría lugar en la plegaria) «alta intensidad», que ya no se fundamenta en la materialidad apabullante de los ritos sino en la etérea decidida voluntad del sujeto de vivirse en presencia de otro yo que se desgarrar y de sumergirse en su desgarrar.

Y aunque indefectiblemente es el discurso el que, asentado en la ingenuidad del sujeto, va a vehicular al mismo tiempo que la comprensión del mundo la comprensión de aquello que es el otro (Jesucristo) y en el extremo vicia la maniobra extática al empujar al creyente apresuradamente a resolver de manera inadvertida que el otro es, y su vivencia extrema es, lo que de ellos se dice, lo que siempre se ha dicho (que es todo lo que de ellos se puede decir), y a encontrar al final del camino precisamente esto y nada más que esto, Bataille espera que le concedamos que al acercarnos a los *Ejercicios* hay que saber observar cómo el énfasis se desplaza de lo «dicho» a lo «sentido»: cómo para aquel que se ve transportado en medio de la pasión de Cristo lo pensable, lo decible, va a dejarse comer terreno por aquello que sin llegar a poder casi decirse se apodera de su cuerpo, cómo dejando de pensarse en esa situación va a aprender a vivirse en ella, a no ser más el mismo sino su «personaje» y confundirse justamente con aquello que él siente, acabar siendo incapaz de diferenciarse de ello:

«El cristiano dramatiza la vida con facilidad: vive ante Cristo y para él es más que él mismo. Cristo es la totalidad del ser, y sin embargo es como el «amante», personal, como el «amante», deseable; y de repente el suplicio, la agonía, la muerte. El fiel de Cristo es llevado al suplicio. Llevado él mismo al suplicio: no a cualquier suplicio insignificante, sino a la agonía divina. No solamente tiene el medio de alcanzar el suplicio, sino que no lo podría evitar, y es el suplicio de algo más que él, de Dios mismo, que, siendo Dios, no es menos hombre y supliciable que él.» (1943)^{47/xxix}

⁴⁷ *Ibid.* (pág.65)

«En este punto vemos el segundo significado de la palabra dramatizar: es la voluntad, añadida al discurso, de no limitarse al enunciado, de obligar a sentir la frialdad del viento, a estar desnudo. De ahí proviene el arte dramático que utiliza la sensación, que no es discursivo, que se esfuerza por impresionar, para lo cual imita el ruido del viento e intenta helar –como por contagio: hace temblar a un personaje sobre el escenario (...).» (1943)^{48/xxx}

Es cierto que aquello que más vivamente parecería impresionar a Bataille de los *Ejercicios*, sería, por así decirlo, el rigor de su método, la perfecta división del tiempo y la estipulación exacta (mediante una planificación por parte del examinador de los 30 días que duran los ejercicios) de aquella escena de la Pasión en la que el novicio debe vivirse en determinado momento. Porque al fin y al cabo es obvio que el modelo de dramatización cristiana que siempre suele tener en mente Bataille es, antes que el de los jesuitas, el de los carmelitas descalzos, el de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, máximos exponentes de la mística cristiana. Y es que, aun si carecen de un «método» (de un método tan riguroso como el de los jesuitas al menos), su vivencia de Dios está desprovista de cualquier caracterización racionalista y su aproximación al ÉL es puramente pasional. Respecto de los Jesuitas Bataille afirma que

«((...) el objeto de contemplación que proponen es sin duda el drama, pero comprometido con las categorías históricas del discurso, lejos del Dios sin forma y sin modo de los Carmelitas, más que los Jesuitas ávidos de experiencia interior).» (1943)^{49/xxxi}

San Juan de la Cruz busca imitar al mismo Jesucristo en la cruz, sentir lo mismo que él sintió, revivir en sí el sufrimiento de su misma agonía, desesperar incluso de Dios y la salvación, anularse a través de su dolor, someterse al «suplicio», «sacrificarse», y alcanzar a través de esta abnegación total, de esta pasión amorosa, la unión con Dios:

⁴⁸ *Ibid.* (pág.26)

⁴⁹ *Ibid.* (pág.26)

«La imitación de Jesús: según San Juan de la Cruz, debemos imitar en Dios (Jesús) la decadencia, la agonía, el momento de «no-saber» del «*lamma sabachtani*»; bebido hasta el poso, el cristianismo es ausencia de salvación, desesperación de Dios.» (1943)^{50/xxxii}

La mística más radical es, pues, capaz de escapar en mayor medida del discurso (que condiciona la experiencia, la domestica, la limita) y llega, como apuntamos, a despreciar cualquier recompensa exterior a la experiencia, a la unión con Dios.

Pero estos casos serían ciertamente excepcionales. La mística, íntimamente ligada a la ascesis, buscaría por lo general, a través de un proceso de insensibilización respecto de los bienes terrenos, de las tentaciones que de ellos emanan para empañar el espíritu, una «purificación» del alma que conduzca a la salvación eterna: la mortificación de la carne, la privación de alimentos, de compañía, de sanidad, acaba por obnubilar la mente, por desapegarla de los objetos cotidianos, resquebrajarla y mantenerla en un estado de permanente nebulosidad en el que la razón se empieza a tambalear y posibilita, en el momento de mayor tensión, un «contacto» con Dios que es prueba y garantía de perfección espiritual y supone señal infalible de la futura salvación.

Las prácticas ascéticas serían así favorables a la experiencia (porque posibilitan al hombre al fin y al cabo el desligamiento de los objetos que lo rodean) pero la experiencia misma se convierte a través de ellas en un objeto, en un medio para alcanzar un objetivo ulterior que sería la vida eterna, y no podrían así en ningún caso ser aceptadas como parte del método que Bataille busca definir: en primer lugar porque, como dice Bataille, el límite no se puede alcanzar por defecto, sino por exceso, y en segundo lugar porque la experiencia no puede verse remitida a nada más que ella, la experiencia es la autoridad, es un proyecto en el que todos los proyectos quedan abolidos.

⁵⁰ *Ibid.* (pág.61)

b. *El yoga*

La solución a dicho inconveniente consistirá para Bataille en el recurso al yoga: a través de la recreación en ciertos estados interiores vagos, a través del control de la respiración, de la adopción de posiciones corporales determinadas, de la repetición constante de la sílaba *ÔM*, el yogui intenta alcanzar en sí el vacío a través de la meditación, detener el pensamiento, y Bataille va a inspirarse en ciertas de éstas técnicas para conseguir detener en sí el lenguaje, el discurso, sin tener que recurrir a la ascesis.

Pero cierto es también que si bien Bataille parece apreciar la efectividad de alguna de estas técnicas, no parece demasiado entusiasmado con los principios que rigen la religión hinduista, y su acercamiento al yoga dista de ser «abierto», se produce de una forma incluso más «aprensiva» que la que tiene lugar frente al cristianismo: si sumido en el éxtasis el cristiano puede llegar en el extremo (que representa el misticismo) a despreciar cualquier premio o castigo eterno, el hindú en ningún caso podría renunciar a esperar depurar su alma para así progresar en la cadena de reencarnaciones y acercarse un poco más al nirvana; por otra parte, el yoga, arrancado de sus raíces espirituales en la India y trasplantado a Europa, es asumido por sus practicantes como una estética o como una especie de higiene espiritual, psíquica, como una búsqueda de paz y equilibrio en medio de la ajetreada vida de la gran ciudad. Nada más alejado del partido que toma Bataille, para el que estas técnicas despojadas de toda carga religiosa (o «chic», o «deportiva») se despliegan siempre en medio de la más absoluta desesperación:

«Esta maestría, que podemos adquirir a la larga, de nuestros movimientos más interiores es bien conocida: es el *yoga*. Pero el *yoga* se nos da bajo la forma de recetas groseras, aderezadas con pedantismo y enunciados estafalarios. Y el *yoga*, practicado por sí mismo, no

pasa de ser una estética o una higiene. Mientras que yo recurro a los mismos medios (desnudados) *en medio de la desesperación.*» (1943)^{51/xxxiii}

«*Diversos medios de los hindúes.*

Pronuncian de manera cavernosa, prolongada como en una resonancia de catedral, la sílaba ÔM. Consideran sagrada esta sílaba. Se abandona así a un sopor religioso, lleno de turbia divinidad, majestuoso incluso y cuya prolongación es puramente interior. Pero para ello hace falta o la ingenuidad –la pureza– del hindú, o el gusto enfermizo del europeo por los colores exóticos.

Otros, en alguna ocasión, se sirven de sustancias tóxicas.

Los tántricos recurren al placer sexual: no se hunden en él, se sirven de él como trampolín.

(...)

No dudo de que los hindúes se adentren lejos en lo imposible pero, en el más alto nivel, les falta lo que cuenta para mí, la facultad de expresar. De lo poco que sé, creo poder deducir que la ascesis, entre ellos, juega un papel decisivo. (Los desórdenes contrarios –erotismo, sustancias tóxicas– parecen poco comunes, son rechazados por un gran número. Los desórdenes no son por sí mismos exclusivos de la ascesis, aunque la exijan en virtud de un principio de equilibrio). La clave está en la búsqueda de salvación.» (1943)^{52/xxxiv}

c. La superación de la ascesis

Por otra parte el yoga no necesita de la ascesis en menor medida que la dramatización: la dramatización necesita de la ascesis para acallar el discurso, que intenta encubrir en nosotros aquellos estados de los que no puede dar cuenta; el yoga para incrementar la exacerbación del yogui y abalanzarlo más allá de la simple recreación calmada en dichos estados. O por decirlo de otra manera, el yoga falla (de manera «lógica», que no temporal) «al final», carece de la fuerza, del patetismo y la exasperación que la dramatización ofrece y es incapaz de precipitarse hasta el extremo de sus limitadas posibilidades sin el ascetismo, y la dramatización, la dramatización falla «al principio»,

⁵¹ *Ibid.* (pág.28)

⁵² *Ibid.* (págs.30-31)

necesita de un estado de pureza desde el que abalanzarse hacia el paroxismo en que la identificación con el Dios muriente le sumerge y que solo logra con la purificación que trae, también, la ascesis:

«Acerca de esto puedo decir con exactitud: el hindú es ajeno al drama, el cristiano no puede alcanzar el silencio desnudo. El uno y el otro recurren a la ascesis. Los dos primeros medios son ardientes por sí solos (no exigen proyecto): nadie los ha puesto todavía en juego a la vez, sino solamente el uno o el otro con la ascesis. Si yo sólo hubiera dispuesto de uno de los dos, a falta de un ejercicio tenso como la ascesis, no habría tenido experiencia interior, sino simplemente la de todos, ligada a la exterioridad de los objetos (en un ejercicio calmo de los movimientos interiores se hace de la interioridad incluso un objeto; se busca un «resultado»). Pero al ligarse en mí el acceso al mundo del adentro, del silencio, a la interrogación extrema, escapé de la fuga verbal al mismo tiempo que de la curiosidad vacía y apacible de los estados. La interrogación encontraba la respuesta que la cambiaba de operación lógica a vértigo (como toma cuerpo una excitación en el temor de la desnudez).»
(1943)^{53/xxxv}

d. El éxtasis

Bataille plantea en *L'Expérience intérieure* la posibilidad de acceder al éxtasis partiendo de esos estados interiores dramatizando de dos maneras distintas.

En primer lugar a través de la proyección objetiva de sí mismo en un punto, en un punto identificado en tanto que semejante como una interioridad, y en particular como una interioridad desgarrada a través de la cual dramatizar:

«Diré lo siguiente, que es oscuro: el objeto en la experiencia es en primer lugar la proyección de una pérdida de sí dramática. Es la imagen del sujeto. El sujeto intenta en primer lugar ir a su igual. Pero al entrar en la experiencia interior, busca un objeto como él mismo es, reducido a la interioridad. Aún más, el sujeto cuya experiencia es en sí misma y desde el principio dramática (es pérdida de sí) tiene necesidad de objetivar este carácter dramático. La situación del objeto que busca el espíritu necesita ser dramatizada objetivamente. A partir de la

⁵³ *Ibid.* (pág.36)

felicidad de los movimientos, es posible fijar un punto vertiginoso que supuestamente contiene en su interior el desgarramiento que el mundo oculta, el incesante movimiento de todo hacia la nada. Si se quiere, el tiempo.

Pero se trata ahí de un semejante. El punto, ante mí, reducido a la más pobre simplicidad, es una persona. A cada instante de la experiencia, este punto puede alzar los brazos, gritar, prenderse fuego.

La proyección objetiva de sí mismo –que toma de esta manera la forma de un punto– no puede sin embargo ser tan perfecta que la naturaleza de semejante –que le pertenece– pueda ser mantenida sin engaño. El punto no es el todo, ni tampoco es *ipse* (cuando Cristo es el punto, el hombre en él ya no es *ipse*, aunque todavía se distinga, sin embargo, del todo: es un «yo», pero un yo que huye al mismo tiempo en los dos sentidos.» (1943)^{54/xxxvi}

Y el objeto particular sobre el que Bataille proyectará el punto desde el que dramatizar será «más humano» que Cristo, pero igualmente «sufriente»: la fotografía de un joven chino torturado que le ocupará muchas horas de reflexión⁵⁵:

«Yo no he elegido a Dios como objeto, sino humanamente, al joven condenado chino que las fotografías me presentan chorreando sangre, mientras el verdugo lo tortura (la hoja entra en los huesos de la rodilla). A este desdichado, estaba ligado por los lazos del horror y la amistad. Pero si yo miraba la imagen *hasta la concordancia*, ella suprimía en mí la necesidad de no ser más que sólo yo: al mismo tiempo este objeto que había elegido se deshacía en una inmensidad, se perdía en la tormenta del dolor.» (1944)^{56/xxxvii}

En segundo lugar, y una vez iniciado en la técnica previa Bataille habla del siguiente paso necesario para llevar la experiencia aún más lejos, que sería el éxtasis ante la noche del no-saber:

«Si en un primer momento se da este éxtasis ante el objeto (como un posible) y si yo suprimo, después, el objeto (...) si por esta razón entro en la angustia –en el horror, en la noche del no-saber– el éxtasis se acerca y, cuando llega, me hundo más allá de lo imaginable.

⁵⁴ *Ibid.* (pág.137)

⁵⁵ Ver FOTOGRAFÍA, sección F: VIOLENCIA y AMISTAD.

⁵⁶ *Le Coupable / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.283)

Si hubiera ignorado el éxtasis ante el objeto, no habría alcanzado el éxtasis ante la noche. Pero siendo como lo era un *iniciado* en el objeto –y mi iniciación había representado la penetración más lejana posible– sólo podía encontrar en la noche un éxtasis más profundo. Desde entonces la noche, el no-saber, será cada vez el camino del éxtasis en el que me perderé.» (1944)^{57/xxxviii}

D. ABANDONO del MÉTODO

Hacia finales de 1945 Bataille parecería haber dejado de lado sus experimentos místicos. La Liberación llegó y en el horizonte se perfilará una vida en familia en el pueblecito de Vézelay, y el continuo trasiego que conllevará la creación de la revista *Critique*.

Cierto es que en 1947 Bataille todavía publicará *Méthode de Méditation*, donde ahonda en su idea de experiencia. Pero, el tema en sí parecía ya haber dejado de obsesionarle, y el libro habría sido tal vez algo así como la forma de «resumir» aquello que tenía que decir al respecto y pasar página. Pierre Prévost comenta al respecto:

«(...) yo le preguntaba –era el lugar más apropiado– en qué punto de su investigación sobre la experiencia interior se encontraba. Su respuesta me dejó estupefacto; con un aire muy alegre, a carcajadas, me dijo que todo eso era cosa del pasado. Ciertamente volvería a hablar de ello en sus libro, pero él, en ese momento, ya no le otorgaba ninguna importancia particular, es decir, a fin de cuentas, ¡muy poca!

Creo que a partir de ese día, ya jamás abordamos ese tema en profundidad. Me habló de sus otras empresas: no dejaba de pensar en su libro sobre la noción de «gasto» (...).» (Pierre Prévost, 1987)^{58/xxxix}

Con el fin de la guerra y el comienzo de la reconstrucción de Europa, donde dos bloques y dos modelos de sociedad antagónicos quedaban bien definidos, la atención prestada por

⁵⁷ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.144)

⁵⁸ La conversacion aquí mencionada por Prévost debió tener lugar alrededor de septiembre de 1945, de acuerdo con las explicaciones proporcionadas por Prévost en *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille.* Jean-Michel Place. París, 1987 (págs.121-122)

Bataille a la idea de «gasto improductivo»⁵⁹ y la actitud económica racionalista del hombre (que busca un crecimiento, una reinversión sin fin de los recursos, fenómeno que se encuentra a la base de la guerra moderna, que todavía amenaza con el desastre en el contexto de la guerra fría) señalará el camino por el que se desarrollará su interés acerca de las posibles maneras de vulnerar la razón y comunicar el ser más allá de la meditación individual (la literatura, el arte y el erotismo, principalmente).

⁵⁹ La influencia de las ideas de Mauss acerca del don son muy patentes en la idea batailleana de gasto improductivo, de derroche, que había comenzado a perfilarse en el artículo «La notion de dépense» (publicado en las páginas de *La Critique Sociale* en enero de 1933).

FASCISMO

«Mostrarse fuerte no significa armarse hasta los dientes. Reaccionar al peligro totalitario con planes de «rearme», es introducir en nuestra casa el caballo de Troya. Ya que para armarse tanto como el adversario sería necesario imponer en el país una disciplina equivalente a la que rige a los alemanes. Suponiendo que saliéramos airoso, todavía nos encontraríamos atrás: de dos grandes países igualmente sobrearmados, es aquel que dispone de la mística más fuerte el que inevitablemente ha de triunfar. Y al armarse tanto como el Estado totalitario, el Estado democrático perdería sus mejores fuerzas morales: su «mística» de la libertad.» (Denis de Rougemont, 1938)^{1/i}

A. EL IRRESISTIBLE ASCENSO del FASCISMO

Tras la conmoción de la Gran Guerra las sociedades europeas se verán sumidas en el caos económico y político, paralizadas, fragmentadas. El descrédito del sistema democrático irá en aumento y el sentimiento de una decrepitud irremediable será ampliamente compartido. Bataille (que no sentía demasiada simpatía por las democracias liberales) dejará anotado al respecto:

«(...) el mundo liberal en el que todavía vivimos es un mundo de viejos a los que se les caen los dientes y de apariencias.» (1934)^{2/ii}

Atrapadas en una vorágine autodestructiva que consumirá sus mejores energías y las dejará sin vitalidad, arrastrándose a ningún lugar, las sociedades capitalistas verán al comunismo, tras su triunfo en Rusia (con la Revolución de 1917 y la creación de la URSS en 1922), alzarse en el exterior y en el interior como una acuciante amenaza que se

¹ *Journal d'une époque. 1926-1946*, de Denis de Rougemont (Gallimard. París. 1968) / Citado por Denis Hollier en *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Hollier, D. (ed.). Gallimard. París, 1995. (págs.202-203)

² « Le Fascisme en France » (proyecto de libro nunca concluido, manuscrito de 1934) / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.206)

siente y se hace sentir como alternativa real y necesaria, alternativa que se presenta y se asume como destino cierto de la Humanidad.

Pero un obstáculo de crecientes dimensiones se presentará en el camino del comunismo para refutar desde la derecha la legitimidad de esa aspiración: el fascismo.

Si el movimiento obrero llevaba organizándose y luchando por sus reivindicaciones desde mediados del siglo XIX, el ascenso del fascismo va a resultar mucho más meteórico y (si a principios de la Primera Guerra Mundial existían tan sólo unos pocos grupúsculos fascistas aislados en Italia) ya en 1922 Benito Mussolini logrará alzarse con el poder tras una marcha sobre Roma. Hitler creará el partido Nacional Socialista en 1920, y en 1933 ganará unas elecciones democráticas, lo que le permitirá dismantelar en poco tiempo la democracia alemana desde dentro para establecer un régimen autoritario y ultra-represivo. Ambos ejemplos servirán de inspiración para la creación de movimientos similares a lo largo de Europa.

La alarma generada por el avance de estos movimientos producirá análisis apresurados y genéricos (tanto desde posicionamientos democráticos liberales como desde la izquierda) que a ojos de Bataille no alcanzarán a determinar con el rigor suficiente la esencia del fascismo, y que dificultarían o incluso harían imposible por lo tanto una respuesta adecuada a la amenaza que éste representa. Y un fracaso a la hora de plantear esta respuesta, barrunta Bataille, estaría condenando al hombre a la esclavitud total.

En este contexto Bataille intentará, en su clásico estudio *La Structure psychologique du fascisme* (y en otros escritos del mismo periodo³), dar cuenta de la esencia del

³ *La Structure psychologique du fascisme* apareció en *La Critique Sociale* en dos entregas: nº 10, noviembre de 1933, y nº 11, marzo de 1934.

fascismo⁴ a través de la aplicación de los descubrimientos proporcionados por dos innovadoras ciencias de reciente aparición, la sociología y la psicología, que posibilitarían a la razón una mejor comprensión de las dimensiones ocultas del ser humano, y la puesta en relieve de aspectos inexplorados por análisis superficiales para facilitar una respuesta más adecuada a la pregunta de la fascinación de las masas por el fascismo y su predisposición a la esclavitud y la barbarie.

Bataille no sólo intentará ofrecer una comprensión más ajustada de la naturaleza del fascismo sino que se sentirá además (a pesar de su falta de inclinación hacia la política) en la obligación de realizar una propuesta de acción acorde con su análisis del problema que hiciera posible la solución del mismo. En un primer momento esa propuesta se presentará en la forma de la efímera unión de intelectuales antifascistas conocida como *Contre-Attaque* (Octubre 1935 a mayo del 36). Pero sus reparos acerca de la capacidad de la política para actuar en la particular dimensión (psico-sociológica) en la que el fascismo hundía sus raíces (amén de las continuas disensiones internas del grupo) lo acabarán alejando de *Contre-Attaque* y llevando a enfocar la posible solución al problema desde un prisma religioso con la formación del grupo *Acéphale*.

B. La REACCIÓN de una SOCIEDAD en CRISIS

1. Movimientos de conjunto

Frente a los pensadores liberales, que reducirían el fascismo a un populismo radical que en tiempos de crisis alcanza una influencia extrema debido al carisma arrebatador de determinados individuos que conseguirían imponer su voluntad a las masas con una

⁴ Cuando Bataille habla de fascismo, sin más especificaciones, está haciendo referencia al nazismo también.

retórica vacía y violenta, Bataille defenderá que la concepción individualista de la sociedad impide comprender que las masas no juegan un papel meramente pasivo, que no consisten meramente en un conjunto de átomos que renunciarían a su inalienable libertad individual y a su racionalidad (aquello que los definiría más íntimamente) y se degradarían en tanto que muchedumbre, manipulados y sometidos por la voluntad delirante de un tirano, incapaces de comprender qué es lo que más les interesa en tanto que conjunto humano. Estos tiranos no son en realidad, en última instancia, sino la expresión individualizada de los movimientos profundos que recorren y atraviesan el cuerpo social de un extremo al otro, no poseerían una voluntad independiente de esas corrientes dentro del cuerpo social, frente al cual buscarían imponerse de una manera contraria a su verdadera naturaleza:

«(...) Adolf Hitler ha sido elegido entre 75 millones de sus semejantes porque está situado en el centro del movimiento de conjunto de esa masa. El error comienza solamente a partir del momento en que este individuo que dirige a 75 millones es considerado como provisto de una existencia propia: ¿cuál sería en efecto la existencia propia del Reichsfürer si no hubiera devenido la expresión de las masas que gravitan a su alrededor? No se trata sin embargo, en este caso, de una confusión necesariamente sin consecuencias prácticas. Ni siquiera lo es si se busca representar la existencia social partiendo de un hombre cualquiera, de aquel que podemos llamar el hombre entre mil. El hombre entre mil, en efecto, está tan desprovisto de significación como un cabello. ¿Quién pretendería hacer responsable en Alemania a ese inocente, a ese estúpido hombre entre mil de lo que se agita bajo el cuero cabelludo de Adolf Hitler? Por él, igual que por los demás, circulan corrientes de una intensidad extrema de las cuales apenas comprende nada, las cuales no ha elegido y de las cuales no sabe calibrar las consecuencias. Ahora bien, lo que yo pido aquí con insistencia es que estas corrientes sean estudiadas y se deje de hablar tanto de Adolf Hitler como de los hombres entre mil que hacen de él hoy en día un éxito. Pero la virtud que niego al individuo no debe ser negada en menor medida a la función (...).» (1938)^{5/iii}

⁵ *La Sociologie sacrée du monde contemporain* (conferencia pronunciada el 2 de abril de 1938 en el Collège de Sociologie) / Publicada en forma de libro en Éditions Lignes & Manifestes. París, 2004. (págs.22-23)

2. Tensión entre clases y deterioro del tejido estructural

Si Durkheim defendía que el momento de mayor vitalidad de una sociedad vendría a coincidir con el grado de mayor cohesión e identificación de los individuos con su grupo como un todo y consideraba que desde el momento en el que la anteposición de los intereses personales a los intereses de la sociedad empieza a agudizarse y la sociedad pasa a ser contemplada como algo externo ésta entra inevitablemente en crisis, Bataille podría haber perfectamente hablado del momento de preguerra a través de la idea de «anomia» con la cual el padre de la sociología francesa comprendía el mal principal que a su parecer aquejaba a las sociedades modernas: si en las sociedades tradicionales dominaba la solidaridad mecánica, automática, inmediata, motivada por un universo de valores compartidos y una finalidad común de la vida, en las sociedades modernas la solidaridad orgánica, que es indirecta y encuentra su fundamento en la división del trabajo y en la necesidad que individuos cada vez más especializados tienen de los demás para su vida, se ve constantemente acosada por el peligro de disgregación de los diversos elementos que componen la sociedad y no comparten otros fines comunes que los de la recíproca utilidad. Podría haber hablado de anomia, y podría además haberla calificada de «extrema».

La sociedad liberal moderna, que se sustenta y encuentra su esencia en la idea de la sumisión de la sociedad a los intereses de los individuos⁶ y en la división (profana) de clases (en base al mérito, la educación, la biología...) y el equilibrio entre ellas, parece

⁶ En un modelo liberal-ilustrado las tradiciones (a través de las cuales se expresa el conjunto de valores compartidos por una sociedad que son la base de su unidad) llegarían a ser inevitablemente contempladas en última instancia como prejuicios, y el individuo, sirviéndose de su razón, debería buscar el modo de prosperar de manera legal en la medida de lo posible, sin que en su horizonte pesara por regla general el que las consecuencias de sus actos pudieran o no repercutir positivamente en el fortalecimiento y vitalidad de la sociedad, si no en su propio beneficio personal.

vivir inevitablemente abocada a la crisis en razón de los mismos principios en los que se fundamenta.

La división de clases y la idea del individuo que las define son hasta cierto punto y hasta cierto momento dinamizadoras de la sociedad, pero es inevitable que en circunstancias adversas los antagonismos se recrudezcan (y las circunstancias del período de entreguerras eran particularmente adversas) y cada parte renuncie a reconocer en el esfuerzo de la otra parte un soporte importante de la sociedad para pasar a ver en ello tan sólo un intento egoísta de apropiarse mediante el engaño de la misma y de los beneficios materiales que reporta: la convivencia deviene insoportable y la unidad de la sociedad parece en todo momento a punto de saltar por los aires. Se derrumba

«(...) todo lo que tenía por fundamento social el equilibrio mantenido entre las partes opuestas –o, más generalmente, todo lo que se aprovechaba de las posibilidades de equilibrio, ilimitadas, en el interior de los regímenes «liberales» que sabían vivir de la división de clases.» (1934)^{7/iv}

Bataille parece plantear como una constante en la historia el hecho de que, llegado a este punto de disgregación, una sociedad, como si de un organismo vivo se tratara, reaccionaría instintivamente para difuminar las tensiones entre las distintas partes de la sociedad y ponerlas todas al servicio de un fin común, para devolverla a una situación de cohesión que evitara su desintegración. Al respecto cita, por ejemplo, los casos de Egipto y Roma como formas distintas de corregir los desajustes producidos por las luchas de clases que permitieron su prolongación en el tiempo en tanto que civilizaciones^{8/v}:

⁷ « Le Fascisme en France » / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.212)

⁸ En Bataille, al hablar como tantos otros de la situación de decrepitud en la que se encuentra Europa, parecen resonar en mayor o menor medida también los ecos del diagnóstico spengleriano acerca de la decadencia de occidente, aunque Bataille no llegue a articular explícitamente una visión decadentista de la

«Tras las revueltas campesinas, los disturbios y las revoluciones que sacudieron el Egipto del Antiguo Imperio (pocos siglos antes de la construcción de las grandes pirámides), el recurso a la forma tradicional del poder, adaptada a las circunstancias, fue suficiente para que la sociedad hallara, con los faraones del Imperio Medio, la unidad que las reivindicaciones violentas habían destruido. Con excepción de una crisis aguda de desgarramiento interior, el Egipto de los Faraones dio lugar al mismo tipo de colectividad que vive solamente en la persona de un rey-dios.

En Roma fue necesario crear una forma nueva de poder, que se apoyaba, en sus orígenes políticos, en los oprimidos, con el fin de acabar con los antagonismos sociales. Pero una vez establecido por Augusto el principio de este poder, éste no fue de ninguna manera puesto en duda durante mil quinientos años (cedió su lugar, en 1453, al sultanato otomano).» (1934)^{9/vi}

En nuestra modernidad ese antagonismo provocado por la lucha de clases buscará ser resuelto en un primer momento por el movimiento obrero mediante la toma del poder y la institución de una dictadura del proletariado. Pero sus esfuerzos no acabarán de dar sus frutos (en gran parte por las propias disensiones dentro del mismo movimiento obrero) y radicalizarán de manera insostenible en el seno de la sociedad burguesa la confrontación entre la burguesía y el proletariado que agudizará hasta el límite la tensión producida por la división artificial de la sociedad:

historia y haya que rebuscar en textos inéditos como «Le Fascisme en France» para intentar reconstruir sus asunciones al respecto. En primer lugar convendría tal vez que hiciéramos una distinción entre «sociedad» y «civilización», y entendamos que esta última implica una organización social de carácter complejo y eminentemente urbana en el que el desarrollo técnico juega un papel fundamental. Es conveniente, decimos, porque Bataille, al hablar del momento que habita, lo hace a la vez en los términos contradictorios de juventud y decrepitud, y tal vez el planteamiento de esta distinción nos ayude a establecer matices: la civilización occidental sería, en tanto que civilización, relativamente joven, pero el tipo de sociedad en el que se sustenta se encuentra al final de un ciclo, ha agotado sus posibilidades de desarrollo y se encuentra por lo tanto exhausta y en un momento de decrepitud, en un punto crítico en el cual debe producirse un cambio a partir del cual renazca bajo otra forma o se hunda bajo el peso de sus disensiones internas. «Parece que sólo las civilizaciones relativamente jóvenes sean presa de las luchas de clases: éstas pueden crear hasta un cierto punto la posibilidad de un régimen que se apoye en la división y el equilibrio. Pero el antagonismo se amplifica un día u otro y deviene demasiado agudo para que la sociedad pueda continuar viviendo sin reabsorberlo.» (1934) *Ibid.* (pág.212) (v)

⁹ *Ibid.* (págs.211-212)

«El movimiento obrero se había propuesto abolir las clases: ha provocado en el interior de las viejas sociedades acaudaladas un desgarramiento cada vez más tempestuoso. Así el mundo urbano en el que vivimos en Francia se ha quedado en una especie de desgarramiento puro tal que ya no existe nada en común entre los que dirigen y los que son dirigidos. Un estado de cosas tan inhumano no puede tener otra salida que la abolición de las clases o la abolición – casi tan brutal – de la lucha implacable que las oprime.

En ambos casos la sociedad retorna a la *unidad natural*.

Se desembaraza de las convulsiones que la desgarraban.» (1934)^{10/vii}

3. La promesa reaccionaria de recomposición estructural: el movimiento orgánico fascista

La fuerza de atracción del fascismo radicaría en su presentación como una promesa verdadera de regreso a un estadio original, a una situación primigenia, en la que la sociedad (considerada en el extremo liberal como una agrupación arbitraria de individuos que se ligan a través de un contrato para satisfacer de una manera más perfecta necesidades comunes, un artificio al fin y al cabo del que los débiles extraen un mayor beneficio, y no una necesidad absoluta, que no debe servir para poner freno a las naturales bondades de los mejores y su capacidad para el enriquecimiento, incluso si esto significa ahondar la miseria de los menos afortunados) no existiría en función de los individuos, sino que estos individuos (todos) existirían incontestablemente en función de la sociedad, de una sociedad que sentirían como la expresión plena de sus necesidades y sus anhelos, como única respuesta posible a los mismos, una sociedad de la que el caudillo, que ejerce un poder de atracción irresistible, sería imagen y promesa absoluta:

«El rasgo decisivo que da a este sistema su aspecto distintivo es el principio del individuo que existe para la sociedad (y no ya la sociedad para el individuo como en los regímenes democráticos o liberales): ya que la sociedad fascista está por completo en el Estado, el

¹⁰ *Ibid.* (pág.210)

Estado no es sino el ámbito del partido soberano, que se identifica con la noción encarnada en la persona del jefe.» (1934)^{11/viii}

«Una unidad tal no debe ser considerada vulgarmente como un monstruo, es por el contrario la forma normal y sana de la sociedad. La sociedad es evidentemente un ser único y no una colección de individuos que se ligan por contratos. Son las luchas sociales las que representan una situación patológica cuya finalización es necesariamente una *reunión* autoritaria, que exige la individualización del poder, la forma monárquica (sin duda alguna, una exigencia tal no es más absurda que las otras leyes biológicas que rigen tanto los organismos simples como las sociedades de insectos).» (1934)^{12/ix}

«El fascismo representa hoy en día el trabajo de reabsorción necesario. Es *natural* que el movimiento obrero occidental, que moribundo y miserable, apenas sabe hoy ya más que luchar contra sí mismo, sea liquidado y desaparezca *ya que no ha sabido vencer*. Puede que no haya lugar a partir de ahora en la tierra más que para grandes sociedades transformadas en un sentido monárquico, unificadas por la voluntad de un solo hombre, es decir, por grandes sociedades fascistas.» (1934)^{13/x}

Si tenemos en cuenta que el diagnóstico de Bataille apunta a que el triunfo del fascismo habría sido posible porque vendría, como decíamos, a satisfacer una oscura necesidad natural de la sociedad, cuyo tejido estructural se habría ido deteriorando progresivamente en las democracias modernas a causa de la fragmentación social provocada por el capitalismo y a la profundización de un distanciamiento insalvable entre las clases por las posturas irreconciliables del comunismo ante el capitalismo (al cual no puede acabar de suplantarse allí donde el sistema democrático está bien implantado, lo que conduce a la sociedad a un callejón sin salida) podemos entender que a ojos de Bataille la idea de combatir al fascismo con planteamientos de corte tradicional no podría ser efectiva porque no estaría comprendiendo el mal que aqueja a ese organismo, y no estarían

¹¹ *Ibid.* (pág.207)

¹² *Ibid.* (pág.211)

¹³ *Ibid.* (pág.212)

ofreciendo el remedio que necesitaría, sino en el mejor de los casos un sucedáneo, un parche que sólo temporalmente detendría la hemorragia: los esfuerzos de la izquierda por sublevar a las masas fracasarían porque en una democracia no hay una figura soberana a su cabeza que genere movimientos de atracción hacia sí y contra la que unánimemente una masa que hubiera tomado consciencia de su estado de indigna alienación pudiera levantarse en un movimiento de repulsión para suprimir su servidumbre; del mismo modo, un golpe de estado por parte de la derecha tampoco podría derivar en una unificación de los individuos bajo valores y objetivos comunes que acabara de algún modo con la tensión entre las clases, y estaría por lo tanto condenado al fracaso. Es por ello que

«La crisis de los regímenes de democracia burguesa no desemboca ni en golpes de estado ni en insurrecciones populares: desemboca a menudo en el desarrollo de *movimientos orgánicos*, de movimientos de recomposición orgánica *al cual los políticos impotentes están obligados a ceder el sitio.*» (1936)^{14/xi}

El fascismo es un «movimiento orgánico»^{15/xii}, un movimiento de recomposición orgánica del tejido estructural de la sociedad moderna democrática y capitalista que presenta soluciones (la imposición autoritaria y de carácter reaccionario de las bases para el gradual crecimiento de un nuevo tejido estructural) a problemas para los que, a ojos de Bataille, no existiría en el momento de su ascenso una propuesta alternativa. Para acertar

¹⁴ « Vers la révolution réelle » (publicado en *Les cahiers de CONTRE-ATTAQUE*, nº1 –único número publicado– mayo de 1936) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.421)

¹⁵ Bataille abstrae las características del fascismo en la idea más genérica de «movimiento orgánico», que sería un tipo de organización disciplinada y disciplinante que basaría su capacidad de atracción en la promesa del cese de la tensión provocada por el enfrentamiento de clases en las democracias decadentes y la devolución de la sociedad a un estado de pureza estructural: «Es posible dar el nombre genérico de *movimientos orgánicos* 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.» (1936) *Ibid.* (pág.421) (xii)

a la hora de plantear la posibilidad de una alternativa sería necesario, en primer lugar, reubicar el espacio donde la lucha debe contra el fascismo debería ser librada en su aspecto decisivo. Una respuesta «efectiva» al mismo debería situarse en el «plano mitológico», que es el plano en el que éste operaría de una manera fundamental¹⁶:

«No tengo dudas acerca del plano sobre el que deberíamos situarnos: sólo puede ser el mismo del fascismo, es decir el plano mitológico. Se trata por lo tanto de plantear valores que participen de un nihilismo vivo, a la medida de los imperativos fascistas.» (1934)^{17/xiii}

Sobre este punto volveremos enseguida, pero vamos primero a analizar con más detalle, y desde un punto de vista sociológico, antropológico y sociológico la manera en la que el fascismo se impondría a las masas.

D. Una APROXIMACIÓN PSICO-SOCIOLÓGICA al FASCISMO

1. Fascismo y capitalismo

Bataille declara asumir como punto de partida válido la idea marxista de que el fascismo supone una mostración total y cruda de la esencia profunda del capitalismo (que hasta ese momento se habría preocupado por «mantener las apariencias» a través de la concesión de libertades formales y vacías, pero que reaccionaría ante el acoso planteado por el comunismo con la virulencia necesaria), pero defenderá frente al marxismo ortodoxo la

¹⁶ Bataille diagnóstica que el triunfo del fascismo entre las masas es síntoma de que es sentido como respuesta anhelada a la necesidad de un cese de la tensión provocada por el enfrentamiento de clases que devuelva la sociedad a un estadio de pureza estructural (en el que los individuos no sientan su esencia alienada a favor de una clase por la que es sistemáticamente explotada, que vive totalmente de espaldas a sus aspiraciones y anhelos, que empuja a los individuos al aislamiento, sino en una especie de comunión primigenia entre ellos, y entre ellos y un caudillo y su cohorte, que encarnan de una forma imperativa los valores que son apreciados como esencia de dicha comunidad y que expresa en la forma de un mito con sus ritos).

¹⁷ Carta de Bataille a Pierre Kaan (fecha el 14 de febrero de 1934) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.112)

idea de que el fascismo no se corresponde exacta y exclusivamente con este desarrollo extremo de las potencialidades del capitalismo en cuanto sistema económico (el estado fascista puede adoptar una economía planificada en tiempo de guerra y no por eso pasa a convertirse en un estado comunista), que su verdadero significado va más allá de lo económico aunque lo implique...

«No son las diferencias en el régimen de producción las que invalidan el empleo del termino *fascismo* para designar al comunismo estaliniano. La nacionalización podría perfectamente tener lugar –por ejemplo durante una guerra– en un régimen de tipo italiano o alemán sin que este régimen dejara de ser *fascista* (podría, por el contrario, llegar a serlo más; el poder del jefe-dios sería entonces ilimitado).» (1934)^{18/xiv}

...que si el fascismo constituye una mostración final de la esencia del capitalismo es porque ambos constituyen una respuesta a impulsos espirituales racionalistas primarios y más antiguos que están a la base de su fundación y cuyo origen puede rastrearse en los cimientos del cristianismo (que a ojos de Bataille supone una ruptura con un tipo de espiritualidad antiguo original –que se encontraba en una mayor sintonía con las necesidades más íntimas del hombre– de una radicalidad y profundidad nunca antes operada que da a la existencia en Occidente su particular fisionomía), una respuesta que varía en su grado de radicalidad: en el capitalismo dichos impulsos se muestran en cierto modo de una manera más discreta, bajo aires civilizados, disfrazados de progreso y se desarrollan en una situación de relativa paz social en la que tienen como objetivo primario su propia satisfacción; en el fascismo dichos impulsos aparecen de manera descarnada y mortífera, y tienen como objetivo ulterior, a través de su intensificación, la

¹⁸ « Le Fascisme en France » / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.208)

preservación de una sociedad desgarrada por la contestación de los mismos y del mundo al que han dado lugar por parte de impulsos de sentido contrario.

Tanto el fascismo como el capitalismo buscan una consecución ilimitada de la eficiencia económica, del máximo rendimiento, pero si el capitalismo se fundamenta en una identificación débil del individuo (en el que se sitúa toda la importancia) con la sociedad (a él supeditada), y se fundamenta en una oposición de las clases como elemento dinamizador de ésta, el fascismo, como ahora veremos, buscará, llegado el momento en que este antagonismo alcanza un momento crítico, garantizar la consecución del mismo objetivo a través de la abolición de las clases, de la unificación y pacificación total de la sociedad a través de una recomposición estructural en base a impulsos reaccionarios.

Para ello se sirve de una manipulación afectiva de los impulsos espirituales irracionales residuales en los individuos: se presenta a través de fastuosos rituales públicos como un mito que encarna una verdad superior que verá la luz con su triunfo definitivo, un mito que promete, frente el caos de la modernidad, el regreso a una verdad originaria y pura. Esta promesa de pureza elimina la tensión fratricida para poner un pueblo sin clases al servicio del Estado a través de la figura del caudillo, con el cual el pueblo se identifica afectivamente, y a través de cuya figura se lograría efectuar una reestructuración militarizada de la sociedad (hacia un modelo cuya estructura recuerda en concreto curiosamente a la de sociedades anteriores al ascenso del liberalismo, en las que el poder político estaba sancionado por el poder divino y podía ejercerse sin freno, con la

diferencia de que ahora todo estará sometido al cálculo), extremadamente racional y eficiente^{19/xv}.

2. Lo homogéneo y lo heterogéneo

Bataille habla de la necesidad de entender toda sociedad como estructuralmente dividida en dos dominios, uno heterogéneo y otro homogéneo²⁰, que serían equiparables a los ámbitos de lo sagrado y lo profano en la medida en que los componentes de estos dominios parecen compartir rasgos esenciales definitorios comunes a esos dos polos espirituales contrapuestos (recordemos que para Durkheim lo sagrado era la alteridad radical, y que aquello que es radicalmente opuesto al mundo profano del trabajo, y experimentado como sagrado por lo tanto, vendría a ser la esencia de la sociedad misma, que sin el trabajo no podría subsistir pero que corre el peligro de sucumbir ante su avance

¹⁹ No se trataría por lo tanto únicamente, como defiende el marxismo, de que la estructura económica determinara la mentalidad de una sociedad, y de que a través de una alteración de dicha estructura (mediante un cambio revolucionario en el sistema de producción) podría provocarse un cambio de mentalidad para beneficio del hombre: el sistema de producción y la estructura económica serían en no menor medida el reflejo de aquello que les sería «lógicamente» anterior, que podría ser expresado a través de la idea de lo sagrado (que para Durkheim consiste, a nuestro parecer, en la idea misma de comunidad hipostasiada, visión que pensamos Bataille adoptará con algunas profundizaciones). Es en relación a la experiencia de lo sagrado (a través del juego de reglas y prohibiciones que regulan el acceso del hombre a ello) que una sociedad se estructura de manera afectiva y conceptual y queda delimitado el campo en el que la actividad económica puede, en un principio, tener lugar.

Y es por ello que para comprender tanto el capitalismo como el fascismo y los impulsos de los que éste se alimenta y lo convierten en una fuerza tan temible, y con el fin de intentar atajarlo, resultaría imperativo comprender a través de un análisis aquello que los marxistas denominarían la superestructura de una sociedad (en la que esta estructura psicológica o afectiva y los movimientos que la recorren se vería reflejada) que venga a complementar y sustentar el análisis de su estructura económica:

«El marxismo, tras haber afirmado que la infraestructura de una sociedad determina o condiciona en última instancia la superestructura, no ha intentado ninguna elucidación general de las modalidades propias a la formación de la sociedad religiosa y política. Igualmente ha admitido la posibilidad de reacciones de la superestructura, pero tampoco aquí ha pasado de la afirmación al análisis científico.» (1933-1934) *La Structure psychologique du fascisme* (ensayo publicado originalmente en dos entregas en la revista *La Critique sociale*: nº 10, noviembre de 1933, y nº 11, marzo de 1934) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.339) (xv)

²⁰ Durkheim define lo sagrado en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) como lo completamente otro, como la heterogeneidad absoluta (el acceso a la cual está altamente regulada). Ver SAGRADO.

si éste no es periódicamente abolido, y su importancia secundaria hecha patente, en la fiesta ritual) y porque despiertan en los individuos reacciones psicológicas similares a los que estos suscitan:

«(...) puede decirse 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 aquellas cosas *heterogéneas* que no son contempladas hablando con propiedad como sagradas. Estas reacciones consisten en la asunción de que la cosa *heterogénea* está cargada de una fuerza desconocida y peligrosa (que recuerda al *mana* polinesio) y que una cierta prohibición social de contacto (*tabú*) la separa del mundo *homogéneo* o vulgar (que corresponde al mundo profano de la oposición estrictamente religiosa).» (1933-1934)^{21/xvi}

La sociedad capitalista no sería una excepción a este respecto y frente al dominio homogéneo, que sería el de la producción (en el que ninguna cuestión en torno a fines es considerada sino que todo es función para otra cosa, y la igualdad, la intercambiabilidad y la vacuidad son las notas) y de aquellos que detentan los medios para la misma...

«(...) en el orden actual de las cosas, la parte *homogénea* de la sociedad está formada por aquellos hombres que poseen los medios de producción o el dinero *destinado a su mantenimiento y a su compra*. Es en la llamada clase capitalista o burguesa, exactamente en su parte media, donde inicialmente se produce la reducción tendencial del carácter humano a una entidad abstracta e intercambiable, reflejo de las *cosas homogéneas* poseídas.» (1933-1934)^{22/xvii}

...se alzaría el dominio de lo heterogéneo social, de lo que no puede ser subsumido en el dominio antagónico de lo homogéneo:

«(...) el proletariado obrero sigue siendo en gran medida irreductible. (...) están integrados en la homogeneidad psicológica en cuanto a su comportamiento profesional, no generalmente en

²¹ *La Structure psychologique du fascisme / Œuvres complètes I – Premiers écrits 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.346)

²² *Ibid.* (pág.341)

tanto que hombres. Fuera de la fábrica, e incluso fuera de sus operaciones técnicas, y en relación con una persona homogénea (patrón, burócrata, etcétera) un obrero es un extranjero, un hombre de otra naturaleza, de una naturaleza no reducida, no subyugada.» (1933-1934)^{23/xviii}

3. Atracción y repulsión

Lo heterogéneo social en esta faceta eminentemente subversiva que le es otorgada en el mundo capitalista encajaría perfectamente, bien mirado, con los atributos con los que los teóricos de la sociedad conservadores coloreaban a ese personaje aparecido en la segunda mitad del siglo XIX con el surgimiento de los grandes centros urbanos y el influjo del comunismo sobre los desheredados: las masas. Mientras que el individuo burgués es dueño de sí mismo, mesurado, razonable, emprendedor, sano..., la aglomeración de hombres incapaces de alcanzar por sí mismos un nivel mínimo de civilidad (por razones probablemente genéticas), con los que por separado aún se podría tratar, supone la total corrupción de esos mismos principios que definen a un individuo digno.

Las masas, dirá Gustave Le Bon^{24/xix-xxiv}, son caprichosas, violentas, desmesuradas, supersticiosas, criminales, manipulables. Lo heterogéneo subversivo, encarnado en la

²³ *Ibid.* (pág.341)

²⁴ Las masas son para Gustave Le Bon, por naturaleza, irracionales, irascibles, conservadoras, impulsivas, volubles, superficiales, femeninas, sugestionables, intolerantes, autoritarias y pasivas: «Siempre listas a rebelarse contra una autoridad débil, las masas se inclinan serviles ante una autoridad fuerte.» (**Gustave Le Bon, 1895**) (xix). Incapaces de seguir ningún tipo de racionamiento, como un animal o un individuo primitivo, tan sólo pueden ser subyugadas mediante ideas simples impresas en su espíritu a modo de imágenes. «Cualesquiera sean las ideas sugeridas a las masas, sólo pueden llegar a ser dominantes a condición de revestir una forma muy simple y de ser representada en sus espíritu bajo el aspecto de imágenes.» (**Gustave Le Bon, 1895**) (xx). Las convicciones de las masas, incluso de las masas modernas desacralizadas, configuran algo muy cercano al sentimiento religioso, que su falta absoluta de espíritu crítico hacen derivar hacia el fanatismo y la intolerancia. «Este sentimiento tiene características muy simples : adoración de un ser al que se supone superior, temor del poder que se le atribuye, sumisión ciego a sus mandatos, imposibilidad de discutir sus dogmas, deseo de extenderlos, tendencia a considerar como enemigos a todos los que se niegan a admitirlos. Tanto si un sentimiento se aplica a un Dios invisible, a un ídolo de piedra, a un héroe o a una idea política, siempre hay una esencia religiosa. Lo sobrenatural y lo milagroso se halla en ello igualmente. Las masas recubren de una misma fuerza misteriosa a la fórmula

figura del proletario, del loco, del criminal..., provoca rechazo, repugnancia, supone un peligro para la integridad del orden establecido. Y, como lo sagrado nefasto, está ligado a los horrores de la muerte, de la desintegración, de la podredumbre: produce angustia, asco.

Si aceptamos la superposición o equiparación entre lo heterogéneo subversivo y lo sagrado podemos observar que las reacciones psicológicas que este tipo de heterogeneidad despierta en un individuo serían semejantes a las que lo sagrado nefasto despierta. Y no sólo las reacciones psicológicas propias de un individuo situado en el ámbito de la homogeneidad frente a lo heterogéneo: un individuo inmerso en la heterogeneidad más abyecta no puede por más endurecido que esté ser insensible a su propia miseria:

«(...) la miseria no compromete a la voluntad y asquea tanto a los que la viven como a los que la evitan: es vivida exclusivamente como impotencia y no accede a ninguna posibilidad de afirmación.» (¿1934?)^{25/xxv}

Hemos hablado hasta aquí de la idea lo heterogéneo específicamente subversivo como la heterogeneidad propia del mundo capitalista, en el que la autoridad es más económica

política o al jefe victorioso que los fanatiza momentáneamente.» (**Gustave Le Bon, 1895**) (xxi). Para controlar a las masas, hay por lo tanto que controlar su imaginación. «Todo lo que conmociona la imaginación de las masas se presenta bajo la forma de una imagen subyugante y limpia, libre de interpretación accesoria, o sin tener más acompañamiento que algunos hechos maravillosos. (...) Es importante presentar las cosas en bloque, y sin jamás indicar su génesis.» (**Gustave Le Bon, 1895**) (xxii). «Conocer el arte de impresionar la imaginación de las masas es conocer el arte de gobernarlas.» (**Gustave Le Bon, 1895**) (xxiii). Y el guía de las masas es un individuo dominado por una idea de la que se convierte en un apóstol cuya voluntad se convierte en el núcleo en referencia al cual se generan y se identifican todas las opiniones. Toda opinión contraria aparece entonces como error y superstición. «Los grandes convencidos que sublevar el alma de las masas (...) solo pudieron ejercer su fascinación tras haber sido previamente subyugados ellos mismos por una creencia. Pudieron entonces crear en las almas esta fuerza formidable en nombre de la fe, que convierte al hombre en esclavo absoluto de su sueño.» (**Gustave Le Bon, 1895**) (xxiv). Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules* (1895) / PUF. París, 2003.

²⁵ «L'abjection et les formes misérables » (manuscrito sin fecha, probablemente de alrededor de 1934) / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (págs.218-219)

que política y queda difuminada en el juego aparentemente democrático de los partidos. Pero lo heterogéneo no es en esencia únicamente subversivo: al igual que en lo sagrado se contempla una dimensión doble comprendida bajo las ideas de lo puro y lo impuro²⁶, Bataille atribuye a lo heterogéneo una doble naturaleza: imperativa y subversiva.

Del lado de lo impuro subversivo se encontrarían, como decimos, las clases bajas (que generarían principalmente repulsión), pero del lado de lo heterogéneo imperativo se encontraría lo soberano, la figura del monarca que habría sido vaciada de su poder pretérito en el mundo capitalista, que la homogeneidad burguesa acabaría en mayor o menor medida decapitando para establecer un mundo no sometido al capricho de su individualidad que es puro derroche y obstáculo inadmisibles para el establecimiento de un mundo plano de operaciones productivas sin fin. Dicha figura se presentaría al recuerdo como lo completamente otro excelso y estaría todavía dotada de una fuerte carga afectiva atractiva (lo heterogéneo imperativo fascinaría por su capacidad de arrogarse el derecho de subordinar la realidad a su voluntad y hacer de su deseo la única ley, por su establecimiento en el lujo, por su capacidad para envolver su propia existencia en el halo del milagro, por su falta de ataduras respecto de las leyes de la necesidad humana, que su sola existencia se encarga de transgredir).

Pues bien, el movimiento que desembocaría en el fenómeno del fascismo nacería del impulso por parte del dominio homogéneo de imponer su sello sobre lo heterogéneo subversivo para así lograr controlarlo, y de su propio sometimiento total a lo heterogéneo imperativo para conseguir dicho objetivo:

²⁶ Ver SAGRADO para una explicación del desarrollo de lo sagrado fasto y lo nefasto y su relación con lo profano.

«Sin duda, los burgueses son profundamente hostiles a la gloria estúpida y costosa que representan los reyes; pero sobre todo se inquietan por la peligrosa agitación de los miserables, pues ninguna tolerancia es posible hacia estos últimos si realmente los fundamentos morales de la sociedad y el edificio que soportan deben ser mantenidos al abrigo de la ruina. Es por ello que su inclinación natural los conduce a apoyar a los reyes y sus excesos con dos condiciones solamente: que mantengan a los miserables inmóviles y que su propia agitación sea limitada, en cuanto a la acción, al exterior, y en cuanto a los agentes, al mundo cerrado que gravita en torno a la existencia real.» (¿1934?)^{27/xxvi}

Porque a pesar de que los dos polos de lo heterogéneo pueden llegar a oponerse entre ellos de una manera tan fuerte como lo heterogéneo se opone en conjunto a lo homogéneo...

«(...) los dos mundos *heterogéneos*, el real y el miserable, deben ser representados como pertenecientes a un ámbito radicalmente separado del mundo *homogéneo* del cual la burguesía es el exponente. Pero el ámbito *heterogéneo* es por excelencia un ámbito movedido y su agitación crea en el interior límites a los que les son propios oposiciones que pueden ser tan fuertes (e incluso desde un cierto punto de vista más fuertes) como las que separan el conjunto de los elementos *heterogéneos* del ámbito *profano*.» (1934?)^{28/xxvii}

...la figura del soberano tiene la potencialidad de despertar la atracción e identificación de parte de los elementos heterogéneos subversivos, y aún más, la adoración e incluso el fervor religioso.

4. La figura del caudillo fascista

Recordemos que para Bataille (lector de Frazer como atestigua entre otras cosas la lista de sus préstamos personales de la BNF) el caudillo «originario», la primera débil expresión de la individualidad, todavía conservaba un carácter confuso, y su sacrificio en épocas adversas (chivo expiatorio) habría posibilitado una reinmersión del hombre en la

²⁷ « La royauté de l'Europe classique » (texto inédito de 1939) / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.227)

²⁸ *Ibid.* (pág.227)

inmanencia del ser (de lo sagrado), una purificación periódica que fortalecía los lazos entre los individuos y daba un impulso nuevo a la comunidad.

Pero la imperatividad del caudillo fascista no admite fronteras ni ciclos, su poder debe devenir más absoluto que el de los monarcas pasados, porque su control sobre la sociedad no puede conformarse con reprimir y contener la violencia que se le opone, debe eliminarla totalmente o convertirla en servidora integral de su causa, es decir de sí mismo (del Estado) en tanto que encarnación última de la comunidad. Es lo «completamente otro» a lo que los elementos homogéneos de la sociedad recurren y se someten para garantizar la estabilidad y el prolongamiento de sus vacíos privilegios frente a los elementos heterogéneos subversivos: supone un momento extremo en el proceso de trascendentalización de lo sagrado (fundamento del cristianismo, con la aparición de la figura de un único dios personal y la comprensión del hombre como alma individual), y constituye un encumbramiento de las características propias de la dimensión homogénea como lo más sagrado.

Un régimen fascista es en última instancia un régimen en el que la soberanía pertenece a un partido militarizado que exige el sometimiento ordenado y metódicamente calculado de los cuerpos y las mentes al principio de unidad que defiende, que introyecta a través de una violencia sostenida en los individuos un impulso a la homogeneidad funcional y una repulsa sin medidas hacia lo diferente heterogéneo, bajo, sucio, cuya eliminación erigirán en su más digna tarea espiritual...

«(...) por el hecho de conducir a la unidad, la efervescencia afectiva constituye, en tanto que *autoridad*, una instancia dirigida *contra* los hombres (...) debe renunciarse, bajo coacción, a

las necesidades naturales inmediatas de los hombres, en beneficio de un principio trascendente que no puede ser objeto de ninguna explicación exacta.» (1933-1934)^{29/xxviii}

«Es prácticamente inútil mostrar aquí que la posibilidad de tales formaciones afectivas ha conllevado la servidumbre infinita que degrada a la mayoría de las formas de vida humana.» (1933-1934)^{30/xxix}

... hasta tal punto que parte del ámbito heterogéneo subversivo sobre el que el líder del partido, caudillo absoluto, genera una atracción irrefrenable, pondrá su violencia al servicio de éste y será canalizada hacia el exterior en forma de ejército o hacia el interior en forma de policía que controle la violencia interna de la heterogeneidad subversiva más resistente a su atracción, que amenaza su régimen:

«Esta divinidad del soberano representa la fuerza de *heterogeneidad* más contraria a la de los miserables. El soberano realiza toda la actividad posible a partir de la profunda agitación del mundo *convulso*. Esta actividad arrastra además consigo, en las empresas militares, a una parte de la población desdichada, inquieta e inestable. La facultad de atraer hacia si la existencia accidentada es además lo que constituye la fuerza de la acción real. Pero esta acción atrayente realiza un reparto preciso en la agitación a partir de la cual inicia su auge «soberano»: separa lo que atrae de un residuo inevitable que continúa formando un turbulento poso social. Forma así un ejército y una policía.

Dos mundos opuestos resultan en definitiva de las dos direcciones contrarias de los movimientos que agitan a la multitud de aquellos a los que la aridez y la pobreza dejan en la necesidad. El conjunto de los movimientos llevados a cabo en una *acción positiva* forman el mundo de la soberanía y el mundo de los miserables resulta de inquietudes y de violencias desordenadas que no tienen otra salida que la *negación destructora*. La acción positiva de la soberanía consiste esencialmente en la organización militar de las fuerzas dirigida contra los enemigos externos. Pero no se limita a esta violencia desviada al extranjero.» (1934?)^{31/xxx}

²⁹ *La Structure psychologique du fascisme / Œuvres complètes I – Premiers écrits 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (págs.348-349)

³⁰ *Ibid.* (pág.354)

³¹ « La royauté de l'Europe classique » / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.224)

E. La LUCHA en el PLANO MITOLÓGICO: *CONTRE-ATTAQUE*

1. El fascismo como mito

Todos estos planteamientos parecen justificarnos a la hora de defender la idea de que Bataille entiende el fascismo (en cierta manera al menos) como un mito.

Así observará, por ejemplo, por entre los escombros de aquello que configura la estructura de las sociedades liberales, deteriorado a sus ojos de una manera irremediable, la progresiva aparición de un tejido estructural^{32/xxxii-xxxiv} que presentará semejanzas muy

³² Sobre este tejido estructural se configurarán nuevas sociedades que supondrán un corte muy pronunciado con el modelo social inmediatamente precedente pero que presentan semejanzas llamativas con sociedades más alejadas en el tiempo (o espacio) en las que la religión jugaba un papel fundamental y que se organizaban en torno a instituciones, individuos, objetos, que eran contemplados de algún modo como encarnación de lo sagrado:

«(...) me parece que a partir de la Edad Media ninguna institución sagrada verdaderamente nueva ha visto la luz antes de la precedente guerra, pero que el período que ha seguido a esta guerra ha visto nacer poderosos movimientos creadores de focos de una intensidad extrema. // (...) en efecto es posible que ninguna nueva ola se produzca tras las olas sucesivas del comunismo y el fascismo (una representación tal tiene algo de absurdo, pero puede ser defendida) –, incluso si nada parece de entrada necesario, sabemos, a diferencia de lo que podía parecer hace veinte años, que no existe un muro. Los hombres de mi generación han visto fundarse bajo sus ojos tres monarquías nuevas –más que dictaduras, verdaderos poderes divinos.» (1938) *La Sociologie sacrée du monde contemporain*. Éditions Lignes & Manifestes. París, 2004. (págs.30-31) (xxxii)

Esas «tres nuevas monarquías» de las que Bataille habla son, evidentemente, la Rusia bolchevique, la Italia fascista y la Alemania nazi. Pero la inclusión de la Rusia bolchevique dentro de este esquema «monárquico-divino», apunta Bataille, sólo es defendible en un sentido derivado:

«Sólo los vestigios *afectivos* de la revolución continúan haciendo del comunismo ruso una realidad distinta: la nacionalización fue en Rusia el resultado de una subversión radical y los signos exteriores de la riqueza burguesa siguen siendo deshonrosos (...).» (1934) «Le Fascisme en France » / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.208) (xxxiii)

El movimiento que está a la base de la revolución bolchevique, una revolución en la que los oprimidos se alzan para hacerse con el poder y conseguir una sociedad más justa, no está en sus raíces (aunque en el extremo desemboque en un poder autoritario) emparentada con los casos fascista y nacionalsocialista, en los que la transformación social no viene promovida desde abajo por un poder subversivo, sino desde arriba por un poder imperativo (el del caudillo):

«Sin ninguna duda, es difícil concebir dos impulsos más opuestos que bolchevismo y fascismo: si desembocan en formas análogas, ello no significa en absoluto que el comunismo sea lo mismo que el fascismo, significa por el contrario que los bolcheviques asisten, algunos impotentes, los otros ciegos, a un proceso que han puesto en marcha a su pesar, del cual no son dueños y del que buscan escapar mientras les sea posible.» (1934) *Ibid.* (pág.209) (xxxiiii)

Fue la muerte de Lenin (el 21 de enero de 1924) antes de que su proyecto estuviera encarrilado (y la subsiguiente divinización de su figura), junto a la usurpación del poder por parte de Stalin (y su autoglorificación), lo que contribuirá a dotar al régimen ruso de rasgos autoritarios muy semejantes a los del fascismo y el nacionalsocialismo:

«Una vez que la momia de Lenin se encontró, igual a la de un faraón, bajo el mausoleo de la plaza Roja, no se podía ya discutir su presencia... *muy alto*, por encima de la agitación política rusa. Nadie había querido que un *dios* entrase así en la existencia *liberada* de los proletarios; nadie quería tampoco dejar a

llamativas con el de las llamadas sociedades primitivas, un tejido que calificará de «mítico y ritual» y que caracteriza la esencia del fascismo:

«(...) hasta una fecha reciente (...) La existencia de la comunidad social estaba profundamente disgregada, todo lo que podría ser designado bajo del nombre de tejido estructural se presentaba como una supervivencia del pasado, no como un tejido realmente vivo, menos aún como un tejido en formación.

(...) después de veinte años de transformaciones (...)

El tejido que forma la estructura social ha proliferado bajo nuestros ojos con un rigor asombroso y los principios que se habían establecido en las sociedades en descomposición, se encuentran bruscamente tratados, en algunos casos, como un desecho privado de vida. Ahora bien, este tejido nuevo es precisamente de la misma naturaleza que el de las sociedades primitivas; es mítico y ritual, se forma con vigor alrededor de imágenes cargadas de los valores afectivos más fuertes; se forma en los vastos movimientos de masas regulados por un ceremonial que introduce los símbolos que subyugan.» (1937)^{33/xxxv}.

Podemos entender que la comprensión de Bataille del fascismo en tanto que mito tiene una base, en primer lugar, de carácter antropológico de orientación durkheimiana, y en segundo lugar, y más superficialmente, un sentido político soreliano.

Recordemos que para Durkheim el mito sería una justificación tardía de creencias (y rituales) primitivos que configurarían el núcleo de una sociedad. Para Bataille el mito viviría y detentaría el rango de realidad suprema en la medida en que un pueblo lo actualizara de una manera periódica a través de una serie de ritos que se condensan temporalmente en el momento de la fiesta religiosa.

Georges Sorel defiende en su *Réflexions sur la violence* que la idea de huelga general era un mito fundamental para la clase obrera, un mito en concreto que había que entender

este *dios muerto* exigir como sucesor a un *dios vivo*.» (1934) « Le Fascisme en France » / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.209) (xxxiv)

³³ Manuscrito dactilografiado (para una posible conferencia de Bataille en primavera de 1937) / Reproducido en Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.372-373)

como una serie de imágenes capaces de evocar sentimientos relacionados con la lucha contra el capitalismo. Es más una idea que un relato, no podría explicarse ni justificarse pero inflamaría el corazón del proletariado (que lo sentiría como el momento en que el capitalismo quedaría doblegado) y lo espolearía hacia ella: todos los esfuerzos del proletariado, todas las violencias ejercidas contra el sistema capitalista (grandes o pequeñas) serían instintivamente relacionadas con la idea de huelga general como el marco en el que cobrarían pleno sentido.

En base a estas dos vertientes básicas de la idea de la idea de mito en relación al fascismo³⁴ en Bataille podríamos dibujar una imagen del mismo de la siguiente manera:

El fascismo se erigiría como portaestandarte de una serie de ideas simples y poco desarrolladas que no resisten el análisis pero resultan cautivadoras, están cargadas de una gran fuerza emocional y enfervorizan a las masas. Son ideas que apelan a un pasado que nunca existió en realidad y que se postula como futuro de la comunidad a la que se apela y hacia las que la atraen.

El fascismo se presentaría como una interpretación correcta de la estructura de una sociedad, una estructura que asume eterna y colorea de acuerdo a las idiosincrasias de sus líderes: el presente constituye un decaimiento, y la salvación de la sociedad consiste, cueste lo que cueste, en imponerse entre las masas para dar cuerpo a ese mito.

No es un mito «real», nacido del desarrollo orgánico de una sociedad a lo largo del tiempo, como reflejo de una estructura particular, sino una construcción fruto de una reacción política visceral ante la profunda crisis estructural, que hipnotiza a las masas porque creen reconocer en ello lo que anhelan, lo que necesitan.

³⁴ En el capítulo dedicado a la idea de mito defenderemos que además de estas dos fuentes existe en Bataille una tercera fuente de carácter estético que comparte características con la comprensión surrealista del mito y sirve para subrayar las posibilidades redentoras del mismo.

Es un mito paradójico, pues, porque se plantearía con pretensiones de legitimidad en relación a un pasado inexistente o manipulado de una manera interesada y tendenciosa que encontraría fundamento retroactivamente en el futuro, una vez impuesto universalmente como interpretación incontestable de la realidad.

En este sentido podríamos tal vez entender (en términos ajenos a Bataille³⁵ y tomados prestados del politólogo Roger Griffin) que

«El fascismo es un género de ideología política cuyo núcleo mítico es, en sus diversas permutaciones, una forma palingenética de ultra-nacionalismo populista.» **(Roger Griffin, 1991)**^{36/xxxvi}

«Palingenético» hace referencia al hecho de que a diferencia de la verdad a la que normalmente el mito alude, que se sitúa en un tiempo originario (al comienzo del tiempo o antes de que el tiempo comience, y con él la decadencia de la realidad), la verdad a la que el mito nazi aspira se encuentra en el futuro, un futuro del que proclama, a través suyo, el advenimiento (con lo cual el fascismo no podría ser, rigurosamente, considerado como un movimiento conservador)^{37/xxxvii-xxxviii}.

³⁵ El libro de Griffin (1985) hace referencia a las ideas de Bataille en exclusiva como uno de los intentos pioneros por comprender el fascismo en términos psicológicos.

³⁶ Griffin, Roger. *The Nature of Fascism*. Pinter Publishers. Londres 1991. (pág.26)

³⁷ **Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe** plantearán una visión semejante acerca de ese punto en *Le Mythe Nazi*: «La característica del nazismo (y en muchos aspectos la del fascismo italiano) es el haber propuesto su propio movimiento, su propia ideología y su propio Estado como la realización efectiva de un mito, o como un mito viviente.» **(1991)** (págs.50-51) **(xxxvii)** // «(...) Rosenberg. Para él, en efecto, el mito no es en primer lugar la formación específica que designamos bajo esta palabra, es decir, la de un relato que simboliza un origen. Los relatos míticos pertenecen a la edad mitológica, es decir, para Rosenberg, a una edad superada (...) primitiva e ingenua. Así critica él a los que quieren regresar a las fuentes alemanas de la mitología. La religión de Wotan está muerta, tenía que morir. El mito no es mitología. El mito, hablando con propiedad, es un poder más que una cosa, un objeto o una representación.

El mito es así el poder de la reagrupación de las fuerzas y direcciones fundamentales de un individuo o un pueblo, el poder de una identidad subterránea, invisible, no empírica. Lo que debe ser comprendido antes que nada por oposición a la identidad general, desencarnada de lo que Rosenberg llama los «absolutos sin límites»» **(1991)** Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc. *Le Mythe Nazi*. Éditions de l'Aube. Le Moulin du Château, 2005. (págs.52-53) **(xxxviii)**

El fascismo se reivindicará a sí mismo como un intento de regreso a lo más originario y definitorio de la comunidad (que ha sido pervertido con el tiempo debido a contaminaciones externas y debe ser depurado) a través de una presentación idealizada de las características definitorias de la misma (una comunidad que nunca existió). La fuerza imperativa del caudillo actuaría como elemento centrípeto que canalizaría las fuerzas que atraviesan la sociedad...

«El significado (implícito) del carácter real puramente religioso sólo puede ser comprendido en la medida en que se pone de manifiesto su comunidad de origen y estructura con la naturaleza divina. En una rápida exposición, no es posible aclarar el conjunto de movimientos afectivos a los que debe referirse la fundación de autoridades míticas (que desemboca en la instancia última de una suprema autoridad ficticia). Pero un simple acercamiento posee en sí un valor significativo suficiente. A la estructura común de las dos formaciones corresponden hechos inequívocos (identificaciones con el dios, genealogías míticas, culto imperial romano o sintoísta, teoría cristiana del derecho divino). En conjunto, el rey es considerado de una u otra forma como emanación de la naturaleza divina, con todo lo que el principio de emanación conlleva de identidad cuando se trata de elementos *heterogéneos*.» (1933-1934)^{38/xxxix}

... y reaccionan contra el desgarramiento de la misma en un proceso homogeneizador en el que «el otro», el elemento heterogéneo, es, si no puede ser sometido al orden imperativo, anatémizado y excluido del grupo o aniquilado como portador del mal que ha propiciado la degeneración en la cual un grupo humano se descubre en un momento de crisis. El régimen totalitario impuesto, dada su innegable simetría con el mundo mítico, presentado como el más realmente auténtico, se muestra como incontestable desde un punto de vista metafísico, religioso y moral, de modo que exige a los individuos que asuman todos los sacrificios necesarios que un reajuste con dicho mundo conlleva.

³⁸ *La Structure psychologique du fascisme / Œuvres complètes I – Premiers écrits 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.361)

2. Contre-Attaque y el «surfascisme»: por un movimiento orgánico de izquierdas.

En el preciso momento de plantearse la necesidad de llevar la lucha contra el fascismo al plano mitológico (a la que antes aludíamos), en 1934, una disyuntiva fundamental se le presenta a Bataille a la hora de decidir qué vía habría de seguir esa lucha para resultar más eficaz, cómo hacer a las masas partícipes de los valores anti-totalitarios que busca impulsar de la manera que resulte más nociva para los intereses del fascismo: de una manera abierta, a través de un esfuerzo público y notorio que encienda a las masas (pero cuya dinámica pueda ser percibida y contrarrestada) o un esfuerzo secreto, mantenido desde las sombras (con un menor poder de impacto pero una mayor capacidad de penetración y desarrollo):

«Plantear con estos valores su alcance subversivo, es decir darles un significado abierto, es al mismo tiempo privarlos de toda posibilidad de circulación allá donde el fascismo está establecido.» (1934)^{39/xl}

Obviamente esta disyuntiva no tendría gran sentido plantearla en aquellos países en los que el fascismo ya se había hecho con el poder, pero tiene su pertinencia en una Francia gobernada por el *Front Populaire* en la que la clandestinidad de puntos de vista contrarios a la derecha o la extrema derecha no es imperativa.

La alternativa del secreto será descartada de entrada en un primer momento por estar «fuera de lugar en el mundo actual»:

«Plantearlos [los valores contrarios al fascismo] con disimulo e incluso negando su alcance – lo que ocurre espontáneamente en la mayoría de los casos (es raro que las cosas subversivas

³⁹ Carta de Bataille a Pierre Kaan fechada el 14 de febrero de 1934 / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.112)

se den como tales, por ejemplo, el cristianismo primitivo) – esta solución todavía está fuera de lugar en el mundo actual.» (1934)^{40/xlii}

En una Francia que aunque resquebrajada por las tensiones todavía juega al juego de la democracia, piensa Bataille, el momento no habría llegado de plantearse ante esta disyuntiva otra solución que la publicidad:

«Sólo queda seguir las muy fuertes tendencias que empujan a proceder abiertamente, pero con la consciencia de que lo que se gana en intensidad se pierde en posibilidad de penetración y de desarrollo.» (1934)^{41/xliii}

Dicha elección dará lugar a la idea de la necesidad de la creación de un «movimiento orgánico» de fuerza equiparable al fascismo, a través del cual esa lucha de carácter abierto sea llevada a cabo. Que este tipo de organización haya sido desarrollado por parte de la extrema derecha y haya triunfado para garantizar la opresión total del hombre no implica a ojos de Bataille en absoluto que un esfuerzo similar no pueda ser llevado a cabo desde la izquierda para asegurar el resultado contrario:

«Consecuencias desastrosas –el agravamiento general sobre la tierra de las condiciones de la existencia humana– no deben hacer olvidar además que estos movimientos han llevado a menudo al poder a sus protagonistas. Por otra parte, debemos contemplar la forma de lucha política, de la cual el fascismo y el nacional-socialismo constituyen hasta ahora los únicos ejemplos completos, de la manera más extensa, exactamente de la misma manera en que contemplamos la noción de partido en general, con pleno conocimiento de que el partido es un modo de organización que puede ser asumido tanto por las derechas como por las izquierdas o el centro.

Podemos admitir, al menos hasta nueva orden, que una forma de acción cualquiera puede ser utilizada en principio tanto en un sentido como en el contrario, de la misma manera que los cañones pueden ser utilizados tanto de este a oeste como de oeste a este, y sólo el análisis

⁴⁰ *Ibid.* (pág.112)

⁴¹ *Ibid.* (pág.112)

de la situación política a explotar, en relación con los fines perseguidos, permite decidir si el recurso a tal forma dada es válido en un caso bien definido.» (1936)^{42/xliii}

Será así poco después, en 1935, al haber entendido que era necesaria la acción de algún tipo de fuerza capaz de dotar a la izquierda de la intensidad necesaria para desnivelar la balanza de la lucha social a su favor, frente a la democracia liberal capitalista y al cada vez más opresivo empuje del fascismo, pero alejado del despotismo estalinista del comunismo oficial, que Bataille no tendrá reparos, llegado el momento, en poner a un lado su enemistad con André Breton para sumar la presencia de los surrealistas a la unión de intelectuales antifascistas que conformará a tal efecto: *Contre-Attaque*.

Contre-Attaque será un grupo de poca o nula repercusión concebido como el núcleo de un movimiento orgánico que supusiera precisamente eso, un contraataque llevado a cabo contra las fuerzas reaccionarias, las cuales (a través de su discurso remitificador y una estetización ritualista de la detestada política) habían comenzado a precipitar una reconfiguración de la estructura social que aglutinaba a las individualidades fragmentadas, a las masas caóticas, en una unidad (nacional, racial, religiosa) sometida a la personalidad carismática e imperativa de un caudillo que a la postre los arrastraría al desastre de la guerra.

En base a su comprensión del fascismo en tanto que mito y a su idea de que un tipo de acción realmente eficiente en su contra debería situarse en el «plano mitológico», cabría tal vez esperar que la aspiración de Bataille a plantear valores que anularan los valores del fascismo tuviera durante esta etapa algún tipo de expresión directamente «mitológica». Pero lo único que puede observarse en este momento con claridad en su

⁴² « Vers la révolution réelle » / *Œuvres complètes I – Premiers écrits 1922-1940*. Gallimard. Paris, 1970. (pág.424)

discurso es una retórica inflamada y violenta que llegará a incitar a la creación de lo que denominará un «*surfascisme*», que consistiría (del mismo modo que fascismo se había servido de algunos recursos que el comunismo había empleado en su lucha por la toma del poder) en una apropiación de ciertos recursos propios del fascismo para apoderarse del control de las masas:

«Innegablemente, esta operación se ha realizado hasta ahora a beneficio único de la conservación social más ciega. Sólo los sirvientes del capitalismo han sabido y podido llevarla a cabo. Al abrigo de la demagogia, han querido recomponer la estructura social con el único fin de apretar más las cadenas de los oprimidos. Pero han sabido encontrar los nuevos medios de propaganda que correspondían a una situación nueva; han sabido aprovechar las únicas posibilidades de acción eficaz contra un régimen que se deshacía. Han sabido en particular sacar partido de la experiencia de sus adversarios, servirse de los métodos de lucha y de organización cuyo valor práctico los bolcheviques habían demostrado.» (1936)^{43/xliv}

«(...) los fascistas italianos se han apropiado de las enseñanzas de la experiencia bolchevique. El Estado mussoliniano no es sino la reedición del Estado desarrollado (a pesar suyo) por Lenin. Los rusos de alguna manera han mostrado a los italianos con qué ligereza el jefe de un partido de hombres bien organizados y violentos puede tratar una representación elegida.» (1934)^{44/xlv}

«Las derechas han sabido sacar provecho de la experiencia comunista y tomar prestada una parte de los métodos de sus adversarios. Estamos convencidos de que lo recíproco es hoy necesario. Los medios de propaganda y la táctica de los fascistas deben ser puestos al servicio y en beneficio de la causa de los trabajadores.» (1936)^{45/xlvi}

⁴³ *Ibid.* (págs.421-422)

⁴⁴ *Le Fascisme en France / Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.207)

⁴⁵ Nota personal (de marzo de 1936) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.263)

Y ciertamente no serán pocos los que, de una manera que no parece reparar lo suficiente en los matices del discurso de Bataille (por problemáticos que estos pudieran resultar en el panorama de entreguerras) querrán colocar debido a dichos planteamientos a Bataille sospechosamente cerca del fascismo.

No es ése nuestro parecer, como hemos querido dejar constancia a lo largo de este trabajo, pero resulta difícil obviar puntos tremendamente problemáticos dentro de la propuesta de Bataille de adaptar técnicas del fascismo para la izquierda, muy en particular su insinuación acerca de la necesidad de crear algún tipo de fuerza paramilitar capaz de canalizar el caos reinante para inclinar la balanza del lado de las fuerzas progresistas y con ello dar paso al nacimiento del nuevo orden anhelado:

«¿No se reduce todo el problema de la toma de poder, actualmente, a la constitución DE ESTA FUERZA COHERENTE? DEBEMOS TRANSFORMAR EL CAOS DEL FRENTE POPULAR EN ENERGÍA ORGÁNICA, lo que significa la constitución de un movimiento autónomo de formaciones disciplinadas: ¿no debemos consagrar todos nuestros esfuerzos, toda nuestra tensa voluntad a la reunión de los VOLUNTARIOS DE LA LIBERTAD, de los VOLUNTARIOS DEL PUEBLO?» (¿1935-1936?)^{46/xlvii}

Sería éste un argumento contra Bataille cuyo uso difícilmente sería reprochable a quien, tras una lectura simplificadora, quisiera caer en la tentación de sembrar dudas acerca de las afinidades políticas de Bataille.

Otro punto especialmente problemático en el discurso batailleano dentro de *Contre-Attaque* será su defensa de la creación de una «dictadura de los trabajadores» en la que se parece abogar por una recomposición estructural de la sociedad de carácter «acefálico», sin un elemento individual omnipotente a su cabeza sino una masa heterogénea de

⁴⁶ « Enquête sur les milices la prise de pouvoir et les partis » / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.196-197)

carácter indeterminado e implacable en sus propósitos: la lucha violenta^{47/xlviii-li} sostenida con el apoyo ideológico de *Contre-Attaque* debería llevar finalmente a una toma de

⁴⁷ Pensamos que la apelación a la necesidad de utilizar recursos propios del fascismo puede abstraerse y condensarse en la idea de un uso exaltante de la violencia que consiga cohesionar a los trabajadores en torno a valores liberadores, y recomponer la estructura social de una forma no opresiva. La violencia sería contemplada por Bataille de una manera positiva o, si queremos ser más exactos, contemplada de manera positiva en tanto que es natural, en tanto que forma parte de la realidad: el cristianismo, en tanto que dinámica que rige Occidente, se habría encargado en negar la violencia de la realidad en la medida en que su aceptación habría conllevado el defender la imperfección de la obra de Dios. El origen de la violencia se encontraría en el hombre, que es débil y cede a sus peores impulsos, que debería reprimir esta violencia que le es inherente en favor de su dimensión más divina, más espiritual, menos corpórea o animal:

«La agresividad del hombre y del mundo exterior –el conjunto de los desencadenamientos de la violencia– fue en un primer momento contemplado por las actitudes religiosas primitivas como un peligro temible pero natural. En dichas condiciones, la violencia no estaba separada del hombre que vivía con ella y no le contraponía una reacción única sino toda la complejidad de sus movimientos afectivos.

La danza de la vida humana tan pronto se acercaba como se alejaba con terror de la violencia, como si las actitudes estuvieran formadas en vista a un compromiso con la violencia misma.

Lo que caracteriza al cristianismo es la predominancia del sentimiento de terror. Con el cristianismo el hombre se prohibía o intentaba prohibirse el dejar que la violencia se apoderara de él. La violencia ha sido considerada como el mal, como lo que debía ser rechazado fuera de la existencia humana. Toda repulsión debía dejar lugar a la atracción. El odio ha sido prohibido: se ha dicho que los hombres debían amarse en unos a los otros.» (Escrito del 7 de febrero de 1937 para una presentación en *Contre-Attaque*) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.328-329) (xlviii)

El socialismo habría ido más lejos en esta negación de la realidad al afirmar que la violencia es el fruto de un sistema económico (el capitalismo), y que una vez abolido dicho sistema en el estadio final de la historia, cuando las clases hayan sido suprimidas, se revelaría como esencialmente racional y ajeno a la violencia, bueno por naturaleza:

«¿No llega acaso la doctrina socialista incluso a contemplar la agresividad individual como simple función de las violencias irracionales que se ejercen en el interior de la organización económica? Una vez eliminadas estas violencias, el crimen, según la afirmación socialista, perdería incluso su razón de ser.» (1937) *Ibid.* (págs.330-331) (xlix)

El momento habría llegado de comprender que este rechazo de la violencia es contraproducente para los intereses del proletariado que sería necesario pugnar por un control preeminente de la ésta para hacer partícipe de ella a las masas:

«Es verosímil que nunca antes de este momento en el que vivimos la existencia haya tenido necesidad de mirar a la cara a la muy desgarradora y dominante realidad de la agresividad. En efecto, en este momento mismo, existe en casi todos sitios más orden y más policía que jamás, pero con eso ocurre como con un obús cuya fuerza explosiva, cuyo contenido explosivo estaría en relación directa con el espesor aumentado de las paredes. Un número bastante pequeño de horas llegarán a separar nuestra existencia casi sin peligro, tan bien ordenada como un reloj, de un imperio de la muerte irrespirable. (...)

Es natural que la mayoría de los hombres sigan en este caso comportamientos habituales, comportamientos para los cuales la vía está trazada y a los cuales la gran mayoría confiere una especie de valor muy particular. La gran mayoría apacigua la angustia, incluso si no existe peor camino que el que ha elegido. Un gran número de seres humanos soportará la angustia de la violencia adoptando la actitud cristiana o la actitud socialista.

Las actitudes cristiana y socialista sólo serán sin embargo contrapartidas y puede que más exactamente contrapartidas complementarias de la actitud patriótica, es decir de la actitud agresiva misma. La primera desde hace mucho tiempo, la segunda cada vez claramente se muestran aptas para este papel de contrapartida tranquilizadora e incoherente. Al cabo de un tiempo relativamente corto estas diferentes actitudes posibles corren el riesgo de tomarse las unas a las otras el valor de simple complemento del

poder que desembocaría en la instauración de esa dictadura «intratable» de los trabajadores (que no del proletariado, como propugnaría el marxismo):

«Contra la renuncia al ataque de la sociedad capitalista
Contra la renuncia a la iniciativa en la guerra callejera
MOVIMIENTO DE AGRESIÓN
PRÁCTICA DE LOS MÉTODOS MÁS DUROS

Contra la limitación de la acción por la toma del poder de una sola clase
MOVIMIENTO DE LLAMADA A TODOS LOS
PARTIDARIOS DE LA ACCIÓN VIOLENTA, A TODOS AQUELLOS
QUE ODIAN EL MUNDO TAL COMO ES.

Contra la incoherencia y la inconsistencia de la acción y de los programas de izquierda,
MOVIMIENTO ORGÁNICO FUNDADO SOBRE LA FUERZA Y
LA DISCIPLINA DE LAS MILICIAS DEL PUEBLO

Contra las dudas y las tergiversaciones de los impotentes
MOVIMIENTO DE EXIGENCIA DE UNA DICTADURA INFLEXIBLE.» (1935)^{48/li}

Sería ésta una dictadura que no habría que confundir con la dictadura totalitaria, ya que trabajaría por la libertad de los individuos y no por su sumisión al Estado:

«Un malentendido podría todavía intervenir e introducir la confusión entre la dominación humana que nosotros exigimos y la tiranía fascista, que implica la absorción del individuo en el Estado. Nosotros rechazamos esta absorción no solamente por ser odiosa sino también por ser contraria a un fin último. Sacar partido de los métodos de tus adversarios no significa someterse a ellos. Sacar partido significa en primer lugar dejar atrás, significa desde un

comportamiento embrutecido. Lo que se hace patente desde el principio entre estas diversas reacciones posibles, es una unidad moral profunda.

Con el rechazo de estas escorias, tiendo a expresar con pocas palabras la única salida abierta a la existencia, en presencia de la violencia cercana. La violencia debe ser mirada a la cara sin esperanzas. El desgarramiento de los seres humanos entre ellos puede ser vivida de la misma manera que cada ser vive su propio desgarramiento. Por ese camino y sólo por ése le deja de ser exigido a un hombre que destruya su propia agresividad, es decir su vida, y menos aún le es exigido que la subordine, que la someta a algo tan limitado como su patria. La agresividad no puede ser limitada ni sometida.» (1937) *Ibid.* (págs.331-332) (I)

⁴⁸ « Mots d'ordre » (declaración colectiva de *Contre-Attaque*, no fechada, pero situada por Marina Galletti en diciembre de 1935) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.188)

principio toda la doctrina enriquecida y rigurosa a cuya exposición serán consagrados estos cuadernos.» (1936)^{49/lII}

Poco más aclara Bataille, pródigo en silencios, acerca de la naturaleza de esta posible futura dictadura que propugna. Tan solo, tal vez, que la fiesta mayor del nuevo régimen sería celebrada en la Place de la Concorde cada 21 de enero, con motivo del aniversario de la ejecución de Luis XVI. Michel Leiris recuerda al respecto:

«En la época de Contre-Attaque me burlaba de Bataille a causa de su idea de fiesta conmemorativa de la decapitación de Luis XVI. ¿Pero no habría sido dicha fiesta un excelente *happening* de motivación política? En cualquier caso, este error de Bataille subsiste: una fiesta de este tipo no es concebible antes de la Revolución, y todavía menos aún en una época en la que la Revolución ha perdido terreno (lo que era el caso en aquel momento, de ahí la necesidad de un «contraataque»). Hablo aquí de un «error», pero puede que sea hablar demasiado apresuradamente: ¿no habría sido una manifestación tal una «provocación», a la manera en la que Rudi Dutschke y los estudiantes alemanes lo entendían?» (Michel Leiris, 1969)^{50/lIII}

En cualquier caso, a pesar de decidir jugárselo todo de entrada a la carta del influjo aglutinador de la violencia política a través de *Contre-Attaque* con el fin de intentar desnivelar esa lucha fundamental en el plano mitológico, la fe en la idoneidad de la vía elegida para la consecución del objetivo (la preeminencia de la publicidad que asegura intensidad en la diseminación de un mensaje liberador frente al secreto que asegura capacidad de penetración y desarrollo) será frágil desde el principio.

Frente al esfuerzo del fascismo, que buscaría manipular la secular negación de la violencia por parte del cristianismo y la torpeza de los individuos en su comprensión de la

⁴⁹ Nota personal de marzo de 1936 / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.264)

⁵⁰ *Journal. 1922-1989*, de Michel Leiris (Entrada del 16 de agosto de 1969. Edición original en Gallimard. París. 1992) / Reproducida en Bataille, Georges & Leiris, Michel. *Échanges et correspondances*. Gallimard. París, 2004. (pág.216)

misma (para empujarlos hacia una identidad grupal que revirtiera la violencia sobre aquello que hiciera peligrar dicha identidad), el esfuerzo de Bataille será el de forzar a las masas a aceptar la violencia como parte esencial de la realidad y a regular los movimientos de atracción y repulsión que ésta genera, en un esfuerzo que, más allá de apelar a un grupo determinado, apela a la humanidad entera. Pero Bataille es bien consciente de que un uso abierto de la violencia puede conllevar efectos impredecibles, y que el signo de la empresa en aras de la cual se despliega puede cambiar de signo para amenazar la libertad del hombre:

«Un movimiento orgánico da rienda no exactamente a aspiraciones definidas de una vez por todas, como las del proletariado, sino más bien a las de una masa que se forma de una forma más o menos coherente o tumultuosa –en un lugar y un tiempo dados. He ahí un hecho que hace necesario desde el principio una prudencia extrema. ¿Cómo saber por anticipado si esta masa atrapada en una evolución que corre el riesgo de alterar hasta cierto punto la composición social no se encontrará al cabo de cierto tiempo animada por aspiraciones nacionalistas o tendencias hostiles a las libertades obreras? ¿Cómo saber si un movimiento que se presentaría de entrada como antifascista no evolucionará, más o menos rápidamente, hacia el fascismo?» (1936)^{51/liv}

Bataille se cansará pronto del juego de la política, y apenas 8 meses después de crear *Contre-Attaque* abandonará la organización para explorar la vía religiosa y la posibilidad del secreto como forma de oposición al fascismo dentro de ese plano mitológico en el que estaba dispuesto a combatir.

⁵¹ « Vers la révolution réelle » / *Œuvres complètes I – Premiers écrits 1922-1940*. Gallimard. Paris, 1970. (págs.424-425)

FILOSOFÍA

«La investigación de la verdad no es mi fuerte (...).» (1944)^{1/i}

«(...) mi pensamiento se aleja del de los demás. Sobre todo del de los filósofos. Se aleja de éste en primer lugar debido a mi ineptitud.» (1944)^{2/ii}

En este punto abordaremos brevemente tres cuestiones distintas pero complementarias.

En primer lugar intentaremos comprender la actitud de Bataille respecto a la filosofía, su consciencia de estar haciendo algo (distinto seguro, opuesto a veces) de aquello que para la academia y el público general es (o al menos en ese momento era) admisible llamar filosofía, algo que debía ser situado como mucho en los márgenes (internos o externos) de la misma.

En segundo lugar intentaremos ofrecer una visión del posicionamiento filosófico de Bataille y presentaremos algunas de sus ideas principales acerca del ser y el yo que se encuentran a la base de su pensamiento. Haremos especial hincapié en la idea de comunicación que sirve para nombrar la relación del yo con el ser y con otros yoes.

Por último ofreceremos una breve relación de pensadores que ejercieron una influencia (positiva o negativa) en el desarrollo del pensamiento filosófico de Bataille.

A. La IDEA de FILOSOFÍA en BATAILLE

1. El filósofo amateur

Georges Bataille no tuvo consciencia clara de que su pensamiento pudiera ser considerado como legítimamente filosófico hasta bastante tardíamente en su vida, cuando

¹ *Le Coupable* (redactado entre septiembre de 1939 y octubre de 1943, publicado en 1944 y reeditado en 1961 como segundo tomo de *La Somme Athéologique*) / *Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.240)

² *Ibid.* (pág.239)

al echar la vista atrás presenta una cierta inclinación a considerarse a sí mismo como un filósofo y a considerar su labor, aún si es en un sentido amplio, como filosófica, como ligada a la filosofía en su impulso originario³:

«Los que han seguido la exposición de mi pensamiento han podido comprender que éste era de una manera fundamental una rebeldía perpetua contra sí mismo. (...) mi filosofía. Debo decirlo para comenzar. Se trata de una filosofía muy grosera, de una filosofía que debe de hacer pensar que es realmente demasiado simple, que un filósofo capaz de afirmar tales vulgaridades no tiene nada que ver con el personaje sutil que merece hoy en día el nombre de filósofo, porque al fin y al cabo no importa quién pudiera tener una idea de este tipo. No tengo problema en aceptar que mi pensamiento es este pensamiento que encuentro vulgar.»
(1952)^{4/iii}

Como él mismo reconoce, para bien y para mal llegó tarde a la filosofía. Nunca fue ésta su obsesión. En él sería «sólo» otra vía, junto con la literatura, la sociología, la economía, la psicología... para invocar una experiencia, la experiencia de lo sagrado, de la que éstas no pueden dar plena cuenta y a la que en última instancia sólo pueden aludir:

«En primer lugar, debo precisar que no soy en absoluto un filósofo de carrera. No puedo decir que no haya estudiado filosofía, pero no la estudié como es normal hacerlo, no la estudié como un estudiante. Además, de una manera bastante sistemática quise estudiar otras cosas además de filosofía. (...) a pesar de todo había estudiado, como todo el mundo, algo de filosofía, lo más elemental que se estudia para pasar un examen (...).» (1953)^{5/iv}

En realidad, podemos incluso decir que Bataille nunca va a sobresalir en ninguno de los campos citados si nos atenemos a los criterios intrínsecos por los que se éstos se rigen,

³ Realizó sus estudios superiores en paleografía y archivística en la École de Chartes (París), y al poco de obtener su diploma pasará a trabajar como bibliotecario en la BNF.

⁴ « Le non-savoir, et la révolte » (conferencia pronunciada el 24 de noviembre de 1952 en el ámbito del *Collège Philosophique* –grupo de debate filosófico– de Jean Wahl) / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.211)

⁵ « Non-savoir, rire et larmes » (conferencia pronunciada el 9 de febrero de 1953 en el ámbito del *Collège Philosophique*) / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.220)

porque la necesidad de Bataille no es en última instancia la de someterse a éstos para dar cuenta de los problemas a veces demasiado artificiosos que dichas disciplinas plantean, sino la de apropiarse en cada caso, en cada momento, de aquello que le resulta adecuado, incluso desplazando el significado que recibe en su contexto original, para darle un nuevo uso, para reubicarlo a cada paso (cabe advertir que no se trataría en ningún caso de ignorancia, malinterpretación o instrumentalización inconsciente, de depredación de un material muerto o inerte, sino de una forma de proceder muy acorde con sus principios: es en la capacidad para ver en lo que los demás dicen destellos de lo que él quiere decir, en la capacidad de escuchar su voz en la voz de los demás, en lo que Bataille es sobresaliente, porque en él el pensamiento es un acto indisolublemente unido a la amistad).

Y si la actitud de Bataille a la hora de expresarse, por ejemplo, a través de la literatura sin freno de la vanguardia o la sociología va a ser más «despreocupada» (probablemente por tratarse de dos mundos nacientes cuyas reglas distan de ser estrictas) y no parece sentirse fuera de lugar, en lo referente a la filosofía se va a encontrar, y así va a manifestarlo expresamente siempre que tenga ocasión, «en frente», «del otro lado». De modo que a la hora de explicar sus puntos de vista llegará a constatar con resignación e incomodidad: «(...) no he podido evitar expresar mi pensamiento de modo filosófico»^{6v}, con todo lo que ello implica de desagrado.

De desagrado en primer lugar, tal vez, debido a su falta de preparación académica, al sentimiento de una prudencia traicionada, a la consciencia, puede ser, del propio

⁶ *Méthode de méditation* (Fontaine. París, 1947) / *Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.220, nota a pie de página)

desconocimiento de las posibles implicaciones que los términos empleados puedan acarrear consigo, aunque no intuya manera más exacta de expresarse.

Y en segundo lugar, seguro, por no comulgar con los presupuestos que en general podrían serle atribuidos por el simple hecho de expresarse con dicho lenguaje, por el hecho de que pueda ser concebido como un filósofo, como otro filósofo, que hace filosofía, que juega al juego de la filosofía y sigue las reglas impuestas por la disciplina.

2. Doble actitud ante la filosofía

Pero conviene incidir aquí sobre el cambio de actitud que denota el parcial abandono de las reticencias a considerar sus esfuerzos como filosóficos al que antes aludíamos, apuntar que del desagrado respecto de la filosofía como ejercicio académico progresará con el tiempo hacia otra comprensión más abierta y apreciativa de su significado profundo (al margen de sus resultados), que le permitirá verse a sí mismo como filósofo.

a. Rechazo

La primera y básica actitud de Bataille, de rechazo, identifica a la filosofía con un ejercicio idealista, académico y reaccionario que dificulta una experiencia auténtica de la realidad al presentar como auténtico únicamente lo que puede ser explicado de forma racional y encajado en un sistema.

Es la actitud que Bataille muestra, por ejemplo, al referirse a la filosofía universitaria⁷. Y a aquellos que desde dentro de la misma (Sartre entre ellos) cuestionan sus esfuerzos, Bataille les espetará:

⁷ Dentro de la filosofía universitaria Bataille coloca tanto a la fenomenología alemana como al existencialismo francés, por más que se quieran revolucionarios y opuestos a la inercia académica, y a Hegel, que representa la tentación suprema de plegar la realidad a un sistema racional en el que todo encaja y tiene sentido, como paradigma de la misma.

«Cara a cara frente a ustedes me siento como el opuesto al que mira tranquilamente desde la orilla los barcos desarbolados. Yo estoy seguro de que el barco está en ruinas. Y debo insistir acerca de ello. Me divierte mucho contemplar a la gente que ríe en la orilla, mucho más, creo, de lo que se puede divertir uno al contemplar el barco en ruinas desde la orilla, porque en efecto, a pesar de todo, no imagino a nadie tan cruel que, desde la orilla, pudiera reparar en su ruina con una risa demasiado libre. Zozobrando es otra cosa, se puede dar uno a la risa de corazón.» (1944)^{8/vi}

La filosofía es y se quiere proyecto (un proyecto culminado en un sistema omniabarcante y cerrado), y en cuanto tal busca plegar la realidad a sus principios para que dicho proyecto pueda llegar a buen puerto, necesita de ésta que sea mensurable y que de ella se pueda hablar de una manera serena y ponderada para que nada escape al análisis, para que todo quede explicado y se pueda alcanzar una respuesta satisfactoria a todos los misterios, cuando para Bataille

«Aquello que puede esperarse de nosotros es que vayamos lo más lejos posible y no que alcancemos una meta. Lo que sigue siendo humanamente criticable es por el contrario una empresa que sólo tenga sentido en el momento en que se acabe. ¿Puedo ir más lejos? No esperaré la coordinación de todos mis esfuerzos: voy más lejos. Me arriesgo: ¡los lectores, libres de no aventurarse tras de mí, hacen uso de esa libertad a menudo! las críticas tienen razón al advertir del peligro. Pero llamo la atención a su vez sobre un peligro más grande: el de los métodos que, por ser sólo adecuados para el *fin* del conocimiento, dan a aquellos a los que limitan una existencia *fragmentada*, mutilada, relativa a un *todo* que no es accesible.» (1945)^{9/vii}

⁸ « Discussion sur le péché » (debate celebrado el 5 de marzo de 1944, transcrito y publicado originariamente en la revista *Dieu vivant* n°4, 1945, incluido como anexo con ligeras modificaciones en *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (Gallimard. París, 1945) / *Œuvres complètes VI – La Somme athéologique, II*. Gallimard. París, 1973. (pág.358)

⁹ « Réponse à Jean-Paul Sartre (Défense de *l'Expérience intérieure*) » (apéndice IV a *Sur Nietzsche, volonté de chance*. Gallimard. París. 1945) / *Œuvres complètes VI – La Somme athéologique. II*. Gallimard. París, 1973. (págs.200-201)

Frente a este afán totalitario de la filosofía y el sometimiento del ser a las necesidades de la razón, Bataille defiende que es el pensamiento el que debería plegarse él mismo al ser, permitir que fuera el ser el que hablara a través suyo:

«He querido que la experiencia condujera adónde llevaba, no llevarla a algún fin establecido con antelación.» (1943)^{10/viii}

Y claramente este hablar a través suyo del ser no puede ser un hablar que se parezca al de la filosofía sino que será un hablar «problemático», un hablar lleno de dudas y tropiezos.

Al referirse a Kierkegaard a este respecto Bataille apuntará:

«A partir de ahí, no se puede hablar con propiedad de filosofía, sino más bien del grito que he mencionado: es la expresión de una existencia, de una subjetividad. Esta expresión puede corresponder a un hombre versado en los problemas de la filosofía pero no será sin embargo un sistema.» (1947)^{11/ix}

b. Apertura

Junto con el rechazo siempre presente en Bataille de la filosofía entendida en un sentido tradicional como una disciplina ligada a la academia y con aspiraciones a presentar un conocimiento más profundo, completo y sistemático de la realidad, podemos encontrar en él (a partir de los años cuarenta de manera abierta al expresarse al respecto en público, pero ya en realidad desde los años veinte al tomar como misión la indagación del misterio de la risa y comenzar a acercarse al pensamiento de Nietzsche) el despuntar de una comprensión de la filosofía según la cual ésta responde a la aspiración

¹⁰ *L'Expérience intérieure* (Gallimard. París, 1943) / *Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.15)

¹¹ « De l'existentialisme au primat de l'économie » (artículo aparecido en los números 19 y 21 de la revista *Critique*, diciembre de 1947 y febrero de 1948) / *Œuvres complètes XI – Articles I: 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.283)

irrenunciablemente humana a alcanzar, a sobrepasar, el límite de lo posible: frente a la filosofía entendida como ejercicio académico, que sería una capitulación, que supondría una perversión de esta ansia (y aún así participaría de la dignidad de nacer de la misma), aquello que Bataille aprecia de la filosofía es que no puede ser un ejercicio tranquilo y sosegado, sino un intento desesperado que tiene el fracaso asegurado. El no poder llegar jamás a un acuerdo definitivo en ese movimiento ininterrumpido de continuo cuestionamiento y las ansias por seguir adelante hacia lo desconocido, más que las conclusiones particulares a las que los individuos llegan, constituye en último término la grandeza de la filosofía¹²:

«Sólo la filosofía se reviste de una extraña dignidad por el hecho de que asume la puesta en cuestión infinita. No son los resultados los que le otorgan un prestigio discutible, sino solamente el hecho de que responde a la aspiración del hombre que exige la puesta en cuestión de todo lo que es. Nadie duda que la filosofía no sea a menudo ociosa, una manera desagradable de explotar talentos menores. Pero cualesquiera sean los prejuicios legítimos a su respecto, por falaces (despreciables e incluso odiosos) que sean los «resultados», su supresión tropieza con esta dificultad: que esta falta de resultados reales es justamente su grandeza. Su valor radica por completo en la ausencia de reposo que mantiene.» (1944)^{13/x}

¹² Pero la ampliación del sentido de filosofía que aquí sugerimos no se produce sólo en la dirección de reconocer su dignidad, de plantear que no sólo hay que tener en cuenta sus resultados (normalmente insatisfactorios) sino la actitud (el cuestionamiento infinito, el ansia del límite) irrenunciablemente humana: de manera derivada esta concepción más amplia de la filosofía implica que no existe contradicción en considerar como filósofos a pensadores contrarios a la filosofía, alejados de ella, de su forma aceptada, de sus cauces de elaboración y transmisión, pensadores tan importantes para Bataille como son Kierkegaard y sobre todo Nietzsche.

¹³ *Le Coupable / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (págs.374-375)

B. BOSQUEJO de una «FILOSOFÍA BATAILLEANA»

1. Evolución del posicionamiento filosófico de Bataille

Bataille fue de joven radicalmente católico y llegó a acariciar la idea de consagrarse al sacerdocio, pero tras la lectura de *Le Rire* de Henri Bergson y el pensamiento y experiencia de lo que la risa profundamente significa sentirá sus convicciones cristianas difuminarse y su pensamiento pasará a ser puramente negativo, abrasivo, una corrosión constante de todo que lo llevará a encontrar en Nietzsche un referente, a afirmar que su pensamiento surgía de una comunidad con el pensador alemán. Años más tarde seguirá señalando la importancia de la risa en su pensamiento y en su forma de entender la filosofía:

«Puedo decir en efecto que, en la medida en que hago obra filosófica, mi filosofía es una filosofía de la risa. Es una filosofía fundada sobre la experiencia de la risa, y que ni siquiera pretende ir más lejos. Es una filosofía que se desentiende de otros problemas que no me han sido dados en esta experiencia precisa.

(...)

Mi reflexión filosófica no se desarrolla jamás independientemente de esta experiencia. Y debo decir que esto tiene un sentido doble: mi reflexión filosófica tiene valor en la medida en que modifica los efectos en cuestión, en que hace de éstos efectos conscientes. Y creo que es útil dar cuenta de la manera en la que intento llevar a cabo mi reflexión sobre este punto.»

(1953)^{14/xi}

Diez años después del descubrimiento de la risa, encontraremos que Bataille definirá en las páginas de *Documents* su punto de vista filosófico en ese momento como «bajo materialismo»¹⁵, un materialismo que intentaría despojarse de cualquier idealismo

¹⁴ « Non-savoir, rire et larmes » / *Ceuvres complètes VIII*. París, 1976. (pág.220)

¹⁵ En sus escritos de los años 29-30 publicados en *Documents* encontraremos que Bataille caracterizará su punto de vista filosófico con el nombre de «bajo materialismo», que opondrá al «idealismo poetizante» del surrealismo, de Breton. Michel Leiris afirmará en « De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents » (*Critique* nº195-196, agosto-septiembre de 1963, *Hommage à Georges Bataille*. Reimpresión facsímil en Éditions de Minuit. París. 1991) que *Documents* era una máquina de guerra contra el idealismo.

residual, un materialismo realmente fiel a su nombre. Porque si la filosofía tradicional, idealista por lo general, interpretaría la realidad como racional e intentaría interpretarla en términos matemáticos...

«La filosofía entera no tiene otro cometido: se trata de imponer un corsé a lo que es, un corsé matemático.» (1929)^{16/xii}

...el materialismo tradicional, que se presentaría en teoría como un punto de vista que buscaría contrarrestar las preconcepciones que no atienden a la realidad bruta sino que le imponen de antemano una forma racional...

«(...) el materialismo, cualquiera sea su alcance en el orden positivo, es antes que nada la negación obstinada del idealismo, lo que equivale a decir en último lugar la negación de la base misma de *toda* filosofía.» (1930)^{17/xiii}

...no sería en realidad en general más que un materialismo engañoso porque pretendería tratar la materia de una manera desinteresada y objetiva sólo para encontrar en ella los mismos atributos inteligibles que le eran reconocidos al mundo de las ideas:

«La mayoría de los materialistas, aunque hayan querido eliminar toda entidad espiritual, han llegado a describir un orden de cosas que las relaciones jerárquicas caracterizan como específicamente idealista. Han situado la materia muerta en la cima de una jerarquía convencional de hechos de diverso orden, sin darse cuenta de que cedían así a la obsesión por una forma *ideal* de la materia, de una forma que se acercaría más que ninguna otra a aquello que la materia *debería ser*.» (1929)^{18/xiv}

¹⁶ « Informe » (escrito publicado en el nº7 de la revista *Documents*, diciembre de 1929, en la sección del «Dictionnaire critique») / *Œuvres complètes I – Premiers écrits : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.217)

¹⁷ « Le bas matérialisme et la gnose » (artículo publicado en el nº1, segundo año, de la revista *Documents*, 1930) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.220)

¹⁸ « Matérialisme » (artículo publicado en el nº3, primer año, de la revista *Documents*, junio 1929, en la sección del «Dictionnaire critique») / *Œuvres complètes I – Premiers écrits : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.179)

Frente a este tipo de pseudo-materialismo Bataille buscaría aludir a un materialismo que quisiera comprender la realidad sin falsificarla, lo que significaría que difícilmente podría presentarla en términos racionales preestablecidos que la hicieran explicable en términos científicos. El materialismo tal y como Bataille lo entiende sería

«(...) un materialismo que no implica ontología, que sólo implica la materia y la cosa en sí. Pues se trata antes que nada de no someterse, y consigo su razón, a lo más elevado, a lo que pueda donar al ser que soy, a la razón que estructura este ser, una autoridad prestada –este ser y su razón sólo pueden someterse en efecto a lo que sea más *bajo*, a lo que no pueda servir en ningún caso a refrendar una autoridad cualquiera (...).» (1930)^{19/xv}

La materia que se aspira a conocer es una materia incognoscible, o dicho de una manera más rotunda: la materia es incognoscible, «lo que es» es incognoscible y el (bajo) materialismo intentaría algún tipo de aproximación a ello que no implicara su sometimiento a nuestras propias ideas, porque ello significaría un sometimiento acrítico a nosotros mismos, a nuestra obra, a nuestras propias ilusiones y necesidades.

Una comprensión más cercana a lo que realmente es sólo podría en cierta medida alejarse de la sospecha de una manipulación idealista en relación con el aspecto de la materia que más difícilmente pudiera resultar insertada en esquemas racionales: la materia «baja», que no creemos que debiera ser comprendida como una materia degradada *per se*, si no como la materia en tanto que la razón es incapaz de idealizarla por completo en sus aspectos más desagradables para el hombre:

«(...) a lo que hay que llamar materia, ya que *ello* existe fuera de mí y de la idea, me someto enteramente y, en este sentido, no admito que mi razón llegue a ser el límite de lo que he dicho, porque si procediera así, la materia limitada por mi razón adoptaría inmediatamente el

¹⁹ « Le bas materialisme et la gnose » / *Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. Paris, 1970. (pág.225)

valor de un principio superior (que esta razón *servil* estaría encantada de establecer por encima de ella, con el fin de hablar como su funcionaria autorizada). La materia baja es exterior y extranjera a las aspiraciones ideales humanas y rechaza dejarse reducir a las grandes máquinas ontológicas que resultan de estas aspiraciones.» (1930)^{20/xvi}

En oposición a las ciencias naturales, que pretenden conocer la realidad de manera objetiva e incontaminada (pero que comportan una fuerte carga ideológica) Bataille apuntará que la realidad sólo podría ser en cierto modo conocida a través de los elementos que escapan a la razón, que no son subsumibles a los principios de ésta, que quedan fuera del alcance de las ciencias naturales por lo tanto. Y a tal efecto apunta a la pertinencia de recurrir a dos ciencias nuevas y (en un principio y en apariencia) más libres de contaminación ideológica para identificar los movimientos del ser ajenos a la razón y a la realidad que ésta busca imponer como verdadera: se trataría del psicoanálisis y la sociología:

«El materialismo será contemplado como un idealismo débil en la medida en que no esté fundado de manera inmediata sobre hechos psicológicos o sociales y no sobre abstracciones como los fenómenos físicos artificialmente aislados. Es así de Freud, entre otros, –más que de los físicos fallecidos hace tiempo y cuyas concepciones parecen hoy libres de sospecha– de quien hay que tomar prestada una representación de la materia. Poco importa que el miedo a complicaciones psicológicas (miedo que tan sólo manifiesta debilidad intelectual) compromete a espíritus tímidos a descubrir en esa actitud una evasiva o un regreso a valores espiritualistas. Ya es hora de que cuando se emplee la palabra *materialismo* sea para designar la interpretación directa, *que excluya todo idealismo*, de los fenómenos brutos y no un sistema fundado sobre los elementos fragmentarios de un análisis ideológico elaborado bajo el signo de las relaciones religiosas.» (1929)^{21/xvii}

Con estos planteamientos en mente no es de extrañar que pocos años más tarde (aún sin hacer de referencia de nuevo a dicho «bajo materialismo») el interés de Bataille se

²⁰ *Ibid.* (pág.225)

²¹ « Matérialisme » / *Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. París, 1970. (págs.179-180)

desplazara hacia el estudio de la sociedad, de los movimientos inconscientes que tienen lugar en ella y de la estructura a su base.

Durante los años inmediatamente anteriores a la guerra y la Ocupación se solapará con este interés un nietzscheanismo cada vez más exacerbado que buscará fundamentar una nueva religión que sirviera de contrapeso al fascismo. Durante la Ocupación Bataille buscará desarrollar un tipo de experiencia cercana a la mística que habría sido fundamento de esa nueva religión fallida, experiencia de la realidad no mediada por la razón y para la que sería imprescindible un método. Su pensamiento derivará entonces hacia el intento de explicar este movimiento que busca el silenciamiento de la razón a través de las palabras sin llegar a traicionarlo del todo, y su escritura será (hasta mediados de los años 40 y con contadas excepciones) fuertemente personal e incluso lírica (aunque de un lirismo duro y antisentimental), fragmentaria; será un constante intento de capturar destellos que invitan a la noche, y cuyo prolongamiento de una manera razonada y sistemática habría contribuido en cierta manera a falsear:

«Una continua puesta en cuestión de todo priva del poder de proceder por operaciones separadas, obliga a expresarse con destellos rápidos, a desligar tanto como sea posible la expresión del pensamiento de un proyecto, a incluir todo en algunas frases: la angustia, la decisión y hasta la perversión poética de las palabras sin la cual parecería que se estuviera sufriendo una dominación.» (1943)^{22/xviii}

«(...) el pensamiento se produce en mí en destellos descoordinados y se aleja sin fin del término al que su movimiento lo acercaba. Yo no sé si de esta manera enuncio la impotencia humana –o la mía... No lo sé, pero tengo pocas esperanzas de llegar a una conclusión, aunque sea al resultado que satisfaga desde afuera. ¿No tiene ventaja alguna el hacer de la filosofía

²² *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.41)

lo que yo hago: el relámpago en la noche, el lenguaje de un corto instante?... Puede que respecto a este tema, el momento último contenga una verdad simple.» (1945)^{23/xix}

Con el final de la guerra y el abandono de los planteamientos radicales expresados en *La Somme Athéologique* su estilo va a devenir más sistemático y Bataille va a pasar a defender sus puntos de vista de una manera más elaborada y académica (su acceso a un público más amplio y el comienzo de la aventura de *Critique* –una revista que Bataille quería «seria»– propiciaron sin duda esta evolución), con una influencia más visible de Hegel (del Hegel de Kojève) en sus escritos más largos en cuanto a la estructuración histórico-dialéctica del tema, aunque con un tono sombrío que hace ver cómo la progresiva racionalización de nuestro mundo sólo puede llevar a un progresivo falseamiento de la realidad, y cómo una racionalización total e intransigente derivaría no en una manifestación final de la realidad en todo su esplendor, sino en la total esclavitud del hombre: únicamente el empleo de aquello que Bataille denomina «la negatividad sin uso» (la negatividad que en el movimiento dialéctico de avance de la razón queda descartado y oculto en las sombras porque no es productiva para dicho movimiento), un empleo por supuesto transgresivo y contrario a la razón (a través de aquello a lo que Bataille se refiere como «actividades soberanas»), podría llevar al hombre a una auténtica libertad.

²³ *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (Gallimard. París. 1945) / *Œuvres complètes VI – La Somme athéologique, II*. Gallimard. París, 1973. (pág.201)

2. Algunas ideas básicas

a. *Yo*

La filosofía moderna, racionalista está fundada sobre la idea del yo claro, sujeto autónomo, espejo en el que depurado de error queda reflejada la realidad en su forma más íntima, sobre la que éste se arroga la autoridad definitiva en una relación vertical de dominio interpretativo.

El individuo no necesitaría de nada o nadie para ser aquello que es. Desde un punto de vista metafísico es un ser ontológicamente acabado. Puede que en un plano inferior se asocie con otros hombres por pura conveniencia para alcanzar fines utilitarios comunes, pero ese hecho ni quita ni añade nada a su esencia eterna y universal. La forma de establecer una relación con otros individuos sería de manera preeminente a través de las palabras en tanto que elementos convencionales empleados para transmitir las ideas que, ya sea de manera innata o adquiridas por la experiencia (dependiendo de si hablamos desde el idealismo o del empirismo), se encuentran en la consciencia y son reflejo más o menos lustroso (dependiendo del grado de enturbiamiento provocado por la materia) de las ideas que constituyen el elemento último profundo de la realidad.

Para explicar la naturaleza del individuo y su relación con la realidad Bataille adoptará (frente a esta concepción idealista de una subjetividad –alma o consciencia– racional y absoluta en la que el ser, racional también, quedaría reflejado) puntos de vista de carácter sociológico heredados de Durkheim que desarrollará a través del uso de ciertas ideas tomadas de determinadas ciencias naturales. Ya durante la época del *Collège de Sociologie*, pero más específicamente durante la época en la que *L'Expérience intérieure* fue redactada, Bataille parece haber dejado a un lado sus anteriormente expresados reparos acerca de las ciencias naturales para tomar prestadas algunas ideas científicas más

novedosas de disciplinas relativamente jóvenes con las que desarrollar sus puntos de vista de una manera más detallada.

Así, por ejemplo Pierre Prévost, muy cercano a Bataille durante esa época, constatará que

«Frente a la metafísica, a la que trataba con un pronunciado desprecio de «pantano del pensamiento», Georges Bataille prefería recurrir a la ciencia para intentar definir el ser.»
(Pierre Prévost, 1987)^{24/xx}

y en particular a esquemas científicos

«(...) extraídos de la física corpuscular o de la astrofísica, al igual que a la microbiología o a la histología.» **(Pierre Prévost, 1987)^{25/xxi}**

para fundamentar la idea de que el individuo sólo existe como tal en el seno de la comunidad que lo configura, comunidad que consiste no sólo en la suma de los elementos que la componen, sino en el conjunto de ellos y en el particular movimiento que anima dicho conjunto:

«(...) para él, el ser humano sólo tenía existencia en sociedad: él lo situaba en la escala de los seres de la misma manera que el átomo, la molécula, la micela o la célula, que sólo existen en un organismo *complejo*.

(...) La sociedad humana, afirmaba, no es ni un organismo, ni una molécula, sino un *ser compuesto*. Insistía: el ser compuesto presenta algo *además* del cúmulo que lo compone, a saber, un movimiento característico (que podemos llamar movimiento comunal).» **(Pierre Prévost, 1987)^{26/xxii}**

²⁴ Prévost, Pierre. *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille* / Jean-Michel Place. París, 1987. (pág.29)

²⁵ *Ibid.* (pág.28)

²⁶ *Ibid.* (págs.28-29)

b. Ipseidad

En un intento por sistematizar su intuición del ser, del ser como realidad irracional sin estructura estable y cognoscible objetivamente por un sujeto autónomo ajeno a ella, Bataille defenderá que éste puede ser comprendido como un todo compuesto de partículas mínimas homogéneas entre las que no hay una diferencia de naturaleza, las cuales entran en composición las unas con las otras (aun manteniendo su autonomía relativa):

«De manera general, todo elemento aislable del universo aparece siempre como una partícula susceptible de entrar a formar parte de un conjunto que lo trasciende. (...) El ser es siempre un conjunto de partículas cuyas autonomías relativas se mantienen. Estos dos principios – composición trascendente de los componentes y autonomía relativa de los componentes– regulan la existencia de cada «ser».» (1943)^{27/xxiii}

Estas composiciones, que Bataille denomina «*ipséités*»^{28/xxiv} (en tanto que tienen una entidad que las hace ellas mismas y diferentes de otras individualidades) no son realidades cerradas ni dadas de una vez por todas, fruto de una razón ordenadora que dispusiera su esencia de acorde a un plan, sino que son el fruto de un fugaz momento de «relajación» en el continuo movimiento azaroso que caracteriza al ser:

«... De una partícula simple a la otra, no hay diferencia de naturaleza, tampoco hay diferencia entre esto o aquello. Hay *esto* que se produce aquí o allá, cada vez bajo forma de unidad, pero esta unidad no persevera en sí misma. Ondas, olas, partículas simples, puede

²⁷ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.100)

²⁸ Así nos ayuda Pierre Prévost a arrojar un poco de luz a la idea batailleana de *ipse* y su relación con el yo: «Una mañana Bataille me hizo partícipe de la extrema felicidad que sintió durante una experiencia que le puso en comunicación posesiva con las cosas cercanas. Para hacerse comprender mejor, se refirió a la obra de Marcel Proust y al libro de Arnaud Dandieu sobre Proust. Afirmó que el hombre debe querer serlo todo, o mejor, para emplear su propio término, querer serlo todo como *ipse*. Inmediatamente después, alegó que este *ipse* es incognoscible, que opone su «particularidad» a la universalidad de la inteligencia discursiva. Vuelve a hablar del yo, y se interroga a su respecto: «¿es una impudicia o lo universal?»» (Pierre Prévost, 1987) *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille/* Jean-Michel Place. París, 1987. (págs.96-97) (xxiv)

que no sean más que los múltiples movimientos de un elemento homogéneo; no poseen más que una unidad huidiza y no quiebran la homogeneidad del conjunto.» (1943)^{29/xxv}

En este sentido toda *ipseidad*, todo compuesto momentáneo de partículas, está continuamente llamado a desaparecer y reintegrarse en el ser, no puede perturbar su fundamental homogeneidad.

Nada se estanca en un punto concreto, el ser no queda solidificado y configura entidades estables, permanentes, por lo que es imposible aprehender eso que el mundo «es», que las cosas son, eso que «uno mismo» es, dado que lo único que hay es un deslizamiento interminable, un pasar y pasar que se nos escurre entre los dedos.

Pero el hombre no se puede conformar, no puede sobrevivir en esta desorientación radical. La realidad del ser, es cierto, no necesita de él. No necesita su orden, sus categorías. No le inquietan en absoluto sus exigencias. La confusión, el caos, la indistinción, la noche, son su «ámbito natural», o mejor dicho, son el ser mismo.

El hombre, sin embargo, tiene la necesidad de que el ser no sea absolutamente indomesticable. El hombre necesita presentárselo como acotado, estable, ordenado, para poder asentarse en él. No basta con que el ser «sea», el ser debe estar lleno de sentido. La intuición de lo contrario lo sumerge en la nada, lo arroja a la angustia. Para aniquilar esta posibilidad de raíz el hombre necesita auto-ubicarse en el centro del ser y asumir que éste se corresponde con su forma de necesitarlo:

«El orden estabilizado de las apariencias aisladas es necesario para la consciencia angustiada por las crecidas torrenciales que la arrastran. Pero si es tomado por lo que parece, si limita a una adhesión débil, ya sólo es la ocasión de un error risible, además una existencia

²⁹ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.210)

debilitada marca un punto muerto, un absurdo pequeño estancamiento, olvidado, por poco tiempo, en medio de la bacanal celestial.» (1943)^{30/xxvi}

Bataille comparará el ser con un laberinto cuyos pasadizos son continuamente contruidos y destruidos, instaurados y reubicados, de manera que sólo se puede estar eternamente perdido en él. Cada hombre encarnaría un intento más o menos modesto de hacerse paso hacia una cima en el laberinto desde la cual su dibujo se haría patente y sus secretos quedarían revelados, y aunque de manera casi inevitable se crea probablemente pionero en su búsqueda se contentará de manera casi segura con transitar por caminos trillados. Y por honda que su ambición pueda llegar a ser parecería casi una fatalidad una asunción de esa verticalidad interpretativa que dé por supuesta una instancia superior que dote de sentido aquello situado a la base, y una negación acrítica de cualquier posible horizontalidad que descarte de partida la posibilidad de remitir dicha interpretación a fuente alguna inamovible que garantice la verdad esencial del mundo.

Asqueado de raíz ante la posibilidad de una falta de sentido, el hombre (acuciado por lo que Bataille «la enfermedad del ser») necesita introducir en él esa suficiencia (divina por muy mundana que sea) que justifique y garantice la suficiencia de las cosas, su autonomía, su existencia real y definida en tanto en cuanto *ipseidades*:

«El ser es tan *incierto* en el mundo que puedo proyectarlo donde quiera –fuera de mí. Es una especie de hombre torpe –que no supo desbaratar la maquinación esencial– que limitó el ser al yo. En efecto, el ser no está exactamente en *ninguna* parte y el comprenderlo como *divino* en la cima de la pirámide de los seres particulares fue un juego. [*El ser es «incomprensible», no es jamás «comprendido» si no es por error; el error no es solamente fácil, en este caso, es la condición del pensamiento.*]

El ser no está en *ninguna* parte (...).» (1943)^{31/xxvii}

³⁰ *Ibid.* (pág.112)

³¹ *Ibid.* (pág.98)

Por hondo que resultara el intento de pensar la realidad (y esto es lo que hace a los ojos de Bataille de la filosofía un ejercicio idealista por mucho que se autoproclame un ejercicio incontaminado de conocimiento de la realidad más profunda, ya que desprecia el caos del mundo para remitir su verdad a algo más pleno y perfecto) el esfuerzo del pensador vendría siempre canalizado a través esa idea de un fundamento último explicativo de todas las cosas, y trataría de, frente a rutas alternativas, imponer su ruta de ida y vuelta como la verdadera, como «el camino»:

«Sólo una fatiga inevitable nos disuade. Nos detenemos ante una dificultad desalentadora. Las vías que llevan hacia la cima están obstruidas. Y la competición por el poder además de ser tensa se hunde frecuentemente en la ciénaga de la intriga. El error, la incertidumbre, el sentimiento de que el poder es vano, la facultad que conservamos de imaginar cualquier altura suprema por encima de la primera cima, contribuyen a la confusión esencial al laberinto. No podemos decir en realidad de la cima que se sitúe aquí o allá.» //«Los pretextos abundan. Basta, en este caso, con encomendarnos a una o varias personas interpuestas: renuncio a la cima, otro la alcanzará, puedo delegar mi poder, renuncia que se da a sí misma una garantía de inocencia. Y es por su causa sin embargo que sucede lo peor. Es consecuencia de la fatiga, del sentimiento de impotencia: al buscar la cima, encontramos la angustia. Pero al huir de la angustia caemos en la pobreza más vacía.» (1943)^{32/xxviii}

c. *Ipse*

A un nivel puramente biológico el hombre no es algo dado de una vez por todas, sino un continuo nacer y morir de elementos que conforman su corporeidad. Pero no por ello dejamos de considerar que ésta es una y la misma que se prolonga en el tiempo y, a pesar de las constantes mutaciones que se producen en su seno, su esencia no se resiente a nuestros ojos desde un punto de vista ontológico. Lo cual invita a pensar a Bataille que a partir de una cierta extrema complejidad la *ipseidad* de un ser se impone a la reflexión

³² *Ibid.* (págs.102-103)

con una mayor rotundidad, y aparece ante ella como estable y por lo tanto cognoscible, cuando en realidad la transición de los elementos cambiantes se da con una intensidad tal en dicho ser que a pesar de su práctica impenetrabilidad dicha apariencia no deja al fin y al cabo de ser una pura ilusión:

«(...) el número de partículas que componen un ser interviene en la constitución de su «ipseidad»: si el cuchillo del cual se reemplazan sucesivamente el mango y luego la hoja pierde hasta la sombra de la ipseidad, no ocurre lo mismo con una máquina, de la cual habrían desaparecido, reemplazados pieza por pieza, cada uno de los *numerosos* elementos que la formaban en un principio: todavía menos en un hombre, cuyos componentes mueren incesantemente (de modo que tras un cierto número de años nada subsiste de los elementos que *éramos*). Puedo en última instancia admitir que, a partir de una extrema complejidad, el ser impone a la reflexión *más* que una aparición fugitiva, pero la complejidad, al elevarse gradualmente, es para ese *más* un laberinto donde se extravía sin fin, donde se pierde de una vez por todas.» (1943)^{33/xxix}

Y de la misma manera que existen ciertos seres de una simplicidad tal (por ejemplo el coral) que unidos a otros seres semejantes pueden conformar un nuevo individuo, y que al revés puede desprenderse de una parte de su corporeidad y dar lugar a un individuo nuevo sin por eso dejar de mantener intacta su *ipseidad*, el hombre, que se nos presenta como una individualidad corporal rotunda que no puede dar lugar a nuevos seres a través del fraccionamiento de su cuerpo ni configurar una corporeidad nueva a través de la incorporación de la suya a otra, no presenta por eso un tipo de autonomía ontológica sensiblemente diferente: el hombre tiene un cuerpo autónomo, pero no por ello es un ser autónomo:

«Solamente a partir de los animales lineares (gusanos, insectos, peces, reptiles, pájaros o mamíferos) pierden los individuos vivos definitivamente la facultad de constituir, entre

³³ *Ibid.* (págs.98-99)

varios, conjuntos ligados unidos en un solo cuerpo. Los animales no lineares (como el sifonóforo, el coral) se asocian en *colonias* cuyos elementos están unidos, pero no conforman *sociedades*. Por el contrario, los animales superiores se ensamblan sin tener entre ellos ataduras corporales: las abejas, los hombres, que conforman sociedades estables no dejan de tener por ello cuerpos autónomos. La abeja y el hombre tienen sin duda un cuerpo autónomo, ¿pero son por ello seres autónomos?» (1943)^{34/xxx}

Y si la complejidad del ser humano es tal que su unidad corpórea se nos presenta como fija, cuando no lo es, la unidad e inmutabilidad de su yo, su conciencia, no resulta menos problemática en absoluto.

El yo claro que piensa del sujeto autónomo no es más que un artificio, una ilusión, un intento de asumirnos como paralización de un pliegue momentáneo del ser (que en su eterno movimiento se arruga para inmediatamente volverse a tersar) y naturalizar dicha paralización, y con ella simultáneamente la del resto de nuestro mundo y de la realidad en general^{35/xxxi}.

Por debajo del yo aquello que está verdaderamente en contacto con el ser, lo que subyace, lo que verdaderamente «sabe» acerca de él, no es algo estable y determinado que pueda adoptar en tanto que sujeto puro una posición de distanciamiento aséptico frente a un objeto inerte, sino un campo de fuerzas que se entrecruzan esporádicamente y de cuyo entrecruzamiento surge para desaparecer al instante siguiente ese punto de vista que es el yo³⁶:

«Lo que tú eres se debe a la actividad que une los elementos sin número que te componen, a la intensa comunicación de esos elementos entre sí. Son contagios de energía, de

³⁴ *Ibid.* (pág.99)

³⁵ En ciertos momentos Bataille parece caracterizar al ser individual, al ente, como una partícula: «UN HOMBRE ES UNA PARTÍCULA INSERTA DENTRO DE CONJUNTOS INESTABLES Y ENREDADOS. Estos conjuntos se las arreglan con la vida personal a la cual aportan posibilidades múltiples (la sociedad da al individuo una vida fácil).» (1943) *Ibid.* (pág.100) (xxxi)

³⁶ Ver COMUNICACIÓN.

movimiento, de calor o transferencias de elementos, que constituyen interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida no se sitúa jamás en un punto particular: pasa rápidamente de un punto al otro (o de múltiples puntos a otros puntos), como una corriente o como una especie de torrente eléctrico. Así, allí donde querías aprehender tu sustancia intemporal, sólo encuentras un deslizamiento, los juegos mal coordinados de tus elementos perecederos.» (1943)^{37/xxxii}

A la hora de hablar de la verdad del individuo Bataille contrapone la idea del «yo» a lo que él denomina el «*ipse*». El «yo» es la expresión del deseo de detener el dolor causado por el movimiento del ser a través de una auto-asunción como elemento individual, compacto, transparente (y eterno en tanto que alma) que contempla en la realidad los atributos que le conviene conferirle de acuerdo con el deseo que se encuentra a su base:

«El «yo» encarna en mí la inmundicia dócil, no en la medida en la que es el *ipse*, absurdo, incognoscible, sino en la medida en que es un equívoco entre la particularidad de este *ipse* y la universalidad de la razón. El «yo» es de hecho la expresión del universal, pierde el salvajismo del *ipse* para dar al universal una forma domesticada; en virtud de esta posición equívoca y sumisa, nos representamos el universal mismo a imagen de quien lo expresa, por oposición al salvajismo, como un ser domesticado. El «yo» no es el despropósito del *ipse*, ni el del todo, y ello demuestra que la ausencia de salvajismo (la inteligencia común) es una estupidez.» (1943)^{38/xxxiii}

Frente al yo, que se presenta como autónomo el *ipse* no sería al fin de cuentas como decíamos más que un punto, una encrucijada en la que se encuentran distintas fuerzas o corrientes de energía, que cambian constantemente y nosotros con ellas. Para Bataille el *ipse* es «salvaje», como el ser. No es un algo cerrado y dado de una vez por todas, sino un continuo intercambio, un continuo compartirse con lo otro y los otros:

³⁷ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.111)

³⁸ *Ibid.* (pág.134)

«Yo no soy y tú no eres, en los vastos flujos de las cosas, más que un punto de detenimiento favorable a la salpicadura.» (1943)^{39/xxxiv}

d. Comunicación

Ya sea de manera más o menos crítica y tenaz este esfuerzo por comprender y expresar el ser está ligada de manera esencial al lenguaje. Es el lenguaje lo que ofrece al hombre una imagen de lo que la realidad es, lo que la configura para él. Mediante la adquisición del lenguaje surgimos en el mundo, somos arrojados a la consciencia, aparecemos como un yo enfrentado a los objetos y a las demás personas. El lenguaje es el esfuerzo humano por establecerse en el ser y su efectividad es correlativa a la certeza acrítica de que este apunta directamente a él, pero no existiría un paralelismo entre realidad y lenguaje:

«En lo que respecta a los hombres, su existencia va unida al lenguaje. Cada persona imagina, y así conoce, su existencia con ayuda de las palabras. Las palabras le vienen a la cabeza cargadas de la multitud de existencias humanas –o no humanas– en relación a las cuales existe su existencia privada.» (1943)^{40/xxxv}

Hay por lo demás una parte del hombre situada detrás del hombre mismo, que siempre permanece indomeñable, ajena a ese lenguaje con el que pretende estar capturando la realidad, una parte que no puede entrar en el pensamiento y que por lo tanto escapa al hombre, que le resulta inaprensible y queda ignorada por él:

«Aunque las palabras absorban en nosotros casi toda la vida –de esta vida, apenas hay una ramita que no haya sido tomada, arrastrada, acumulada sin descanso por la muchedumbre atareada de estas hormigas (las palabras)–, subsiste en nosotros una parte muda, secreta,

³⁹ *Ibid.* (pág.112)

⁴⁰ *Ibid.* (pág.99)

imperceptible. En la región de las palabras, del discurso, esta parte es ignorada. Es por ello que normalmente se nos escapa.» (1943)^{41/xxxvi}

Esa parte del hombre en íntimo contacto con el ser es un continuo movimiento sin objeto ni intención, un manantial de estados indefinibles que se parecen a otros muy vagos pero que podemos nombrar por estar referidos a objetos que, aunque difusos, resultan en cierta manera categorizables. El lenguaje se muestra impotente a la hora de dar cuenta de ellos y prefiere desviar la atención hacia otro lado, aunque no podamos evitar un cierto mal sabor de boca, un inadvertido sentir que algo se nos escapa:

«Sólo en determinadas condiciones podemos alcanzarla o disponer de ella. Son movimientos interiores vagos, que no dependen de ningún objeto y no tienen intención, estados que, semejantes a otros ligados a la pureza del cielo, al perfume de una habitación, no están motivados por nada definible, hasta el punto de que el lenguaje, que respecto a los otros estados tiene un cielo y una habitación a los que referirse –y que dirige en este caso la atención hacia lo que comprende– está privada de este recurso, no puede decir nada, se limita a escamotearlos a la atención (aprovechándose de su poca intensidad, desvía la atención hacia otro asunto).» (1943)^{42/xxxvii}

Bataille habla de dos actitudes distintas ante las pretensiones de verdad del lenguaje y su poder de tocar el ser y expresarlo que se corresponderían con la intensidad ejercida en dicho intento:

«Se ve, si se me ha seguido, que existe una oposición fundamental entre la *comunicación débil*, base de la sociedad profana (de la sociedad activa –en el sentido de que la actividad se confunde con la productividad) y la *comunicación fuerte*, que abandona las consciencias que se reflejan la una en la otra, o las unas en las otras, a ese impenetrable que es su «en último lugar».» (1957)^{43/xxxviii}

⁴¹ *Ibid.* (pág.27)

⁴² *Ibid.* (pág.27)

⁴³ *La Littérature et le mal* (Gallimard. París, 1957) / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.312)

El hombre que se limita a contemplar un uso «utilitario» del lenguaje permanece limitado a una comunicación «débil»: vive convencido de que está participando verdaderamente del ser, de que las palabras que lo rodean, que profiere o escucha, que las palabras que lo conforman a él y a su reducido mundo expresan verdaderamente la «Realidad» y que, tal vez, si alguna parcela de la misma todavía queda en penumbras podrá ser debidamente iluminada por el lenguaje cuando este haya sido debidamente depurado por la ciencia.

La actitud enfrentada a esta actitud ingenua está más cercana del silencio que del lenguaje porque desesperada ante la aparente inutilidad de éste a la hora de expresar la realidad profunda del ser busca retorcerlo o anularlo para hacerlo susceptible de expresar algo que vaya más allá de lo humano.

Comunicar en un sentido fuerte significaría difuminarse como sujeto, eliminarse como resistencia opaca al ser para que éste circule abiertamente en nosotros, de manera que el hombre sólo «es» verdaderamente en la medida en que deja de oponerse a ser lo demás:

«Más allá, tu vida no se limita a este imperceptible manantial interior; se desliza también hacia afuera y se abre incesantemente a lo que se escurre o brota hacia ella. El torbellino duradero que te compone choca con torbellinos semejantes con los cuales forma una vasta figura animada de una agitación mesurada. Ahora bien, vivir significa para ti no solamente los flujos y los juegos huidizos de luz que se unifican en ti, sino también las transferencias de calor o de luz de un ser al otro, de ti a tu semejante o de tu semejante a ti (incluso mientras me lees el contagio de mi fiebre que te alcanza): las palabras, los libros, los monumentos, los símbolos, las risas no son más que otros caminos de ese contagio, de esos pasos. Los seres particulares cuentan poco y encierran inconfesables puntos de vista, si se considera lo que se mueve, al pasar del uno al otro en el amor, en los espectáculos trágicos, en los movimientos de fervor. Así no somos nada, ni tú ni yo, comparados con las palabras ardientes que podrían ir de mí a ti, impresas en una hoja: pues yo sólo habría vivido para escribirlas, y, si es cierto que se dirigen a ti, tú vivirás por haber tenido la fuerza de escucharlas.» (1943)⁴⁴/xxxix

⁴⁴ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (págs.111-112)

Los intentos mayores de comunicación fuerte tendrían lugar en el individuo, por ejemplo, a través de la poesía y, señala Bataille, alcanzarían su mayor intensidad principalmente a través de la meditación⁴⁵, que no necesitaría de algo externo al individuo para desarrollarse y dependería de algún tipo de método que posibilitara gradualmente al individuo alcanzar una maestría sobre sus estados interiores para alcanzar a acallar el discurso en él (algo que habría que luchar enconadamente para lograr):

«(...) la dificultad es que uno no llega a callarse ni fácilmente ni del todo, que hace falta luchar contra sí mismo, precisamente con una paciencia de madre: buscamos aprehender en nosotros lo que subsiste al abrigo de los servilismos verbales y, lo que aprehendemos, es a nosotros mismos divagando, enhebrando frases, puede que a propósito de nuestro esfuerzo (y de su fracaso), pero frases, e impotentes para aprehender otra cosa. Debemos obstinarnos –y para ello familiarizarnos, cruelmente, con una estupidez impotente, comúnmente disimulada, pero que cae por completo bajo la luz: tan pronto como aumenta la intensidad de los estados éstos absorben, incluso arrebatan.» (1943)^{46/xl}

C. AFINIDADES y DISONANCIAS

Vamos a presentar, para finalizar, una breve relación de pensadores cuyas ideas influyeron en Bataille de una manera decisiva, y de pensadores o tendencias cuya valía Bataille habría reconocido pero respecto de los cuales habría intentado marcar las

⁴⁵ Es crucial entender, y vale la pena incidir acerca de ello, que para Bataille la comunicación con el ser y la comunicación con los demás no son, en esencia, dos formas distintas de comunicación. Por otro lado tampoco resulta difícil comprender la lógica que inclina a Bataille a privilegiar, frente a actividades disruptivas («soberanas» las llamará) de carácter más esporádico, impredecible, azaroso, a formas intencionales de comunicación más ligadas al discurso, que tienen en él su origen y en su transgresión decidida su razón de ser, con lo cual su radicalidad y alcance es de más calado. Éste sería el caso principalmente del arte y la literatura, y sobre todo de la meditación, que no necesitaría de algo externo al individuo para desarrollarse y reposa en algún tipo de método que la hace más constante y segura.

⁴⁶ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.27)

distancias por percibir en ellos una tendencia a intentar someter la realidad a un sistema que la dotara de sentido y permitiera conocerla académicamente.

1. Nietzsche

Si queremos referirnos a filósofos fundamentales en su pensamiento debemos señalar como hito fundamental el descubrimiento de Nietzsche por parte de Bataille, tres años después de una crisis espiritual (fundada en el descubrimiento de la experiencia de la risa) que lo alejará en dirección opuesta del catolicismo radical que hasta ese momento tenía por enseña. Nietzsche se convertirá desde entonces en un punto de referencia ineludible para él:

«Conocí la obra de Nietzsche en 1923^{47/xli}, me dio la impresión de que no había nada más que decir.» (1956)^{48/xlii}

Patrick Waldberg, recordaba haber oído de boca de Bataille alguna declaración más explícita al respecto:

«El pensamiento de Nietzsche está tan vivo en mí que al releerlo tengo el sentimiento de ser despellejado vivo.» / «¡Qué desgracia que el cabrón de Nietzsche haya existido, hoy no ME queda casi nada más que decir!» (Patrick Waldberg, 1943)^{49/xliii}

⁴⁷ Ese mismo año (el año anterior había sido nombrado bibliotecario en la BNF) conocerá a León Chestov. El pensador ruso, exiliado en París, recibirá las visitas asiduas de Bataille en su hogar durante dos años, tras los cuales las visitas acabarán abruptamente sin que hayan trascendido los motivos. Michel Surya (en su biografía de Bataille) apunta como motivos del distanciamiento tanto a la rectitud filosófica de Chestov como al hecho de que, exiliado de la Revolución Rusa, fuera antisocialista. Y no en menor medida el hecho de que Bataille no encontrara en él ningún tipo de complicidad respecto a la revelación (sobvenida pocos años atrás) de la risa como clave de toda filosofía. Chestov, eso sí, guiará a Bataille en su lectura de Nietzsche (en quien Bataille había encontrado eco inmediato a sus nuevas inquietudes), de la misma manera que en la lectura de Platón, Pascal, Dostoyevski y Tolstói⁴⁷, y Bataille reconocerá deberle «(...) *la base de los conocimientos filosóficos que, sin tener el carácter de lo comúnmente esperado bajo ese nombre, han llegado a ser igualmente reales con el tiempo.*» (Georges Bataille, sin fecha, citado por Michel Surya en la cronología al final de *La Mort à l'œuvre*) / Gallimard. París, 1992. Pág.619) (xli)

⁴⁸ *Œuvres complètes VII* (Anexos) / Gallimard. París, 1973. (pág.615)

La filosofía de Nietzsche no representa ningún tipo de ejercicio académico, y aunque todavía es filosofía y en cuanto que tal es una búsqueda de conocimiento, es en primer lugar una expresión, y una afirmación, de la vida alejada de cualquier idealización, en su totalidad trágica.

Merece la pena traer a colación el siguiente párrafo tanto por la caracterización de Nietzsche que presenta como por el hecho de que a través de ella parece, en algunos aspectos (enfermedad, abandono, nomadismo, desconocimiento de su pensamiento para el gran público e incluso reminiscencias de la ceguera paterna⁵⁰), estar Bataille hablando de sí mismo:

«Lo que diferencia la figura de Nietzsche de entre los filósofos modernos es el carácter dramático de su vida y la estrecha unión de su vida y su doctrina. Los filósofos alemanes que llevaron la filosofía al grado más alto de su desarrollo, Kant, Hegel, eran profesores, funcionarios que llevaban una vida burguesa, puntual y sin historia. Su filosofía pone en marcha grandes y tiernas especulaciones. La filosofía de Nietzsche, por el contrario, es una filosofía de la vida. Es una filosofía ardiente, apasionada, convulsiva, una filosofía de la tragedia. Siendo joven todavía, Nietzsche fue abatido por una grave enfermedad de los nervios. Vivió medio ciego, incesantemente desgarrado por dolores intolerables. Vivió solo, abandonado por sus amigos, desconocido, huyendo de ciudad en ciudad en busca de un clima favorable a su estado. (...) El primer problema de la vida y del pensamiento de Nietzsche es el del sufrimiento. Su obra es la de un hombre al que el destino abrume y al que una lucidez aguda priva de esperanza. Para él no había ni Dios ni supervivencia ni mérito moral que pudiera compensar o justificar lo que padecía. Pero no sólo soportó sin quejarse un sufrimiento extremo: éste llegó a ser para él un medio para afirmar, para bendecir la vida como nadie antes que él había podido hacerlo había podido hacerlo.» (1944)^{51/xliv}

⁴⁹ Waldberg, Isabelle & Waldberg, Patrick. *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949* / Éditions de la Différence. París, 1992. (pág.73)

⁵⁰ Ver AMISTAD, sección A: La SOLEDAD del PADRE, la SOLEDAD del HIJO (una imagen ontológica del aislamiento).

⁵¹ Surya, Michel (ed.). *Choix de lettres, 1917-1962* / Gallimard. París, 1997. (pág.218)

Varias de las obras de Nietzsche ya habían sido traducidas al francés en vida de éste, y gozaba en general de buena reputación en Francia por su defensa de la cultura francesa frente a la alemana. Con la ascensión de los nazis al poder en Alemania y la utilización del pensamiento de Nietzsche para reafirmar su ideario⁵², el signo general de la reputación de Nietzsche cambiará y pasará a ser considerado con aires de sospecha, cuando no directamente con desagrado. En este clima, Bataille se erigirá como incansable defensor del pensador alemán...

«Una doctrina de la vida peligrosa, dura y orgullosa, se oponía entonces con esplendor a la enseñanza de una moral al mismo tiempo utilitaria y conservadora. Tanta fuerza de seducción se desprende de esta filosofía excepcional que de todos lados se intentó corromper su significado con fines políticos.» (1944)^{53/xlv}

...y en cierta manera podemos situarlo como puente que unirá a Nietzsche con la generación de jóvenes pensadores franceses nacidos en torno a 1930, cuya preeminencia comenzará conforme se vaya extinguiendo el fuelle del existencialismo.

Hay que subrayar aquí que a pesar de la general afinidad de Bataille con Nietzsche no seguirá a éste en particular en su insistencia acerca de la necesidad de crear nuevos valores más acordes con la vida como paso posterior a su «filosofar con el martillo» (a su desvelar de los principios idealistas por los que nuestro pensamiento se rige), ya que el pensamiento de Bataille no aspira a la construcción sino únicamente a la destrucción, a la corrosión de la razón para alcanzar un punto en el que el hombre, no sometido a las imposiciones utilitarias de ésta, pueda ser soberano, pueda ser libre:

⁵² Bataille, a través tanto de la revista *Acéphale* (1936-1939), como de la organización secreta del mismo nombre, propondrá una lectura del pensamiento de Nietzsche radicalmente opuesta a la del fascismo.

⁵³ Surya, Michel (ed.). *Choix de lettres, 1917-1962* / Gallimard. París, 1997. (pág.219)

«Sin duda yo me he inclinado más hacia la noche del no-saber que Nietzsche. Él no se demora en esas ciénagas en las que, como hundido, yo paso el tiempo. Pero ya no dudo: Nietzsche sería incluso incomprendido si no se llegara a esa profundidad.» (1943)^{54/xlvi}

2. Hegel

Hegel, la gran influencia filosófica junto a Nietzsche que puede fácilmente rastrearse en Bataille, encarnará para él desde un primer momento la tentación filosófica de articular racionalmente la realidad en su totalidad a despecho de la realidad misma, supondrá el ejemplo supremo de la arrogación de autoridad por parte de la razón a la hora de hablar del ser, con todo lo que de erróneo hay en ello:

«Pequeña recapitulación cómica. –Hegel, imagino, alcanzó el extremo. Todavía era joven y creyó volverse loco. Imagino incluso que elaboró el sistema para escapar (cada tipo de conquista tiene su origen, sin duda, en un hombre que huye de una amenaza). Para acabar, Hegel llega a la *satisfacción*, le da la espalda al extremo. *La súplica está muerta en él*. Pase aún que se busque la salvación, se continúa viviendo, no se puede estar seguro, es necesario seguir suplicando. Hegel ganó, en vida, la salvación, mató la súplica, *se mutiló*. Lo único que quedó de él fue el mango de una pala, un hombre moderno. Pero antes de mutilarse, sin duda alcanzó el extremo, conoció la súplica: su memoria vuelve a llevarlo al abismo percibido, ¡para anularlo! El sistema es la anulación.» (1943)^{55/xlvii}

Bataille habría empezado a leer a Hegel en 1925 (dos años después de haber comenzado a leer a Nietzsche)...

«(...) una lectura tomada en parte prestada de Émile Bréhier (y su *Histoire de la philosophie allemande*), de Gurvitch y de Nicolaï Hartmann (al que había leído a través de Gurvitch) era una lectura sin duda apresurada (no leyó *Phänomenologie des Geistes* hasta 1934, de la mano de Kojève; hasta entonces sólo había leído *La philosophie de l'Histoire* y *La vie de Jésus*),

⁵⁴ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.39)

⁵⁵ *Ibid.* (pág.56)

unas veces marxista, a través de Benedetto Croce, otras abiertamente hostil (trata a Hegel de «ayuda de cámara del nacionalismo alemán »).» (Michel Surya, 1992)^{56/xlviii}

...pero Michel Surya se muestra tajante a la hora de señalar que será sólo a raíz de la asistencia de Bataille al seminario que Alexandre Kojève⁵⁷ (1902-1968) dirigió entre 1933 y 1939 acerca del pensamiento religioso de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* que éste se asentará en el pensamiento de Bataille como una fuerza mayor:

«El verdadero descubrimiento de Hegel, es pues Kojève quien le hace hacerlo: un descubrimiento emocionado, tan emocionado y estremecedor, en gran medida, como lo fue el de Nietzsche. Bataille dirá salir de las lecturas del lunes de Alexandre Kojève «molido, triturado, matado dos veces: asfixiado y crucificado».» (Michel Surya, 1992)^{58/xlix}

La influencia que se atribuye a dicho seminario es tal que, como apunta Bruce Baugh en su libro *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, parece haber una tendencia generalizada a presentar a Hegel como un pensador prácticamente desconocido en Francia hasta ese punto y tremendamente influyente a raíz del mismo⁵⁹.

⁵⁶ Surya, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Gallimard. París, 1992. (pág.231)

⁵⁷ Filósofo francés de origen ruso (llegado a Francia en 1926). Kojève y Bataille mantendrán su amistad a lo largo de los años. Kojève presentará una conferencia (sobre Hegel) en el *Collège de Sociologie*, pero no veía con buenos ojos las ansias mitificadoras de Bataille y rehusó una mayor implicación en el proyecto. Tras la guerra será un colaborador habitual de *Critique*.

⁵⁸ Surya, Michel. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Gallimard. París, 1992. (págs.231-232)

⁵⁹ En su libro *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism* (Routledge. Londres, 2003), Bruce Baugh pone en tela de juicio la extendida creencia de que el nacimiento del influjo de Hegel sobre el pensamiento Francés se origina con el seminario de Kojève.

En realidad, el argumento de Baugh no acaba de sostenerse del todo. Intenta disputar la afirmación de que la influencia del seminario de Kojève es determinante en la comprensión francesa de Hegel con el razonamiento de que Wahl ya había presentado una visión existencialista antes que Kojève, y Lefebvre había presentado por su lado una visión marxista del mismo. No parece del todo correcto asumir que porque ciertas ideas respecto a Hegel estaban ya en el aire del tiempo y fueron formuladas de diversas maneras por otros antes que por Kojève marcaran a toda una generación con la intensidad que parece atribuirse al seminario de Kojève: «anterior» no equivale aquí necesariamente a «más intenso». Del hecho de que Wahl o Lefebvre presentaran una visión rupturista primera de Hegel en el panorama francés no parece necesario concluir que el nutrido grupo de primeras figuras intelectuales que asistieron con cierta

Baugh defiende que en realidad Hegel era perfectamente conocido para la intelectualidad francesa desde la década de los 60 del siglo anterior, cuando había sido traducida la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. La tendencia única desde ese momento, eso sí (compartida incluso por los surrealistas), habría sido la de comprender a Hegel en términos puramente logicistas/epistemológicos.

Y no sería hasta finales de los años 20 del siguiente siglo, en el clima enrarecido de entreguerras, que esta visión comenzará a cambiar. Por un lado los marxistas, de la mano de Henri Lefebvre, recurrirán a Hegel para profundizar su comprensión de Marx y por el otro, lo que aquí más en concreto nos interesa, surgirá una visión «existencial» de Hegel, cuyo primer mojón quedará establecido por Jean Wahl en 1929 con la publicación de *Le Problème de la conscience malheureuse dans la pensée philosophique de Hegel*, de 1929⁶⁰.

La *Fenomenología del espíritu* no había sido traducida al francés aún (será publicada, en traducción de Jean Hyppolite, en dos volúmenes, en 1939 y 1941), y el libro de Wahl presentará por primera vez un fragmento traducido de la obra de Hegel, un fragmento sobre la «consciencia desventurada» (tema en torno al cual gira su libro) perteneciente a los dos últimos puntos del 2º capítulo de la Fenomenología del Espíritu (acerca de la Autonomconciencia):

«(...) al poner el acento sobre la raigambre religiosa del sistema, desplaza su centro de gravedad de la Lógica a la Fenomenología del espíritu. Tras este libro, surge en Francia la

asiduidad al seminario de Kojève durante seis años fueran más influenciados por éstos que por la visión kojéviana de Hegel (lo cual no resta, por supuesto, ni un ápice al mérito intelectual de Wahl y Lefebvre).

⁶⁰ No podemos tampoco ignorar que la comprensión de Hegel por parte de Bataille parece haber sido influenciada por el «descubrimiento» francés de la *Fenomenología del Espíritu* antes de que comenzara el seminario de Kojève (¿podemos asumir que había tal vez leído a Wahl?), como queda constatado en el artículo «Critique des fondements de la dialectique hegelienne», publicado en 1932 en las páginas de *La Critique Sociale* (es decir, un año antes del comienzo del seminario).

figura de un Hegel existencial, romántico, contemporáneo de Kierkegaard, un Hegel secretamente anti-hegeliano.» (Denis Hollier, 1995)^{61/l}

Tras la ruptura que supuso el libro de Wahl, y de manera en apariencia no directamente relacionada, las presentaciones llevadas a cabo de manera semanal por Kojève durante 6 años lectivos consecutivos («No preparaba nada, leía [traduciendo del alemán] y comentaba, pero todo lo que Hegel decía me parecía luminoso.») ante un auditorio que contaba con pensadores como Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Raymond Queneau, Raymond Aron, Roger Caillois, Eric Weil⁶², André Breton o el mismo Bataille, acabarán por cimentar esta nueva comprensión trágica y en clave existencialista de Hegel que influirá a toda una generación. Denis Hollier comenta al respecto:

«No se ha acabado de enumerar los futuros maestros pensadores de la segunda posguerra que allí, cuenta la leyenda, realizaron su elección fundamental, encontraron su inspiración.» (Denis Hollier, 1995)^{63/li}

Las explicaciones de Kojève que, apunta Hollier, mostrarían una clara influencia de Heidegger^{64/lii}, habrían tenido como epicentro la lucha a muerte por el reconocimiento entre el amo y el esclavo:

⁶¹ Comentarios de Denis Hollier acerca de la figura y la participación de Alexandre Kojève en el *Collège de Sociologie* / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.64)

⁶² Filósofo franco-alemán, miembro del comité de redacción de *Critique* junto a Jean Piel de 1950 a 1962.

⁶³ Comentarios de Hollier sobre Kojève / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.61)

⁶⁴ Kojève, que fue poco pródigo en publicaciones, entregará a la revista *Recherches philosophiques* (creada y dirigida por Alexandre Koyré, con una vida editorial que fue de 1931 a 1937) algunos artículos de recensión acerca de obras de Heidegger. Los siguientes fragmentos corresponden a recensiones aparecidas en el año 34-35 de publicación de la revista y sirven para ilustrar la importancia de Heidegger en el pensamiento de Kojève en tanto que profundización filosófica de la lógica y la ontología hegeliana: «Es precisamente en su análisis de la muerte donde Heidegger supo decir cosas si no absolutamente nuevas, al menos tales que hacen entrever la posibilidad de dar un paso hacia delante en el camino del progreso filosófico, que parecía definitivamente bloqueado por Hegel.» // «A nuestro parecer, cualquiera de los

«Kojève hace de la dialéctica del amo y el esclavo la matriz de una antropología fundada sobre el deseo que él llama antropógeno, deseo distinto del deseo animal –o necesidad– en lo que a su objetivo se refiere, no la positividad (natural) de un objeto, sino la negatividad de otro deseo. Quiere, no destruir un objeto al consumirlo, sino hacerse reconocer como deseo –por otro deseo. Indiferente a la lucha por la vida, anima a la «lucha a muerte de puro prestigio», versión del ser-para-la-muerte heideggeriano. Su inspiración fundamental anti-utilitaria no sufrirá para concordar con la noción de gasto improductivo que se encuentra en el primer plano de la reflexión de Bataille desde su artículo de La critique sociale en 1934.»

(Denis Hollier 1995)^{65/liv}

Pero volvamos a Bataille: frente a su inicial actitud de rechazo total respecto de Hegel y de todo lo que su pensamiento representa, y de una manera que en realidad se mezcla con dicho rechazo, alcanzará a comprender su deuda fundamental con él, hasta el punto de que llegará a afirmar que «Sin Hegel, yo primero habría tenido que ser Hegel»^{66/liv}: en Hegel la tentación de orden absoluto del hombre llevada al extremo se explicita perfectamente, y todo lo que Bataille rechaza queda expuesto a la luz hasta tal punto que Bataille entiende que le habría sido imposible comprender la magnitud de las implicaciones de los efectos de la razón sin haber contado con la articulación teórica de Hegel (que por otro lado le permitirá prestar especial atención a la negatividad sin uso descartada por la razón en su avance en tanto que posibilidad de libertad del hombre). Y a

pensadores «existenciales» [...] –y en general cualquiera de los pensadores post-hegelianos y pre-heideggerianos que quieren explicarse por la influencia de Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, etc., se encuentran todos en Hegel, en particular en su Phänomenologie des Geistes y en sus escritos anteriores. Puede –es incluso probable– que no fuera ahí donde Heidegger fuera a buscarlos. Pero es ahí, y solamente ahí, donde aparecen bajo su forma verdaderamente filosófica. Es pues únicamente en su confrontación con la obra de Hegel donde se puede comprender y apreciar el alcance filosófico de la obra de Heidegger, y descubrir lo que de verdaderamente novedoso hay en ella. De hecho, el vol I. de Sein und Zeit es un intento de reproducir –rectificándola– la antropología fenomenológica («existencial») de la Phänomenologie des Geistes, en vista de una ontología (...) que debe remplazar la ontología sesgada de la Logik de Hegel.»
(Alexandre Kojève, 1934-1935) Citado por Denis Hollier en *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (págs.63-64) **(liv)**

⁶⁵ Comentarios de Hollier sobre Kojève / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.66)

⁶⁶ *Le Coupable / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.353)

este respecto se permite puntualizar lo que cree que no acaba de ser una justa apreciación de la importancia del autor por parte de dos de sus pensadores más cercanos, Nietzsche y Kierkegaard:

«Nadie como él ha ampliado con profundidad las posibilidades de inteligencia (ninguna doctrina es comparable a la suya, es la suma de la inteligencia positiva). Kierkegaard hizo su crítica de manera imperfecta dado que: 1º lo conoció imperfectamente; 2º únicamente opone el sistema al mundo de la revelación positiva, no al del no-saber del hombre. Nietzsche no conoció de Hegel mucho más que una vulgarización común. *La genealogía de la moral* es la prueba singular de la ignorancia en la que permaneció y permanece estancada la dialéctica del maestro y del esclavo, cuya lucidez es confusa (es el momento decisivo en la historia de la consciencia de sí y, es necesario decirlo, en la medida en que tenemos que distinguir entre sí las cosas que nos afectan –nadie sabe nada de sí si no ha comprendido ese movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre).» (1943)^{67/v}

3. Kierkegaard

La reacción de Kierkegaard a la propuesta totalizadora de Hegel es un grito de angustia. El Dios en el que él cree no es un Dios racional (no es la Razón), ni tampoco los sacrificios que exige parecen serlo. La actitud ante Él no puede ser la fría calma del fenomenólogo que observa la historia desarrollarse hasta el punto donde se encuentra para entender los designios que la mueven, no puede serlo cuando lo que está en juego es la propia salvación.

Un hombre puede actuar de buena voluntad, pero nunca puede estar seguro del todo de que sigue al hacerlo los verdaderos designios de Dios, de que se guía por la voluntad de éste y no por un delirio en el que queda atrapado. El existente, el individuo, ante este Dios mudo y sordo, se encuentra solo, desamparado, y debe asumir toda la responsabilidad de sus actos. La angustia se abre paso.

⁶⁷ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. Paris, 1973. (pág.128)

La comprensión, o más bien dicho, la vivencia de esta verdad no puede ser transmitida de una forma ordenada, de una forma sistemática: es un grito de desesperación que sólo remotamente se asemeja a la filosofía.

«Kierkegaard levantó la voz, el grito de una existencia sofocada, contra una filosofía inhumana. Opuso a la satisfacción de la idea eterna la intensidad del sentimiento individual, y ese azar de lo posible que puede o no ser y nos deja suspendidos en la angustia. Él era un *existente* (...). El Dios ante el cual existía no era la verdad inmutable, sino ese existente incognoscible e injustificable, que la razón no puede alcanzar, que es el Dios de Abraham.» (1947-1948)^{68/lvi}

4. La filosofía de la existencia

a. *Fenomenología*

Bataille considera a la fenomenología alemana (que poco a poco iría derivando en Francia hacia el existencialismo) como la única significativa de entre las corrientes filosóficas contemporáneas a él:

«A la filosofía de Heidegger, –y también a la de Karl Jaspers, que sólo fue conocido en Francia en segundo lugar– no sabríamos negarle el haber ordenado perspectivas nuevas y el haber probado que el recurso de la filosofía a la existencia podía tener un sentido profundo. Podría decirse al respecto, sin duda, que han sido, de esta manera, llevados a marcar el límite de la filosofía, cuyos edificios grandiosos puede que se hagan, en parte al menos, en detrimento de la vida del filósofo. En efecto, éste sólo puede esperar, en relación a la vida, emitir una luz lunar, una luz de satélite. Pero en fin, arrancaron la filosofía del espacio, sin luz y sin tinieblas, sin gritos y sin silencios, donde parecía querer situarse.» (1950)^{69/lvii}

Al hablar de la fenomenología Bataille podemos vislumbrar que Bataille estaría prácticamente, al poner de relieve dicha corriente, realizando una aproximación entre

⁶⁸ « De l'existentialisme au primat de l'économie » (artículo aparecido en los números 19 y 21 de la revista *Critique*, diciembre de 1947 y febrero de 1948) / *Œuvres complètes XI – Articles 1: 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (págs.282-283)

⁶⁹ « L'Existentialisme » (artículo aparecido en el nº41 de la revista *Critique*, octubre de 1950) / *Œuvres complètes XII – Articles 2: 1950-1961*. Gallimard. París, 1988. (pág.13)

epokhé y «experiencia interior»⁷⁰: la experiencia interior, al igual que la *epokhé*, supondría una puesta entre paréntesis de todo lo que somos, de todo lo que creemos saber, en un intento de aprehender la realidad de una manera no adulterada. El problema es que la fenomenología buscaría hacer uso de esa experiencia como base para el conocimiento, un conocimiento más perfecto, y para Bataille este movimiento de instrumentalización epistemológica de la experiencia supondría la práctica anulación de su verdadera fuerza:

«(...) si se trata del conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo, los cálculos relacionados con otros fines privan a la operación de su carácter excepcional (la castran, la alinean con las actividades menores y voluntariamente limitadas del conocimiento). De ahí esta tradición profesoral de la filosofía y esta acumulación de materiales que, de ninguna manera, se parece a la operación soberana. Y no es solamente que estos tipos de trabajos no conduzcan a la operación, sino que desvían de ella (ciegan, evitan conocer su urgencia). // Es precisamente su carácter soberano lo que exige el rechazo del sometimiento de la operación a la condición de unos preliminares. La operación sólo tiene lugar si su urgencia se pone de manifiesto: si es así, ya no es tiempo de proceder a trabajos cuya esencia es la de estar subordinados a fines exteriores, la de no ser fines en sí mismos.» (1943)^{71/viii}

La filosofía, incluso la filosofía que quiere pensarse desde dentro del ser humano como existente, desatiende el impulso originario del que brota para convertirse en un ejercicio académico, desatiende el sentimiento de la urgencia de llegar hasta el límite de lo posible para satisfacer sus pretensiones de ser equiparada a la ciencia, para devenir una disciplina que aporte datos fiables gracias a criterios fiables de claridad, que quiere hablar de algo mensurable y explicable. Deja así de ser por definición un ejercicio soberano.

⁷⁰ Ver EXPERIENCIA.

⁷¹ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.202)

La experiencia no sería medio para un mejor conocimiento de la realidad, del ser. La experiencia sería fin en sí mismo, supondría la anulación del conocimiento, del conocimiento entendido en parámetros racionales. Porque la experiencia supondría llegar hasta el extremo de lo posible... y más allá, un territorio vedado a la razón, un territorio en el que la razón queda disuelta:

«La única filosofía con vida, la de la escuela alemana, viene ya desde hace algún tiempo haciendo del conocimiento último una extensión de la experiencia interior. Pero esta *fenomenología* da al conocimiento el valor de un fin al cual se llega por la experiencia (...) Lo que en apariencia preserva la filosofía es la poca intensidad de las experiencias de las que parten los fenomenólogos. Esta ausencia de equilibrio no sobrevive a la puesta en juego de la experiencia que va al extremo de lo posible. Cuando ir al extremo significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea atravesado.» (1943)^{72/lx}

b. Existencialismo

Jean Wahl recordaba que Karl Jaspers decía que el existencialismo suponía la muerte de la filosofía de la existencia. Emmanuel Levinas, por el contrario defendía que el existencialismo profesoral había revelado la verdadera esencia de Kierkegaard y le había hecho un lugar en la Historia de la Filosofía. Y no niega Bataille que así haya sido, pero porque

«(...) el existencialismo de nuestros días es comparable al sacrificador antiguo que revelaba la verdad de una víctima al matarla.» (1947)^{73/lx}

Una teoría acerca de la angustia ya no es la angustia misma. Intentar explicar a Kierkegaard o desarrollar su postura desde la teoría es falsear su espíritu, es otra cosa.

⁷² *Ibid.* (pág.20)

⁷³ «De l'existentialisme au primat de l'économie » / *Œuvres complètes XI – Articles 1: 1944-1949.* Gallimard. París, 1988. (págs.283-284)

Los existencialistas hablan de un hombre general, de un existente, y hablan de sus atributos, de sus glorias y miserias, de un punto de vista teórico. Si el lema con el que Sartre resume la esencia del «existencialismo» es que «la existencia precede a la esencia» no es menos cierto al fin y al cabo que en su afán intelectual los existencialistas intentan aprehender la esencia del hombre, definirla. Si la expresión de la existencia en Kierkegaard era un grito desesperado, el existencialismo de los existencialistas es una reflexión serena. En el primero la existencia se antepone brutalmente al conocimiento, en los segundos el ejercicio profesoral, la filosofía académica, el conocimiento, se impone, se antepone a la existencia:

«En relación a la posición de Kierkegaard, el existencialismo moderno es un compromiso. Hay una clara oposición entre esta filosofía y la filosofía en general. Ésta es en su principio búsqueda de una esencia inmutable. Y el existencialismo afirma (es su definición de escuela) que la existencia *precede* a la esencia. De alguna manera no busca menos la esencia a la que la existencia precede. No está del todo claro, pero Heidegger, Jaspers, o Sartre hablan de *existentes*, de hombres *en general*. A este deslizamiento corresponde además una hipertrofia del proceder intelectual. Se trata todavía claramente de *sentir* la existencia, de vivir *antes* de conocer (sin ello la existencia no podría preceder a la esencia). Pero el conocimiento, el ejercicio profesoral, acaba por desbordarse (sobre todo en Sartre). Ya no es la vida subjetiva del individuo la que hace las preguntas sino la exigencia misma del pensamiento.» (1947-1948)^{74/lxi}

⁷⁴ *Ibid.* (pág.284)

FOTOGRAFÍA

«Más arriba decía de la posición del punto que a partir de ella el espíritu es un ojo. (...) Esta característica no cesa si cae la noche. Lo que entonces se encuentra en la oscuridad profunda es un áspero deseo de ver cuando, ante este deseo, todo se viene abajo.»^{1/i}

A. El USO de la FOTOGRAFÍA en DOCUMENTS

Bataille, que gustó de buscar compañía iconográfica (original o no) a multitud de sus escritos, recurrió en *Documents* a la fotografía de una manera no exclusiva pero si preeminente (junto a reproducciones fotográficas de obras pictóricas o de otro tipo), y lo hizo de una forma peculiarmente imbricada en el texto, no directamente referencial, paródica algunas veces, anecdótica en otras (en ningún caso exenta de humor), ya fuera mediante una yuxtaposición directa (de una imagen con el texto o de varias imágenes entre sí) o de una cercanía evocadora, que invitan a pensar un cierto sentido distante que las partes por separado no habrían tenido la fuerza de dar a entender.

Estos juegos de revelaciones más o menos sutiles no se limitarán a las intervenciones articulistas de Bataille, sino que se encontrarán dispersos a través de la revista y, lejos de ser fruto del azar, parecen haber estado orquestados por él mismo, que en tanto que Director General de *Documents* (y editor de facto) tuvo un papel decisivo a la hora de determinar el uso de imágenes y la apariencia general de la publicación².

¹ *L'Expérience intérieure* (Gallimard. París, 1943) / *Œuvres complètes V – La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.144)

² Ver al respecto «Doctrines», de Simon Baker, en *Undercover Surrealism. Georges Bataille and Documents*. Hayward Gallery Publishing. Londres, 2005.

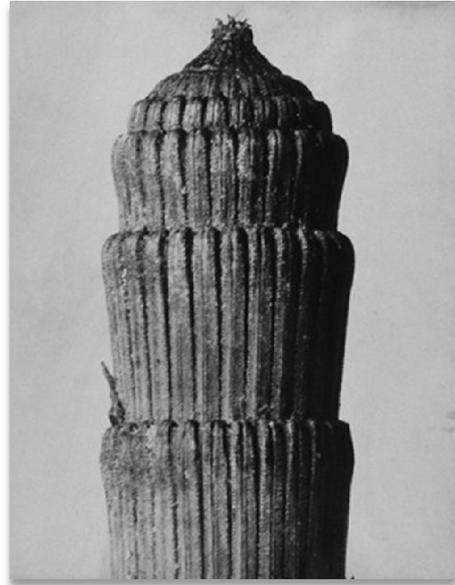
Así encontramos, por ejemplo, entre un artículo titulado «Civilisation» de Michel Leiris (en el que Leiris habla principalmente de *Porgy and Bess*³, la cultura afroamericana y el jazz) y una reseña de Bataille sobre la revista de los *Lew Leslie's Black Birds* en el Moulin Rouge, una foto de un grupo de Canacos de Kroua, en Kouaoua, Nueva Caledonia, en postura relajada y señorial. Ninguno de los dos artículos hace referencia a los canacos pero, más allá de una simple negligencia, la idea de aquello que (ambos artículos lamentan) hemos perdido con nuestra modernidad queda absolutamente patente y extendida a través de la fotografía más allá de las fronteras de África a otros territorios sometidos por la razón europea.



Máscara de Seabrook (izquierda) y busto de bronce de F.X. Messerschmidt (derecha)

³ Ópera con música de George Gershwin, libreto de DuBose Heyward y letras de Ira Gershwin y DuBose Heyward, basada en la novela *Porgy*, escrita por DuBose Heyward.

En otro artículo⁴, Michel Leiris hablará de ciertas fotografías que le fueron enviadas por William Seabrook⁵ en las que aparecen individuos con máscaras de cuero que cubren sus cabezas por completo. El siguiente artículo, de Jean Bourdeillette⁶, versa sobre Franz Xaver Messerschmidt⁷, cuyos bustos de bronce replican lejanamente el eco de las cabezas enmascaradas⁸.



En el tercer número Bataille introducirá como contrapunto a su texto «Le langage des fleurs»⁹ una serie de primeros planos de plantas de Karl Blossfeldt¹⁰ para ilustrar una reflexión acerca de lo que él denomina «bajo materialismo». Y a raíz del

abandono tras el número 5 del comité de redacción por parte de los autores de corte más

⁴ Leiris, Michel. « Le « caput mortuum » ou la femme de l'alchimiste », N°8, Año II (1930) de *Documents*. Jean-Michel Place. París, 1991.

⁵ William Buehler Seabrook (22 de febrero de 1884, Westminster, Maryland – 20 de septiembre de 1945, Rhinebeck, Nueva York), aventurero, periodista y escritor estadounidense.

⁶ Bourdeillette, Jean. « Franz Xaver Messerschmidt ». N°8, Año II (1930), de *Documents*. Jean-Michel Place. París, 1991. Franz Xaver Messerschmidt (1736, Wiesensteig – 1783, Bratislava), escultor austriaco famoso particularmente por sus 64 bustos realizados en mármol o bronce que representan expresiones faciales extremas.

⁷ Jean Bourdeillette (24 de octubre de 1901, Dax, Aquitania - ¿?), diplomático y poeta francés.

⁸ Tal y como es sugerido en el catálogo de *Undercover Surrealism. Georges Bataille and Documents* (Hayward Gallery. Londres, 2005) por Simon Baker (en el capítulo «Doctrines»), que a su vez señala dicha sugerencia como proveniente de Georges Didi-Huberman en su *La ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*. Macula. París, 2000. En el capítulo « Variety » Baker hace referencia a la imagen de los canacos comentada más arriba.

⁹ « Le langage des fleurs ». *Documents*, n°3, año I (1929). Artículo en el que Bataille contrapone la importancia que otorgamos a la parte hermosa de la flor, a la corola, y el desprecio que despierta la raíz, lo que se hunde en el barro y sirve de soporte vital para el desarrollo de esa hermosura que alabamos.

¹⁰ Karl Blossfeldt (13 de junio de 1865, Schielo/Harz – 9 de diciembre de 1932, Berlín), fotógrafo alemán conocido por sus fotografías de formas vegetales.



académico, que no veían con buenos ojos los excesos cometidos en las páginas de *Documents* (y no querían ver su reputación de eruditos ensuciada) los límites (temáticos y visuales) van a ser llevados cada vez más lejos.

En el número 6, una nueva reflexión bajo-materialista acerca del dedo gordo del pie, «Le gros orteil», nos confronta con 3 fotografías (de Jacques-André Boiffard¹¹) a página completa de 3

deformes dedos gordos ampliados hasta el límite de la página e iluminados de manera dramática, que nos ofrecen un aspecto casi sobrenatural de un elemento del cuerpo equiparable a la raíz en las plantas, de igual fealdad, que en ambos casos se encuentran denigradas por su suciedad frente a las partes altas (la cabeza, la corola), pero que constituyen la base de aquello más visible y atractivo y sin lo que esto no podría existir.

¹¹ Jacques-André Boiffard (1903, La Roche-sur-Yon – 1961, París). Redactó junto con Éluard y Vitrac el prefacio al primer número de *La Révolution Surréaliste*, donde publicó textos de escritura automática y relatos de sueños además de contribuir con sus fotografías. Durante el mismo período de tiempo en el que *La Révolution Surréaliste* fue publicado (1924-1929) trabajó como aprendiz de Man Ray. Breton le encargó en 1928 las fotografías de París contenidas en *Nadja*. Ese mismo año sería expulsado del movimiento surrealista por Breton. Aportará fotografías a 5 números de *Documents*. Participará en el panfleto «Un Cadavre» (ver SURREALISMO) y formará parte de *Contre-Attaque*. En 1935 retomará sus estudios de medicina, que había abandonado en 1925, y a partir de entonces se dedicará prácticamente en exclusividad a la medicina. Para una reseña biográfica más extensa ver *L'Amour Fou. Photography and Surrealism*, de Krauss y Livingston. Abbeville Press. Nueva York, 1985.



Un artículo acerca de la idea de «matadero» con fotos de Eli Lotar¹² en ese mismo número de *Documents* (una a página completa en la que aparece una serie de patas aserradas apoyadas contra una pared y un par más que comparten la misma página de intestinos y trozos de piel sobre la acera) nos da una idea de los horrores acontecidos en el interior del viejo edificio, e indirectamente del sentido antiguo y hoy perdido de lo sagrado.

Bastan estos pocos ejemplos para señalar el tipo de desconcertante experiencia visual a la que periódicamente se enfrentaba el lector de *Documents*.

B. FOTOGRAFÍA DOCUMENTAL vs. FOTOGRAFÍA ARTÍSTICA

Bataille nunca fue tan claro acerca de sus gustos como en el caso de la fotografía. Si respecto de la pintura (al igual que en literatura) nunca sintió una urgencia por decantarse del lado de lo figurativo o lo abstracto, lo narrativo o lo fragmentario, a la hora de demarcar su gusto respecto a la fotografía va a ser mucho más tajante:

¹² «Abattoir», en la sección del «Dictionnaire Critique» de la revista. Eli Lotar (1905, París – 1969, París), fotógrafa francesa de origen rumano. En 1929, en compañía de André Masson (fuertemente interesado en la idea de sacrificio), acudió a los mataderos de La Villette (situados en el XIX distrito y abiertos en 1867, que concentraban mataderos y mercado en una inmensa superficie alejada del centro de París cuyo lugar ocupa hoy el Parc de La Villette) para tomar fotografías por encargo de Bataille para su artículo «Abattoir», aparecido en la sección del «Dictionnaire Critique» del nº 6 de *Documents* (noviembre 1929). El Centre Georges Pompidou dedicó a Lotar una retrospectiva (10 de noviembre de 1993 – 23 de enero de 1994).

«Tras las fotografías de Adget¹³ y las curiosas tentativas de Man Ray no parece que los *fotógrafos de arte* especializados puedan producir nada más que acrobacias técnicas bastante fastidiosas. Las fotografías de información o de cine son mucho más agradables de ver y mucho más animadas que la mayoría de las obras maestras sometidas a la admiración del público.» (1929-1930)^{14/ii}

En fotografía, experimentalismo sólo el justo, porque más allá de unos límites (más allá de Man Ray) la experimentación se convierte en un fin en sí mismo que no lleva implícito una ampliación de las capacidades expresivas de la fotografía, sino de las capacidades de la fotografía para aburrir o dejar indiferente. La fuerza de la fotografía radica en su tradicional asunción de objetividad, en su «yo estuve allí y esto es lo que vi, ahora, miradlo vosotros». Es esto lo que en definitiva parecería acabar por interesar Bataille de la fotografía: su capacidad de parecer mostrar algo excepcional de la manera más directa y cruda posible de modo que podamos adoptar el punto de vista, la actitud del espectador, o quizás el de la «víctima» del objetivo, tengamos una experiencia lo más depurada posible de una realidad que muy probablemente de cualquier otro modo permanecería ajena a nosotros y que así se introduce sigilosamente de esta forma en nuestra vida para alterarla con su persistencia en nuestra memoria, y que lo hace de manera «no mediada», «directa a las entrañas», porque como dice James Nachtwey¹⁵ en el epílogo a su libro *Inferno*¹⁶:

¹³ *Sic*

¹⁴ «Deuxième groupe de photographes. Galerie d'art contemporaine » (nota manuscrita sin fechar, probablemente del período *Documents*, 1929-1930) / *Œuvres complètes II. Écrits posthumes: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.122)

¹⁵ Fotorreportero estadounidense (nacido en 1948).

¹⁶ *Inferno* constituye un repaso al trabajo del autor de 1990 a 1999.

«Una fotografía puede entrar en la mente y alcanzar el corazón con el poder de la inmediatez. Afecta a la parte de la psique donde el significado depende menos de las palabras y produce un impacto más visceral, más elemental, más cercano a la experiencia cruda.» (James Nachtwey, 1999)^{17/iii}

C. VIOLENCIA VISUAL y HUMANITARISMO

En una reseña en *Documents* acerca del libro *X marks the SPOT* (número 7, 2º año, 1930), Bataille despacha una de sus escasas alusiones al medio fotográfico, y lo hace de forma muy breve pero (a nuestro parecer) profundamente original para el momento, porque parece profetizar en cierta medida la fascinación moderna por la violencia audiovisual y toma en consideración (para refutarlo) el punto de vista que cierto enfoque humanitario hace suyo para justificar el uso de dicha violencia con un carácter didáctico, de modo que anuncia el debate totalmente contemporáneo acerca de la ambigüedad intrínseca a los medios de comunicación, en los que es difícil separar su reivindicación de objetividad, su vocación de imparcialidad, de formación de un espíritu crítico..., de la siempre inquietante utilización manipulativa de sus recursos retóricos y su silenciosa auto-comprensión de gran espectáculo que se sabe fascinante y siempre se quiere más fascinante aún.

X marks the spot consiste en una recopilación de las fotografías tomadas por el reportero del *Chicago Tribune* Alfred «Jake» Lingle (junto con extensivos comentarios sobre las mismas) de los cadáveres que dejó tras de sí la guerra de bandas mafiosas por el control

¹⁷ Nachtwey, James. *Inferno* (Phaidon Press. Nueva York. 1999) / Phaidon Press. Londres, 2000. (pág.469)



Masacre de San Valentín¹⁸ en X marks the Spot

del mercado negro del alcohol, desde los comienzos de la «ley seca» (en 1921) hasta su asesinato a manos de un esbirro de la mafia en 1930 (en aparente represalia por su labor de divulgación de las guerras secretas del hampa¹⁹).

El editor del libro alaba la labor «moral» de la fotografía por dar a conocer el resultado final de los asuntos en los que el objeto de la cámara estaban envueltos: la muerte, el castigo, el cadáver. En cierta manera, parece indicar Bataille, el editor se regocija porque este tipo de publicaciones son más comunes cada día, lo cual evidenciaría al fin y al cabo un claro progreso moral en la sociedad, una sociedad que, consternada por la podredumbre instaurada en su seno, querría saber acerca de la extensión de la misma para poder erradicarla eficazmente:

«Con la publicación a escala nacional de la fotografía de la masacre, la indiferencia pública sobre los crímenes de la mafia cesó abruptamente. El trabajo de destruir el crimen organizado comenzó de manera resuelta, fría, severa. Por usar una frase prestada a la mafia, los

¹⁸ Nombre dado al brutal asesinato en 1929, en Chicago, de 7 gánsteres pertenecientes a la banda irlandesa del norte de la ciudad a manos de miembros de la banda italiana del sur de la ciudad dirigida por Al Capone (episodio crucial de la guerra entre las dos bandas por hacerse con el control del crimen organizado en Chicago).

¹⁹ Poco después se sabría que Lingle no fue asesinado por su «labor moral» sino por estar involucrado precisamente en esos turbios asuntos.

partidarios de la «pipa» y la metralleta están hoy siendo «zarandeados» por la Decencia y la Integridad, y han de caer sin duda en el abismo del olvido. ¿Qué es lo que ha ocasionado esta revuelta? Más que ningún otro factor aislado ha sido la amplia e incesante publicidad dada a las actividades de la mafia. (...) La publicación de fotografías de asesinatos en los periódicos es cada día más común. Los editores se han dado cuenta por fin de la enorme fuerza que la fotografía de un asesinato puede ejercer, en particular para enfatizar la idea de que el hampa tiene a la presente civilización en su puño. El definitivo beneficio de la fotografía de asesinatos sobrepasa con mucho el impacto que pueda tener en cierto delicado y emocional sector de los lectores de periódicos. (...) En Chicago la tendencia a publicar fotografías de asesinatos, de gánsteres asesinados en particular, es definitiva y va en aumento. Y el resultado es la defunción del gánster.» (**Del prólogo a *X Marks the Spot: Chicago Gang Wars in Pictures*, 1930**)^{20/iv}

Este punto de vista sería precisamente el del fotoperiodismo humanitario militante, cuyo ideario podemos resumir de nuevo con palabras de Nachtwey:

«Hay una llamada implícita a los mejores instintos del lector –un espíritu de generosidad, un sentido del bien y el mal, la capacidad y el deseo de identificarse con otros, el rechazo a aceptar lo inaceptable.

El objetivo principal de mis fotografías ha sido aparecer en revistas de gran tirada –registrar eventos a medida que ocurren para que las fotografías contribuyan a la concienciación de la gente y les ayude a formarse una opinión. Mis fotografías quieren ser uno de los múltiples elementos en el actual diálogo entre información y respuesta que ayuda a crear una atmósfera en la que el cambio es posible.» (**James Nachtwey, 1999**)^{21/v}

D. LA FASCINACIÓN de lo REPULSIVO

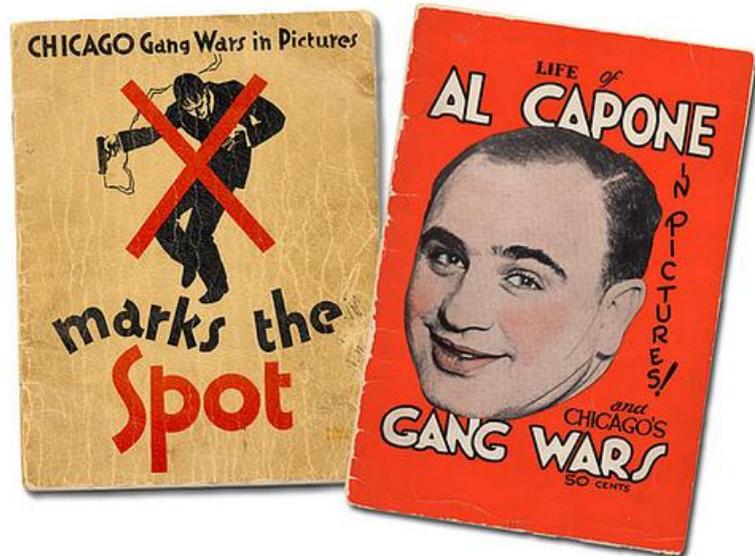
Pero, recapacita Bataille, tal vez las buenas intenciones de editores y fotógrafos no se correspondan realmente con las necesidades del espectador y su creciente demanda, tanto en los Estados Unidos como en Europa, de fotografías de este género. Puede que, más que marcar la pauta de un posible progreso moral en un sentido cristiano/ilustrado, lo que

²⁰ *X Marks the Spot: Chicago Gang Wars in Pictures* (The Spot Publishing Company. Chicago, 1930) / Reimpresión facsímil de la publicación original. Michael Dunkley, 1990. (pág.1)

²¹ Nachtwey, James. *Inferno* (Phaidon Press. Nueva York. 1999) / Phaidon Press. Londres, 2000. (pág.469)

esto parecería indicar sería simple y llanamente una creciente fascinación por la muerte violenta entre el público (lo cual en realidad sí que significaría para Bataille, paradójicamente, un verdadero progreso moral). El ojo del espectador quiere ver aquello que le está prohibido, aquello a lo que instintos ancestrales no le permiten evocar sin una convulsión mezcla de asco y terror: la muerte le está vedada, la muerte excluye a la vida, el mantenimiento en el ser exige el trazado de límites que configuran la forma de estar el hombre en el mundo hasta en los mínimos detalles. Un vistazo a una de estas fotografías supone una pequeña transgresión porque nos encuentra rebelándonos contra nosotros mismos.

La popularización de publicaciones como *X marks the spot*, la exhibición cruda de la muerte, no va a ayudar a conseguir una sociedad más temerosa de las



leyes sino una sociedad sedienta de cada vez más sangre. Lo cual, en realidad, es una consecución mucho más loable desde un punto de vista «moral» que aquella que tenía en mente el editor del libro al alabar las virtudes de la labor del fallecido reportero. La guerra de gánsteres, que durante los años veinte va apoderándose más y más del imaginario colectivo podría llegar a cumplir, barrunta Bataille, el papel catártico-religioso que en la antigüedad cumplía el circo romano, o que todavía en ese momento en España

estaba presente de manera incuestionable en las corridas de toros. Y para acabar Bataille añade que

«De ahí a pensar que los gánsteres tendrán el mismo destino q los bárbaros de la época romana que, después de haber hecho las delicias de los civilizados, derribaron y destruyeron todo, sólo hay un paso fácil de dar.» (1930)^{22/vi}

Lo cual se puede tomar o no en serio, pero hace al menos pensar implícitamente en la idea de un proceso que va convirtiendo a un espectador temeroso de la muerte e inocente, a través de su sucesiva exposición a escenas violentas, en un espectador familiar con la muerte, que la acepta como parte ineludible de la vida y la celebra. Hasta tal punto que el orden establecido, el orden de la razón, de la vida estable, por la cada vez mayor simpatía e identificación de los individuos con el sistema mafioso, habría sido fagocitado por éste, habría ido adaptando sus características y haciendo suyos la pura violencia, el azar, el caos, la muerte...

E. La INSENSIBILIZACIÓN del RECEPTOR

Pero sería quizás mucho más acertado en el fondo atribuir el papel del bárbaro no al gánster, a su obra que se muestra al escrutinio de la máquina-ojo que la registra, sino más bien a la misma máquina, que comprende nuestros anhelos más secretos y nos invita a «estar ahí», a contemplar lo que no deberíamos contemplar para poder vivir en paz.

²² « X marks the spot », artículo publicado en el nº7 (Año II, octubre de 1930) de *Documents / Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (págs.256-257)

Esta máquina ha evolucionado y parece haber acabado con un mundo de inocencia visual en el que todo se imaginaba más puro y lleno de bondad, ha desplazado el límite de lo tolerable cada vez más lejos.

Tal es el poder de la imagen. Nada se le resiste.

Y tal sería la lógica de la transgresión, que hace que una vez vulnerado el límite que la incita lleguemos a instalarnos en el espacio que ocupaba al mismo tiempo que éste queda emplazado un poco más allá, lo suficientemente lejano como para que no reparemos realmente en la precariedad de su presencia hasta el momento en que lo transgredimos y sentimos deshacerse entre la angustia y la fascinación las seguridades que había fundado.

Cabe preguntarse si hay un límite a este incesante desplazamiento del límite. Si nuestra sensibilidad ha quedado realmente tan alterada hoy (casi un siglo después de los comentarios de Bataille) debido a una exposición continua a la violencia por parte de los medios de comunicación que somos capaces de asimilarla visceralmente en cualquiera de sus manifestaciones más extremas sin apenas pestañear, o si, simplemente, hemos crecido en una época en la que esa violencia (que antes se intentaba ocultar por recato, decencia, candidez) se ha masificado en nuestra sociedad del espectáculo hasta tal punto que el individuo está acostumbrado a sentir dicha violencia sólo epidérmicamente, sin que se le adentre en las entrañas, lo conmueva, la sienta como real, pero siga sabiendo en el fondo dónde están los límites, comprenda el horror de la muerte, y se estremezca ante la posibilidad de transgredirlos.

F. VIOLENCIA y AMISTAD

Bataille comprendió que había encontrado su límite cuando una cierta determinada fotografía cayó en sus manos. Una fotografía que nunca dejaría ya de obsesionarlo por el resto de sus días. Una foto de un joven chino sometido a un proceso de tortura extremadamente cruel (la tortura de los mil pedazos) que siempre tenía en su escritorio^{23/vii-viii}. A ese joven, confesaba Bataille en *L'Expérience intérieure*, lo ataban



²³ Así explicará Bataille su obsesiva relación con dicha imagen ya hacia el final de su vida: «El mundo ligado a la imagen explícita del torturado fotografiado en distintas tomas, durante la tortura en Pekín, es, que yo conozca, el más angustioso de los que nos son accesibles a través de imágenes que haya fijado la luz. La tortura representada es la de los *Cien pedazos*, reservado a los crímenes más graves. Una de estas fotografías fue reproducida en 1923 en el en *Traité de psychologie* de Georges Dumas. (...) He oído que con el fin de prolongar la tortura, el condenado recibía una dosis de opio. Dumas insiste acerca de la apariencia extática de los rasgos de la víctima. Añado que, por supuesto, una apariencia obviamente al menos en parte ligada sin duda al opio contribuye a lo que la fotografía tiene de angustiosa (...). Me la dio el Doctor Borel, uno de los primeros psicoanalistas franceses. Esta fotografía tuvo un papel decisivo en mi vida. No he dejado de obsesionarme con esta imagen del dolor, a la vez extática (?) e intolerable.» (1961) *Les Larmes d'Éros* (Jean-Jacques Pauvert. 1961, París) / *Œuvres complètes X*. Gallimard. París. 1987 (págs.233-234) (vii) // Casi veinte años antes apuntaba lo siguiente: «He recurrido a imágenes estremecedoras. En particular, miraba fijamente la imagen fotográfica –o a veces el recuerdo que de ella tenía– de un chino que debió de ser torturado durante mi vida.» (1943) *L'Expérience intérieure* (edición original en Gallimard. París. 1943) / *Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I*. Gallimard. París, 1973. (pág.139) (viii)

Ver EXPERIENCIA, sección C.2: La EXPERIENCIA DURANTE la OCUPACIÓN: EL COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES y La SOMME ATHÉOLOGIQUE. Una técnica cristiano-hinduista.

los lazos del terror y la amistad.

Más allá de la fascinación morbosa que se deleita en el dolor ajeno, que extrae placer de él, más allá de la compasión humanitaria ante el sufrimiento de la víctima, Bataille, en presencia de esta imagen absolutamente espeluznante, no podía sino situarse en la posición de la víctima y revivir su suplicio desde dentro, ser partícipe del mismo terror que la invade, en un movimiento auto-sacrificial en el que, más allá del dolor y el placer, el sujeto tiene acceso a una especie de iluminación profana. Evidentemente esto plantea dificultades morales importantes. ¿Está Bataille sirviéndose del dolor ajeno como trampolín para procurarse el acceso a una supuesta beatificación? Esta experiencia no mueve directamente a la acción, como Nachtwey pedía que la concienciación provocada por su obra hiciera, sino que se consume en sí misma. No hay una relación automática de causa-efecto entre el sufrimiento reflejado y una acción social o política destinada a erradicar dicho sufrimiento. Pero, por otra parte, parece difícil equiparar la experiencia de la que habla Bataille a un pasatiempo vergonzoso e inmoral desde el momento en que intuimos la pesadilla que tuvo que suponerle llevar a la práctica la determinación de revivir tal sufrimiento ajeno desde dentro del mismo como si fuera suyo propio. Ésa es una experiencia que sólo por ceguera puede ser considerada como banal, y que es difícilmente conceptualizable con la ayuda de términos como «placer», «aberración», ...etc. que busquen condenar una afrenta caprichosa contra la dignidad humana. Los esfuerzos de Bataille no consisten en una burla ni una depravación sino un intento de rescatar una experiencia perdida que él considera fundamental. De este parecer es Susan Sontag cuando apunta que

«Bataille no está diciendo que obtenga placer con la contemplación de este tormento. Lo que está diciendo es que puede imaginar el sufrimiento extremo como algo más que simplemente

sufrimiento, como una especie de transfiguración. Es una visión del sufrimiento, del dolor de los otros, que está arraigada en el pensamiento religioso, que liga el dolor al sacrificio, el sacrificio a la exaltación –una visión que no podría ser más ajena a la sensibilidad moderna, que contempla el sufrimiento como algo que es un error o un accidente o un crimen. Algo que debe ser arreglado. Algo que debe ser rechazado. Algo que nos hace sentirnos indefensos.» (Susan Sontag, 2003)^{24/ix}

La relación de Bataille con la imagen fotográfica parecerá finalmente, pues, en ciertos aspectos y por un camino totalmente distinto al esperado, una especie de radicalización de aquello que la fotografía humanitaria exigiría o que tal vez incluso podría aceptar: no se detendría en la epidermis de la imagen espectacular que genera respuestas emotivas de corto plazo (que acaban finalmente por anestesiar virtualmente a un individuo que requiere de cada vez más brutalidad, una brutalidad exquisita, para poder despertar) sino que se fundamentaría en una profunda meditación que llevaría al espectador a identificarse con la víctima, hasta el punto de sentir el dolor del otro como propio y propiciar una desintegración de su propia subjetividad que inevitablemente lo transformaría en un sentido que resultaría perjudicial para el sistema aunque, cierto es, no redundara directamente en beneficio de la víctima cuya situación desesperada el fotoperiodismo pretendería aliviar.

G. CONSTRUCCIÓN VISUAL de una NUEVA COMUNIDAD

Si en un principio encontrábamos a Bataille en las páginas de *Documents* jugando con el poder de sugestión de las imágenes (y específicamente de la fotografía), que ofrecen en sus manos una dimensión de significado que independientemente, por sí solas, no acababan de ofrecer (lo cual sirve en cierta manera para subrayar una determinada

²⁴ Sontag, Susan. *Regarding the Pain of Others* (Farrar, Straus and Giroux. Nueva York. 2003) / Penguin. Londres, 2004. (pág.88)

tendencia suya a desenterrar en dicha revista ciertos aspectos «míticos» de la vida del hombre moderno que se pensarían cosa del pasado) y nos topábamos con una furtiva referencia a la idea de que la propagación de publicaciones de carácter pseudo-periodístico plagadas de fotografías violentas sería (en un incremento que Bataille preveía imparable) causa y efecto de una transformación espiritual de la sociedad que la arrancaría de su atrofia racionalista y la impulsaría a una vida más plena y peligrosa, una vida más acorde con sus verdaderos impulsos, más de diez años después, en las páginas de *L'Expérience intérieure*, Bataille pasará a considerar el poder transformador de la imagen fotográfica (violenta) no en su vertiente social (a través del impacto de una reproducción masiva de imágenes perturbadoras sobre el imaginario común) sino en las posibilidades individuales meditativas que la contemplación o rememoración continuada de una imagen violenta particular pueda aportar a un individuo aislado (en el establecimiento en su caso de una comunidad de amistad con un individuo lejano cuyo dolor traspasa fronteras físicas y temporales en base a la reproducción fotográfica del mismo).

En este tránsito de una forma de considerar la potencialidad catártica de la fotografía a otra se puede observar la transformación que la guerra y sus circunstancias operarán en Bataille: frente a una visión de liberación de la sociedad en bloque a través de una acción comunitaria la consideración del individuo aislado y las posibilidades de libertad del mismo tomará el relevo.

LITERATURA

«La literatura es comunicación. La comunicación exige lealtad: la moral rigurosa se da dentro de esta perspectiva a partir de complicidades en el conocimiento del Mal, que funda la comunicación intensa.

La literatura no es inocente, y, culpable, debía al fin confesarse como tal. Sólo la acción tiene derechos. La literatura, he querido mostrarlo lentamente, es la infancia al fin reencontrada.» (1957)¹ⁱ

A. La EXPRESIÓN de lo IMPOSIBLE

Podríamos decir que, si a algo debe su fama Georges Bataille (a nivel popular al menos), es al hecho de ser el autor de una serie de relatos de carácter erótico profundamente escabrosos, transgresores y subversivos.

Es curioso constatar que, frente a esta popularidad como «pornógrafo», que más que ninguna otra faceta de su obra parece contribuir a una cierta aura de maldito que indudablemente envuelve su evocación, Bataille (que también realizó incursiones en la poesía) no pareció haberse considerado a sí mismo nunca un autor literario, o al menos no eminentemente literario.

La excepcionalidad (o, si quiere, la marginalidad) de su obra literaria en contraste con el resto de su obra queda patente si reparamos en el hecho de que la mayoría de sus relatos fueron escritos bajo pseudónimo y difundidos en cantidades exiguas dentro de un círculo limitado. De *Histoire de l'oeil*, sin ir más lejos (sin duda el más famoso de sus relatos), se publicó una primera edición de 134 copias y Bataille ni siquiera llegó a reconocer jamás su autoría públicamente².

¹ *La Littérature et le mal* (Gallimard. París. 1957) / *Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (págs.171-172)

Más allá de un cuestionamiento filosófico acerca del porqué de la utilización de pseudónimos³, de máscaras para la escritura, y del estudio de cada una de ellas como portadora de un secreto, nos conformaremos con apuntar aquí que dicha utilización era una forma bastante apropiada de satisfacer sus ansias de comunicación literaria y mantener al mismo tiempo su puesto de trabajo en la Bibliothèque nationale de France, pero también que señala bastante elocuentemente hasta qué punto andaba Bataille lejos de buscar gloria literaria ninguna.

Y podemos recordar de paso, ya que hablamos de *Histoire de l'oeil*, que éste relato ni siquiera fue el resultado de una «voluntad de literatura», de la planificación de un libro, de un deseo tal vez de una primera piedra de toque a partir de la cual crecer como escritor: *Histoire de l'oeil* surgió en un primer momento dentro de una terapia psicoanalítica, a sugerencia de su doctor, como prueba de que Bataille había empezado a superar sus demonios⁴.

En una entrevista concedida en 1960 a Madeleine Chapsal Bataille hablará de las motivaciones que lo empujaron a la literatura, y esta «falta de interés» de la que hablamos quedará patente:

«– ¿Cómo comenzó a escribir?

G.B. – Decírselo me da un poco de reparo... En fin, mi primer libro fue un libro erótico...

– ¿Cómo imaginaba entonces su carrera de escritor?

G.B. – No pensaba mucho en ello... me veía más bien como un filósofo. Siempre me he inclinado, más que nada, del lado de la filosofía. (...)

– Es porque usted buscaba otro tipo de acercamiento, no necesariamente inferior... Usted buscaba alguna cosa...

G.B. – Buscaba la angustia, pero más bien para librarme de ella, veía en un exceso de angustia la única forma de escapar a la angustia. Sí, puede que no lo dijera en esa época, pero

² La primera edición en la que Bataille, y no Lord Auch (su pseudónimo), aparece como autor de *Histoire de l'oeil*, será la de Pauvert, de 1967. Bataille había fallecido en 1962.

³ Ver nota 3 de AMISTAD para una breve mención de los pseudónimos utilizados por Bataille.

⁴ Ver las primeras notas a pie de página de AMISTAD, que buscan explicar el origen de los mismos.

huía de esta angustia aunque me complaciera un poco.

– ¿No intentó un psicoanálisis?

G.B. – Sí, seguí un psicoanálisis, que probablemente no fue demasiado ortodoxo, ya que sólo duró un año. Es un poco corto, pero al fin y al cabo me transformó del ser totalmente enfermizo que era en alguien relativamente viable.

– ¿Le resultó interesante?

G.B. – Aquello me apasionó y en cualquier caso me liberó.

– ¿Liberación que no habría obtenido escribiendo su obra?

G.B. – No lo creo. Por una razón fácilmente expresable: el primer libro que escribí, del que le hablaba, sólo pude escribirlo psicoanalizado, sí, al salir del psicoanálisis. Y creo poder decir que solamente liberado de esta forma pude escribirlo.» (1961)^{5/ii}

Entiéndase bien, no es nuestra intención aquí contraponer a la idea enunciada al principio de que Bataille debe su fama a su producción literaria la idea absolutamente contraria de que Bataille se debía realmente a su obra «científica» y la labor de escribir «literariamente» le resultaba realmente irrelevante (un entretenimiento como mucho con el que desahogarse o sorprender a sus amigos) porque dicha observación no tendría fundamento. Los límites que tradicionalmente dictan la separación de los géneros del discurso nunca tuvieron para Bataille gran valor⁶: lo que él pretendía en todo momento era pensar lo imposible (aquello más allá de los límites), expresar lo sagrado. Y dicha expresión difícilmente podía detenerse en consideraciones de tipo estilístico a la hora de forzar la aparición encarnada en palabras de aquello que elude al lenguaje y la razón⁷.

La literatura, tal y como Bataille la entiende y la ejerce no sería ni un adorno para la

⁵ Entrevista de Madeleine Chapsal a Bataille (realizada en la primavera de 1961 en la Biblioteca de Orléans, incluida en el libro de M. Chapsal *Les écrivains en personne*) / Union Générale d'Éditions. Paris, 1973. (págs. 25-26)

⁶ Salvo contadas ocasiones (sus artículos para *La Critique Sociale* sean tal vez paradigma de ello) en sus escritos anteriores o inmediatamente posteriores a la Liberación de Francia por las Tropas Aliadas en 1944 (es decir, después de la composición de la mayor parte *La Somme Athéologique*), con la aparición de la revista *Critique* en 1946 (una revista que se quería seria y académica) y la publicación en 1949 de *La Part Maudite*, la confusión de los géneros fue una constante en la obra de Bataille. Ver nota 1 de AMISTAD, acerca de la mezcla de géneros en Bataille.

⁷ Podemos así quizás entender que Bataille (que durante toda su vida se lamentará por su incapacidad para expresarse y constatará frecuentemente en su correspondencia la angustia que ello le provoca) no considerara oportuno emprender cruzada ninguna por un posible reconocimiento literario: Bataille, insistentemente, no quería hacer «literatura», quería invocar o comunicar su experiencia, y ensayó continuamente dentro de qué límites o en la ruptura de qué límites ello es posible.

realidad sería del trabajo ni el espacio en el que el burgués debería encontrar las coordenadas espirituales que justificaran su mundo ni, de una manera humanitaria, el espacio donde se deberían denunciar los males que dicho mundo acarrea⁸. Si quisiéramos apuntar a un hecho básico que para Bataille distinguiría la literatura que él consideraría «auténtica» de la que no lo es, éste sería su ausencia de sometimiento a una instancia exterior a sí misma que estipulara su forma y/o su función: la literatura auténtica sólo estaría sometida (y lo estaría hasta el extremo) a exigencias «interiores». Es la expresión de una imposibilidad, un fracaso inevitable, el momento en el que el hundimiento de la razón tiene que ser expresado, se impone sobre el individuo, se abre paso a través de él, acontece «a pesar suyo», en contra de sus intereses básicos de conservación, porque es juego y porque nos pone en juego.

Los relatos de Bataille, del mismo modo que su poesía (que tiene una cualidad casi «mátrica») no quieren ser estilísticamente aceptables ni provocar el deleite literario, sino que invocan imágenes punzantes que nos invitan a la obnubilación. Más que productos pensados, gestados y terminados son ejercicios extremos de experiencia/pensamiento que ocurren sostenidamente, ejercicios de meditación si se quiere: no tal vez el resultado de una meditación, en el sentido de «resultado final», sino el proceso; no la articulación de las imágenes que llevan a la experiencia sino su recreación y su recrearse en ellas de manera que se exprimen y se prolongan y prolongan con ellas dicha experiencia.

⁸ Pero Bataille estaba lejos de ser un puritano respecto a la idea de literatura y no pareció haber tenido problemas a la hora de aceptar la necesidad de una multiformidad del hecho literario. En ningún momento pretendió establecer una distinción entre literatura «alta» y «baja», o «cultura» y «popular». La lista de préstamos de Bataille en la BNF indica que leyó con asiduidad (al menos durante una temporada) a Dashiell Hammett. Tampoco hay que olvidar que en el nº 4 de *Documents* (2º año) dedicó un artículo a la tira cómica de *Les Pieds Nickelés*. Ni podemos pasar por alto el artículo «Imagerie Moderne», de Robert Desnos, en el nº7 de *Documents* (1º año), dedicado a Fantômas y el espíritu del *feuilleton*, que indica una fascinación generacional por el popular villano.

La literatura que interesa a Bataille es la literatura como espacio de la transgresión, de la revuelta contra la razón y el lenguaje (a través del cual busca aquélla expresarse de la manera más clara posible y así más contundente, alcanzando de la manera más perfecta hasta el último recoveco del alma)⁹. Es, en resumen, la literatura del mal.

Prévert, Proust, Kafka, Blake, Sade, Beckett, Emily Brönte, Baudelaire, Char¹⁰... son autores que a simple vista podrían parecer no tener demasiado en común (la jovialidad de Prévert frente a la aridez de Beckett por mucho que ésta a veces se disfrace de sonrisa, el recordar melancólico de Proust frente al catálogo de horrores sistemáticos de Sade...) pero a los que en el imaginario de Bataille emparentaría la necesidad inevitable de mostrar una experiencia (pre-lingüística, anti-lingüística, a-lingüística, irracional o mística si se quiere) que no puede ser dicha de manera «normal» por quedar oculta por el lenguaje ordinario (que es el principio ordenador que trae razón y asienta nuestro mundo, donde podemos desenvolvemos eficientemente) y que dichos autores al haberse visto forzados a expresar el silencio a través del lenguaje han tenido que buscar su manera propia de hacer uso de las palabras, como quien se aferra a un madero para sobrevivir a un naufragio del que se sabe culpable.

En el extremo, el impulso que movería al escritor moderno a la creación no sería en su esencia, con todas las diferencias y los matices que los siglos han aportado, distinto al que se encontraba a la base de la religión. La literatura sería para Bataille, en este sentido,

⁹ Es por ello que Bataille no tiene ningún problema en poner en entredicho la supuesta revolución que supuso el romanticismo literario, que para él no ofrece nada realmente novedoso en materia de expresión y se limita más bien a innovaciones temáticas.

¹⁰ Nótese que ni Prévert, ni Char, ni Beckett, aparecen en la selección de artículos de *Critique* que conforma el libro de Bataille *La Littérature et le mal* (1957), y que aquí hacemos extensivo (de manera unilateral) el interés de Bataille acerca de los mismos en base al principio que resume su interés por los autores que sí son tratados en dicho libro. Jules Michelet y Jean Genet también son analizados en *La Littérature et le mal*.

heredera de la religión: no de su aspecto institucional y convencional, sino del ansia de infinito que expresa el misticismo, entendido como sedimento último y radical de ésta:

«En realidad, aquello a lo que la literatura ligada desde el romanticismo a la decadencia de la religión se parece (en cuanto que, bajo una forma menos importante, menos inevitable, tiende a reivindicar, discretamente, la herencia de la religión) es menos al contenido de la religión que al del misticismo, que es, marginalmente, un aspecto casi asocial de ésta. Asimismo, el misticismo está más próximo a la verdad que me esfuerzo por enunciar.» (1957)^{11/iii}

Pero a Bataille no le interesan los sistemas de pensamiento comprendidos bajo el nombre de «misticismo», sino la experiencia mística en sí, el momento de disolución de la individualidad del sujeto y su reunión con el ser (aquello que él denomina «experiencia interior»), y la lucha por expresarla, comunicarla, de abrir las vías para que otro sea capaz de entrever a su vez una (im)posible comunicación con el ser.

En un mundo en el que la religión parece haber perdido su fuerza la literatura habría heredado de la religión «el poder y la carga» que estaban relacionados con ella: el poder de la religión de hacer accesible al hombre una verdad última y también la obligación de posibilitar que esto ocurra:

«Algunos quieren, con esfuerzo, no ver nada de esto, pero en vano: desde el instante en el que la literatura dejó de ser para la religión lo que para el *amo* es el pariente pobre o el sirviente, pasó a heredar de ella el poder y la carga, Pero en la medida en que eso sucede (...) la literatura es el objeto de preocupaciones últimas (...).» (1947)^{12/iv}

¹¹ *La Littérature et le mal* (Gallimard. París. 1957) / *Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.183)

¹² « Notes : Joseph Conrad-André Breton » (artículo aparecido en el n°18 de la revista *Critique*, noviembre de 1947) / *Œuvres complètes XI – Articles I : 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.268)

B. La POESÍA y el RELATO

Esta experiencia sería incomunicable si no se pudiera abordar mediante «la poesía y la descripción de las condiciones en las cuales es común acceder a estos estados»^{13/xviii}. Podemos entender que la descripción de las condiciones de acceso a esta experiencia es abordada de la manera más desnuda y analítica posible en *L'Expérience intérieure*, pero que dicho intento no agotaría las posibilidades descriptivas de las mismas, que la descripción de esos estados, de esas situaciones en las que el hombre deja de hacer pie en la razón y se desliza hacia la noche del sinsentido puede, sin detrimento alguno para su fuerza (más bien al contrario), ser realizada literariamente¹⁴, narrativamente.

Por otro lado, la poesía (la transgresión mayor que revela) sería en realidad el paradigma al que tenderían todas las artes: la esencia de lo artístico es lo poético. Toda obra de arte que no sea «poética» no pasa de ser mediocre, incluida la narrativa.

En ningún momento establece Bataille una división entre géneros ni atribuye a la poesía cualidades definitivas que sólo ella debiera contemplar mientras que la narrativa observaría otras completamente distintas. La forma en la que trata de hacernos comprender la diferencia mayor entre la poesía y la narrativa será la de comparar ambas con los dos puntos álgidos de la fiesta religiosa¹⁵: a la narrativa con la dramatización y a la poesía con el sacrificio, momento de mayor tensión de la fiesta ritual.

¹³ *La Littérature et le mal* (Gallimard. París. 1957) / *Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (pág.183)

¹⁴ De hecho, Bataille dejó de interesarse en desarrollar y describir la experiencia interior a mediados de los 40 y pasó a interesarse más vivamente por la literatura y el arte, lo que más que una ruptura parecería indicar una inclinación a dejar de lado el análisis las posibilidades de reproducción de la experiencia y la comunicación de las circunstancias en las que a él mismo le había sido posible alcanzarla y un mayor interés en las posibilidades de compartirla, comunicarla, hacerla viva para los demás.

¹⁵ Ver SAGRADO, sección D: La FIESTA.

En la dramatización se produce un enardecimiento de los ánimos del creyente (aquí creemos aceptable suponer) a través de su exposición pasiva al relato o canto de carácter mítico ligado a un ritual concreto, o incluso la participación activa del creyente en la representación del mismo a través de la encarnación de sus personajes¹⁶. Mientras que la poesía aspiraría a lo sagrado «sin intermediarios» (de una forma desnuda, directa) la forma mayor del relato en la modernidad, la novela, invitaría al lector, a través de la identificación con los personajes y a un dejarse llevar por la intriga, a adentrarse inadvertidamente en la dimensión de lo sagrado, de una manera más distendida por lo general que la poesía:

«A decir verdad, no es necesario que una novela arrastre una adhesión tal. Podría incluso decirse que el género novelístico sólo es posible con una condición, que haya primero relajación. La multiplicidad de las novelas y su vasta difusión es el signo de un abandono. El relato, el cuento, la novela no suponen de ninguna manera, más bien excluyen, la tensión mayor de la poesía. Si responden a la fiesta, es en los momentos de una distensión a menudo dichosa, en los que la ausencia de intención deja libre al capricho: siempre es un regreso de angustia pero la solemnidad del sacrificio ya no está, pues ha superado lo más penoso. Aquello de lo que se trata es de contar, sin esfuerzo, interminablemente, de divertir y de cautivar.» (1949)^{17/v}

Frente a esta mayor relajación del relato, y al igual que el sacerdote consignaba mediante el sacrificio el derrumbamiento de la razón que fundaba la realidad cotidiana del creyente y posibilitaba así su acceso a una realidad primigenia y más pura, el poeta sacrifica el lenguaje común (sometido a las leyes de la utilidad, convertido en el instrumento eficaz

¹⁶ La literatura no existe en los orígenes como tal. La palabra en sus formas más exuberantes está ligada de manera indisoluble a la fiesta ritual en el que el hombre busca romper con el mundo del trabajo y reencontrarse con la intimidad del ser. El mito en ese contexto no es una historia, es la realidad más real, el relato de «lo que es» y de cómo ha llegado a serlo.

¹⁷ « La souveraineté de la fête et le roman américain » (artículo aparecido en el n°39 de la revista *Critique*, agosto de 1949) / *Œuvres Complètes XI – Articles I : 1944-1949*. París, 1988. (págs.520-521)

que coordina la acción de los hombres) para revelar a través de dicho sacrificio su experiencia, y hacer partícipe de ella, en la medida de lo posible, al otro.

El poeta capaz de crear una obra que sirve de fundamento a una comunicación fuerte¹⁸, el genio¹⁹, no es simplemente aquel que posee un magistral dominio del lenguaje, porque poseyendo dicho dominio un poeta puede permanecer perfectamente dentro del ámbito de lo profano. El verdadero poeta es aquel capaz de adentrarse en regiones del ser que a los demás están vedadas. El poeta es un visionario, es una persona que goza (y padece) de un acceso privilegiado a lo desconocido, a lo incognoscible, a lo que no se puede «conocer» porque está más allá de nuestras categorías, a la «noche del ser» de la experiencia interior, y es capaz de rescatar en parte su experiencia para hacémosla llegar a través del lenguaje. El dominio del lenguaje es necesario, evidentemente, pero no es nada, para Bataille, si no está al servicio de esa intuición de la experiencia, de ese poder «adivinatorio»:

«El genio poético no es el don verbal (el don verbal es necesario, ya que se trata de palabras, pero a menudo extravía): es la adivinación de las ruinas secretamente esperadas, con el fin de que tantas cosas petrificadas se deshagan, se pierdan, comuniquen.» (1943)^{20/vi}

El genio poético es, por lo tanto, capaz de dar expresión a aquello que acontece en la experiencia, instaura con el gesto de creación una nueva vida, una nueva existencia, diferente de aquellas las que estamos acostumbrados aunque parta de ellas. Y así genera

¹⁸ Para un análisis más detallado de las diferencias entre la comunicación fuerte y débil ver FILOSOFÍA, sección B.2.d: BOSQUEJO de una «FILOSOFÍA BATAILLEANA». Algunas ideas básicas. Comunicación.

¹⁹ Para un pequeño apunte acerca del papel del genio en las transformaciones del arte ver ARTE, sección B.2.a: El ARTE en la MODERNIDAD. El arte de vanguardia y el arte de los orígenes. El genio.

²⁰ *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.173)

una forma de expresión nueva, alejada de aquella que sirve para comunicar de forma rutinaria:

«El genio difiere del resto de la actividad humana en el hecho de que crea existencia: el genio crea una existencia diferente de todo lo que, hasta entonces, había podido venir al mundo. Es cierto que nada que sea nuevo adviene; sin embargo, llega el momento en que *alguna cosa más* se añade a los elementos hasta entonces aislados: un *movimiento de conjunto* los reúne y los unifica; así una vida comienza, individual, pero formada por elementos que antes se encontraban dispersos. Un universo naciente se eleva por encima del ruido de los viejos universos: este universo nuevo exige que se haga un silencio para reconocer la presencia repentina de lo que acaba de surgir de la nada. El chillido del recién nacido se sitúa de esta manera en la cresta de la ola profunda que surge del vacío estrellado.» (1940)^{21/vii}

No se puede partir de la nada, evidentemente, no se puede hacer tabula rasa y expresar lo inexpresable en un lenguaje absolutamente nuevo, porque entonces no se comunicaría absolutamente nada. Para hacer entender lo incognoscible el poeta se sirve de un lenguaje ya existente que disloca (que sacrifica).

Para que exista una comunicación debe haber un código compartido. Cuanto más altere el poeta el lenguaje para amoldarlo a su experiencia más se vuelve irreconocible el código para el otro y el poeta corre el riesgo de ser incomprendido, de no encontrar lectores para su obra. Cuanto más esté el poeta del lado de la experiencia más solo estará, porque habrá de ser necesariamente incomprendido por un número mayor de personas que si utilizara un lenguaje compartido, un lenguaje usual, que bajo la apariencia de una comunicación más perfecta sólo comunicara en realidad la banalidad:

²¹ « Les mangeurs d'étoiles » (escrito perteneciente al catálogo de una exposición retrospectiva de André Masson de 1940. Wolf. Rouen) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.564)

«Este instinto que adivina y lo hace seguro exige incluso, de quien lo posee, el silencio, la soledad; y cuanto más inspira, más cruelmente aísla.» (1943)^{22/viii}

Pero si finalmente la voz de un poeta se impone su obra deja de convertirse en marginal, y pasa a ser referencia para todo el mundo, adquiere un estatus especial, es un ejemplo a seguir, un «clásico». Se impone como «verdadera», como «eternamente buena», como «definitiva». Resulta impensable siquiera la necesidad de ir «más allá» de ella. Pasa a formar parte del acervo cultural compartido y limita en cierta manera con su prestigio la comprensión de la realidad de las generaciones venideras, su sensibilidad.

Nació como un grito, como un canto, pero ahora queda momificado, petrificado. En un momento mostró una realidad oculta a la vista de los hombres, con su grito despertó la sensibilidad de éstos de modo que fueran capaces de verla. Ahora, sin embargo, se ha «institucionalizado» a ese autor, se presentan sus logros como irrebasables y se supone que los hombres venideros deben de contentarse con imitarlo, con repetir la fórmula mágica (verdad inmutable) descubierta por él.

A fuerza de repetirse e integrarse en lo cotidiano, a base de convertirse en ensanchamiento de nuestra realidad hemos acabado siendo incapaces de reparar en su gesto: estamos en él, somos él. Forma parte de nosotros, pero de forma pasiva. Si la esencia del poema es «dar a ver» éste ya no «da a ver», ya no conmociona, ya no logra despertar nuestra sensibilidad. Es necesario que llegue de nuevo alguien con una sensibilidad especial capaz de transgredir los modos usuales de expresión, de los cuales ahora el grito de los poetas anteriores forma parte, para volver a «abrirnos los ojos»:

«Lo que antaño pudo *dar a ver* es justamente lo que más tarde lo impidió. Pronto se pone de

²² *L'Expérience intérieure / Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.173)

manifiesto que la poesía es también la enemiga natural de la poesía: se desvía de sí misma al nacer, al mezclar con el grito el deseo de durar. Entre el hombre –que grita– y el acontecimiento –que es– se interpone habitualmente el lenguaje, cuya generalidad y carácter inmaterial desembocan en la duración, lo inmutable y la Academia. Tal es en efecto la miseria de la poesía, que, al servirse de palabras para expresar lo que tiene lugar, tiende a ahogar el grito de una emoción presente bajo la máscara de una cara de museo. Por el hecho de que el orden conmovedor de las palabras le sobrevivirá, la poesía que grita el instante suspendido, tiende a sólo expresar un sentido duradero, lo fija en una solemnidad fúnebre.»
(1946)^{23/ix}

C. LITERATURA Y COMPROMISO²⁴

1. El surrealismo y la poesía

Para Jean-Paul Sartre habría una «asimetría» entre las artes: no todas poseerían las mismas características, y no se puede pretender que la función de todas las artes sea, o pueda ser, la misma.

No se puede, por ejemplo, y de manera muy particular, pedir a todas las artes que sean «comprometidas», porque no todas lo pueden ser. O, más bien, porque sólo una lo puede ser. Sólo la literatura en prosa «es» comprometida. No se trataría de una elección del escritor el que lo sea o no, sino que lo es «en esencia». En el resto de las artes las obras, el lenguaje que las configura, no se refiere al mundo, a la «realidad» Es un lenguaje opaco, no apunta a nada que dejaría ver a través suyo, sino que se constituye en una especie de mundo alternativo en el que el lector quedaría atrapado. Incluso la poesía, que está construida con palabras, participaría de esta forma de ser que define al resto de las

²³ « De l'âge de pierre à Jacques Prévert » / *Œuvres complètes XI – Articles I: 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.99)

²⁴ En relación a la dificultad que entrañaba para Bataille defender durante la Ocupación sus puntos de vista en oposición a la necesidad de un compromiso abierto y directo ver EXPERIENCIA, sección C.1.c: La EXPERIENCIA DURANTE la OCUPACIÓN: El *COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES* y *La SOMME ATHÉOLOGIQUE*. Experiencia y Resistencia.

artes. Las palabras en la poesía no apuntarían al mundo, sino que se constituirían en referentes en sí mismas.

Desde el momento en que la poesía es un esfuerzo que parece acabarse en sí mismo, un esfuerzo que consumiría una cantidad ingente de energías que no podrían ser utilizadas para las labores que Sartre desea de lucha social, aparece a sus ojos como un hecho trivial, casi una burla, ya que ocuparía el lugar vital que debería cederse a tareas más «serias», que puede ser tolerada, pero siempre dentro de los límites del «decoro», siempre y cuando no pretenda «volar muy alto», siempre que no se atribuya un estatus que no le pertenece.

Para Sartre, la diferencia entre un escritor bueno y uno malo sería el estilo, pero el estilo no añadiría nada a la realidad, sino que la «conduciría» hasta nosotros de una manera más o menos adecuada dependiendo de lo bueno que éste sea. Da igual cual sea la intención del autor, al hablar de unas cosas y callar otras está revelando el estado de las mismas y lo está presentando al lector. Por eso el autor está siempre comprometido, y el signo de su compromiso quedará definido por la relación de aquello que diga con lo que deje de decir. Pero el autor realmente valioso sería el que de forma clarividente se atreviera a aceptar de manera activa ese compromiso:

«(...) el escritor debe comprometerse enteramente en sus obras, y no como una pasividad abyecta... sino como una elección, como esa empresa total de vida que cada uno somos (...).»

(Jean-Paul Sartre, 1947)^{25/x}

²⁵ « Qu'est-ce que la littérature ? » de Jean-Paul Sartre (artículos publicados originalmente en la revista *Les Temps Modernes*, en los seis números –17-22– que fueron de Febrero a Julio de 1947, y posteriormente recogidos por Gallimard en un único volumen con el título de *Situations II*) / Gallimard. París, 1985. (pág.40)

Y el lector con su lectura animaría gracias a su imaginación el mundo que se le da en la lectura, le daría vida: sentiría, padecería y se conmovería ante la injusticia que ese mundo muestra, y se vería arrojado a la acción para cambiarlo. Es por eso que Sartre llega a decir que

«(...) aunque la literatura sea una cosa y la moral otra distinta, al fondo del imperativo estético vislumbramos el imperativo moral.» (Jean-Paul Sartre, 1947)^{26/xi}

Frente a esta visión del compromiso en la literatura se encontraría para Sartre, paradigmáticamente, el surrealismo, que se deleitaría en el ejercicio de pervertir el lenguaje, de enroscarlo, de oscurecerlo, de destruirlo. En un tiempo en el que hay que llamar a las cosas por su nombre, en el que el destino del hombre parece estar en un momento crítico, en el que las fuerzas totalitarias, y con ellas de la mano la barbarie, pretenden atrapar, seducir al hombre a través de un uso engañoso del lenguaje, de falsas promesas, de propaganda, el surrealismo yerra completamente el tiro al fundamentar las aspiraciones de liberación del hombre en la aceptación generalizada de sus prácticas artísticas:

«La función de un escritor es la de llamar a un gato un gato. Si las palabras están enfermas, nos toca a nosotros curarlas. En lugar de eso, muchos viven de esta enfermedad. La literatura moderna, en muchos casos, es un cáncer de las palabras. (...) En particular, nada es más nefasto que el ejercicio literario llamado, creo, prosa poética, que consiste en usar palabras por los armónicos oscuros que resuenan a su alrededor y que están hechos de sentidos vagos en contradicción con el sentido claro.

Lo sé: el propósito de muchos autores ha sido destruir las palabras, como el de los surrealistas fue destruir conjuntamente el sujeto y el objeto: era el punto extremo de la literatura de consumo. Pero hoy, lo he mostrado, es necesario construir. Si no nos ponemos a lamentar (...) la inadecuación del lenguaje a la realidad, nos hacemos cómplices del enemigo,

²⁶ *Ibid.* (pág.69)

es decir de la propaganda. Nuestro primer deber como escritores es por lo tanto restituir al lenguaje su dignidad. » (Jean-Paul Sartre, 1947)^{27/xii}

En mayo de 1947 Sartre hará aparecer, en *Les Temps Modernes*, el artículo «Situation de l'écrivain en 1947», en el que analizará la importancia de la idea de compromiso en el arte. A la luz de la idea sartriana de compromiso el surrealismo sólo podía aparecer, en el mejor de los casos, como un juego de princesas²⁸.

Ante los ataques de Sartre, el surrealismo encontrará en Bataille al más inopinado de sus paladines, que (quién podía habérselo dicho veinte años atrás) no dudará a la hora de defender públicamente al surrealismo frente a las críticas sartrianas²⁹. Aunque no puede decirse que él precisamente haya sentido una simpatía desmesurada por Breton y su grupo a lo largo de los años, le parecía de justicia al menos reconocer que, por mucho que Sartre intentara erigirse en aleccionador de lo que un arte debería ofrecer para poder ser considerado como comprometido y por lo tanto realmente válido y determinar de quién o quién no llevaría a cabo una práctica intelectual realmente comprometida, no se le puede negar a Breton el mérito de haber presentado de forma radical, ya veinte años antes, la necesidad de *comprometer* el arte (que en Breton es en esencia poesía) hasta el extremo, de plantearla como la encarnación de una denuncia de la opresión del hombre y un intento de acabar con ésta:

²⁷ *Ibid.* (págs.281-282)

²⁸ Recordemos que es precisamente en mayo de 1947 con Breton de regreso en París, abrirá sus puertas la primera exposición colectiva del surrealismo en suelo francés tras la guerra, *Le Surréalisme en 1947*. Es evidente que Sartre quiso marcar el territorio y explicitar que Breton y sus ideas no eran bienvenidas de vuelta a casa, que eran tiempos turbulentos y había que implicarse en ellos de una manera seria e integral, dejando a un lado todo esteticismo, toda niñería.

²⁹ Bataille, que iba a incluir un artículo en el siguiente número de *Les Temps Modernes* a petición de Merleau-Ponty para defender a Nietzsche de la acusación popular (más que nunca por aquel entonces) que lo sitúa como padre del nacionalsocialismo, se echara para atrás y dejará de presentar el artículo prometido. En una carta abierta a Merleau-Ponty en las páginas de *Combat* explicará el porqué.

«(...) No es que me oponga de manera alguna al principio de la literatura comprometida. ¿Cómo no alegrarse hoy (aunque sea insidiosamente) de verla retomada por Jean-Paul Sartre? Me parece sin embargo necesario recordar aquí que hace veinte años Breton basó sobre ese principio toda la actividad del surrealismo.» (1946)^{30/xiii}

Y puede que el surrealismo haya fracasado, que su realización fáctica no haya estado a la altura de las expectativas que despertó, pero lo que no se puede negar es que el surrealismo plantea la necesidad de llevar al hombre hasta el extremo de sí mismo y más allá, y resulta mucho más audaz y liberador en un principio de lo que el existencialismo pueda resultar:

«Es lamentable, si se quiere, que la actitud intelectual de los surrealistas no haya estado a la altura de una fuerza de transformación que no puede ser negada. Hoy el valor intelectual de los existencialistas es cierto, pero no acaba de verse claro que pueda ejercer una fuerza sostenida. Más vale reconocer la evidencia: aunque el surrealismo parezca muerto, a pesar de las ñoñerías y la miseria de las obras en las cuales desembocó (si dejamos la cuestión del comunismo de lado) *en materia de arrancamiento del hombre a sí mismo*, está el surrealismo y nada más.» (1946)^{31/xiv}

La literatura comprometida sigue siendo partícipe de la dinámica viciada del orden en el que nos movemos, trata de ser útil al movimiento, se somete a los dictados del partido, busca llegar al mayor número de personas posibles para hacerlas reflexionar y guiarlas hacia la Verdad... Es por ello que Bataille no puede aceptar como auténtico este tipo de literatura: el sino del verdadero escritor no es otro que el de la soledad. El artista, el escritor, si quiere ser «íntegro» no debe someter su obra a ninguna causa. Es cierto que se encuentra en el mundo, en un mundo en concreto, y que en esa medida se ve obligado a

³⁰ « À propos d'assoupissements » *Œuvres complètes XI – Articles I: 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.32-nota)

³¹ *Ibid.* (pág.32-nota)

actuar, no puede permanecer indefinidamente en «estado contemplativo», «indiferente» o «neutral», y que su actuación puede entonces tener en algunos casos un sentido «político»:

«Yo no querría decir así que debamos en todos los casos renunciar a toda acción, no podremos sin duda jamás dejar de oponernos a las acciones criminales o poco razonables (...).» (1950)^{32/xv}

Pero ello no quiere decir de ninguna manera que deba someter su obra a su obra a un mensaje político que deba transmitir:

«Si hay alguna razón para actuar, hay que decirlo lo menos literariamente que se pueda.» (1950)^{33/xvi}

El escritor auténtico escribiría lo que escribe no por el bien de la humanidad, sino porque es lo que debe escribir, sin poder preocuparse llevado al extremo por si alguien sabrá apreciarlo, por si alguien se dignará a leerlo, porque su única preocupación entonces es dar salida a aquello que pugna por ser dicho en su interior, que lo desborda y quiere llevárselo consigo, que apenas puede encauzar para hacerlo navegable cuando el mismo está naufragando en ello:

«Lo que así enseña el escritor auténtico –por la autenticidad de sus escritos– es el rechazo del servilismo (es en primer lugar el odio de la propaganda). Es por eso que no va a remolque de las multitudes y sabe morir en soledad.» (1944)^{34/xvii}

³² « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain » (artículo aparecido en el n°VI de la revista *Botteghe oscure*. Roma. 1950) / *Œuvres complètes XII – Articles II : 1950-1961*. Gallimard. Paris, 1988. (pág.18)

³³ *Ibid.* (pág.23)

³⁴ « La littérature est-elle utile ? ». *Œuvres complètes XI – Articles I: 1944-1949*. Gallimard. Paris, 1988. (pág.13)

Pero que el escritor, que el artista, sea en esencia un solitario, no quiere decir en absoluto que su obra implique una renuncia al otro. Bataille no concibe que la literatura auténtica sea posible de espaldas al otro. La literatura no es un ejercicio de preciosismo, un pasatiempo, sino una búsqueda desesperada de comunicación. El posible oscurantismo que envuelva a una obra no es el resultado de un placer del autor por sentirse inaccesible a las masas ignorantes sino una fatalidad. El autor es soberano y no puede atarse a las formas convencionales de comunicación. Sólo le cabe esperar que su obra encuentre también un lector soberano que pueda acogerla en sí. Sólo le cabe alumbrarla como si la humanidad entera fuera soberana, capaz de apreciarla en su soberanía, y precisamente es, en última instancia, este gesto de confianza desesperada, el que dota a la obra del poder de despertar en el lector las ansias de soberanía, de confundir en él la irreverente libertad que configura la obra con la suya propia:

«La literatura es comunicación. Parte de un autor soberano, más allá de las servidumbres de un lector aislado, se dirige a la humanidad soberana. Si es así, el autor se niega a sí mismo, niega su particularidad en favor de la obra, niega al mismo tiempo la particularidad de los lectores, en favor de la lectura. La creación *literaria* –que es tal en la medida en que participa de la poesía– es esta *operación soberana*, que deja subsistir, como un instante solidificado –o como una sucesión de instantes– la *comunicación*, liberada, en la forma de la obra, pero al mismo tiempo de la lectura.» (1957)^{35/xviii}

2. La literatura y el mal

La literatura auténtica es peligrosa para el orden racional establecido, pero no lo es porque se dedique moralistamente a plantear los defectos de éste y proponga con cada obra un ejemplo de hacia dónde debería encaminarse una sociedad mejor. Si la literatura puede ser peligrosa es porque tiene el poder de abrir caminos a la libertad. En el proceso

³⁵ *La Littérature et le mal / Œuvres complètes IX*. Gallimard. París, 1979. (págs.300-301)

de alumbrar su obra el autor rompe con el régimen razón/trabajo al que vive supeditado al irse adentrando en una dimensión inaccesible para éste, que no puede ser domesticada y en la que rige el principio del juego. Y si el lector llega a sentir una fuerte complicidad con el autor y se deja arrastrar acaba por descubrir en sí esta dimensión que obstinadamente ignora, siente dicha ruptura: la literatura auténtica es un ejemplo extremo de libertad, no nos dice cómo hemos de ser libres, cuáles son los pasos que hemos de seguir para alcanzar la libertad, es «libertad encarnada» que nos seduce:

«(...) revela a la soledad de todos una parte intangible que nadie jamás someterá. Un solo objetivo político responde a su esencia: el escritor puede sólo comprometer en la lucha por la libertad, al anunciar esa parte libre de nosotros mismos que las fórmulas no pueden definir, sólo la emoción y la poesía de obras desgarradoras. Más aún que luchar por ella le hace falta hacer uso de la libertad, encarnar por lo menos la libertad en aquello que dice.» (1944)^{36/xix}

«(...) la miseria de la literatura es grande: es un desorden que resulta de la impotencia del lenguaje para designar lo inútil, lo superfluo, a saber, la actitud humana que sobrepasa la actividad útil (o la actividad considerada el modo de lo útil).» (1950)^{37/xx}

«El escritor auténtico osa hacer aquello que contraviene las leyes fundamentales de la sociedad activa. La literatura compromete los principios de una regularidad, de una prudencia esenciales.

El escritor sabe que es culpable.» (1957)^{38/xxi}

Y si un escritor es capaz de expresarse libre y auténticamente no sería debido en absoluto a algo así como una falta de moralidad, a una ligereza total de costumbres, sino, por el

³⁶ « La littérature est-elle utile ? » (artículo aparecido en el número del 12 de noviembre de 1944 de la revista *Combat*) / *Œuvres complètes XI – Articles I: 1944-1949*. Gallimard. Paris, 1988. (pág.13)

³⁷ « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain » / *Œuvres complètes XII – Articles II : 1950-1961*. Gallimard. Paris, 1988. (pág.22)

³⁸ *La Littérature et le mal* / *Œuvres complètes IX*. Gallimard. Paris, 1979. (nota a final del volumen, pág.438)

contrario, a una «hipermoralidad», a un coraje y a un rigor excepcionales, al deseo de comunicar su experiencia, cueste lo que cueste:

«(...) *esta concepción no requiere la ausencia de moral, exige una «hipermoral».*»
(1957)^{39/xxii}

«La transgresión de las prohibiciones no es su ignorancia: exige un coraje decidido. El coraje necesario para la transgresión es una realización para el hombre. Es en particular la realización de la literatura, cuyo movimiento privilegiado es un desafío.» (1957)^{40/xxiii}

³⁹ *Ibid.* (pág.171)

⁴⁰ *Ibid.* (nota al final del volumen, pág.437)

MITO

«El mito *permanece* a disposición de aquel a quien el arte, la ciencia o la política eran incapaces de satisfacer.» (1938)^{1/i}

«No hay evangelios que sean inmortales y no hay razón para creer que la humanidad no sea ya capaz de concebir nuevos evangelios.» (Émile Durkheim, 1912)^{2/ii}

«El establecimiento eventual de un *mito* nuevo sobre el que fundar una cohesión duradera, (...) Tanto en razón de la envergadura de sus conocimientos y de sus ideas como del carácter excepcionalmente indómito de sus aspiraciones, estimo que Bataille está cualificado para jugar un papel capital en todo lo que concierne a la elaboración de dicho mito.» (André Breton, 1946)^{3/iii}

A. EL MITO del ACÉFALO

Ya en 1930 había introducido Bataille en las páginas de *Documents* una figura por la que debió sentir una especial atracción: la figura de un dios acéfalo (con dos cabezas de carnero añadidas a una especie de cilindro insertado en el tronco de la deidad y del que parece surgir una llama) en el que creía ver una adaptación gnóstica del dios egipcio Bes. En el mismo artículo en el que presenta esta figura⁴ comentará el significado de otros grabados de diferentes seres grotescos, deidades de carácter aberrante, de inspiración igualmente gnóstica. Bataille veía en estas imágenes la plasmación de la aceptación por

¹ « L'Apprenti sorcier » (escrito publicado como parte del dossier « Pour un Collège de Sociologie », aparecido en el número de julio de 1938 de *La Nouvelle Revue Française*) / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.322)

² Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Alcan. París, 1912) / Presses Universitaires de France. París, 1968. (pág.404)

³ Entrevista de Jean Duché a André Breton (del 5 de octubre de 1946, para la revista *Le Littéraire*) / reproducida en *André Breton. Entretiens*. Gallimard. París, 1952. (págs.253-254)

⁴ El artículo en cuestión es «Le bas materialisme et la gnosse» (2º año, nº1), en el que Bataille habla de diversos grabados en piedra de origen gnóstico.



parte de los gnósticos de que la razón no puede penetrar en la materia, de que es opuesta a ella y no puede ser reducida de acuerdo con sus leyes⁵.

Planteamos como cierto el hecho de que la imagen del acéfalo de entre todas las demás (en las que veía reflejados los valores del bajo materialismo⁶ al que en ese momento se adhería) dejó especial huella en Bataille, porque «*Acéphale*» (1936-1939) es precisamente el nombre que dará título a la última revista que Bataille dirigirá hasta después de la

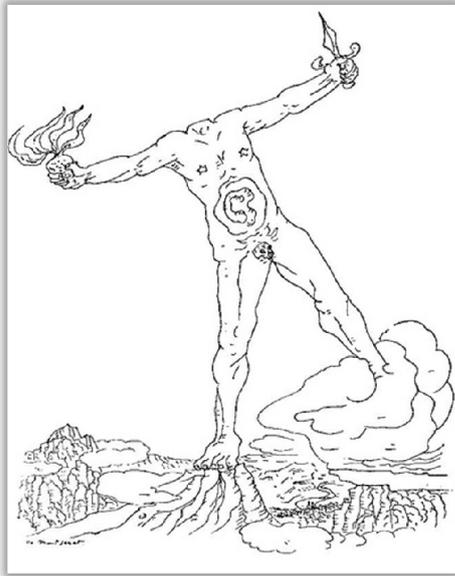
guerra y, hacia el final de la corta aparición regular de esa revista (en 1937⁷), durante ese mismo período, el nombre que adoptará una orden secreta de carácter místico que Bataille conformará con algunos de los contribuyentes a la revista más otros individuos cercanos a sus principios⁸.

⁵ Los gnósticos (que eran radicalmente dualistas e identificaban lo material con lo malo y lo espiritual con lo bueno) consideraban que la materia, que el mundo, fue creado por un dios malvado, el Demiurgo, que habría surgido del Ser Supremo.

⁶ Para un breve análisis de este «bajo materialismo», ver FILOSOFÍA, sección B.1: BOSQUEJO de una «FILOSOFÍA BATAILLEANA». Evolución del posicionamiento filosófico de Bataille.

⁷ El último número de *Acéphale*, el nº5, será publicado por Bataille sin colaboradores en 1939. Ver COMUNIDAD, sección B.4: COMUNIDADES. *ACÉPHALE*. Revista.

⁸ Ver COMUNIDAD, sección B.4: COMUNIDADES. *ACÉPHALE*. Organización secreta.



En la portada del primer número de *Acéphale* se nos presenta una figura diseñada por André Masson (siguiendo las indicaciones de Bataille)⁹ que aparecerá recurrentemente en todos los números de la revista y encarnará los valores que posteriormente la comunidad secreta querrá representar. Se trata de una especie de Hombre de Vitrubio davinciano descabezado, con un corazón en llamas en la mano derecha que se asemeja a una granada, un puñal en la mano izquierda, dos estrellas como pezones, intestinos visibles en forma de laberinto y un cráneo situado en el lugar del sexo:

«En abril de 1936 (...) este hombre sin cabeza tomó en el espíritu de Masson el aspecto enajenado y animado de un mito; las resonancias y las posibilidades de repercusión mal limitadas de un mito le tocaron así en suerte sin que nadie hubiera tenido la intención precisa de que así ocurriera.» (1937)^{10/iv}

La figura del Acéfalo (identificado frecuentemente por Bataille con el superhombre nietzscheano) habría sido en un principio una forma para él de representarse la intuición de una sociedad no sometida al control de autoridad ninguna, de un universo sin autoridad ninguna, huérfano de Dios, su principio ordenador absoluto:

⁹ Durante una estancia de Bataille en casa de Masson en Tossa del Mar, en Gerona, en abril de 1936.

¹⁰ «Constitution du « journal interieur » » (acta de creación de la organización secreta *Acéphale* con fecha de febrero 1937) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.339)

«En un principio la alegoría de Acéphale sólo respondía en el espíritu de Bataille al interés todavía esquemático por la «muchedumbre sin jefe» y por una existencia a imagen de un universo evidentemente acéfalo, del Universo en el que Dios está muerto.» (1937)^{11/v}

Pero el Acéfalo dejará de ser en Bataille una metáfora nebulosa para condensarse y devenir principio antropológico/religioso, foco de atracción mítica hacia el que empezó a proponerse hacer converger a la sociedad: a través de las actividades de la orden *Acéphale* Bataille habría pretendido que los miembros de la sociedad llegaran a identificarse afectivamente, de manera extrema, con su figura, y al asimilar su pleno significado asumir la destrucción de la razón, la propia muerte en tanto que seres individuales para el trabajo:

«1. El mito del superhombre sólo puede transformar la realidad bajo la forma de la identificación afectiva. (...) El superhombre exige la identificación con un modo de existencia humana en el cual la actitud de insubordinación o más bien de incondicionalidad total también es una aceptación exaltada de la destrucción trágica. (...)

2. La identificación no puede llevarse a cabo de una manera vaga e individual, sino solamente (...) dentro de la existencia de una orden (...). (...)

4. (...) Lo sobrehumano se postula necesariamente a la identificación afectiva en un mundo en el que Dios está muerto y sólo él se postula. (...)

5. El *acéfalo* expresa mitológicamente la soberanía abocada a la destrucción, la muerte de Dios, y en eso la identificación con el hombre sin cabeza se integra y se confunde con la identificación con lo sobrehumano que es por completo «muerte de Dios». (...)

6. El mito del superhombre no difiere de Dios solamente en el hecho de que es su negación criminal sino también en que expresa una manera de ser posible del hombre (del sujeto) más que el objeto de su existencia afectiva. (...) es sólo en la medida en que estas facultades llegan a ser para el hombre un objeto que puede ser investido con el nombre de Razón de la carga afectiva, más fuerte que la decapitación del acéfalo, se presenta como una exigencia imperativa.» (1936-1938)^{12/vi}

¹¹ *Ibid.* (pág.339)

¹² « Vingt propositions sur la mort de Dieu » (texto de fecha sin determinada (entre 1936-1938) de temática «acefálica») / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.476-478)

B. La LUCHA en el PLANO MITOLÓGICO: ACÉPHALE

1. Una comprensión nietzscheana del combate político

Georges Bataille había llegado en 1934 a la conclusión de que para conseguir derrotar al fascismo era necesario situar la lucha contra éste en el terreno en el que le era propio, que no habría sido otro que lo que él denominará el «plano mitológico».

Partiendo de este planteamiento y ante la disyuntiva de plantear batalla de una manera abierta y más politizada o de una manera oculta y de tendencias religiosas, optó por la primera opción con la creación del grupo *Contre-Attaque*.

Esa lucha abierta y política en el plano mitológico no se habría traducido (tal vez por falta de tiempo y unidad dentro del grupo para desarrollar de una manera más exacta sus propuestas) en un discurso o actitud directamente mítica, sino en un intento de sobrepasar al fascismo a través de una apelación exaltante a las masas y una invocación a la aceptación de una violencia intensa que no buscara la identificación del hombre con el Estado nacional (su sometimiento a éste y al impulso hacia la erradicación de todo aquello que hiciera peligrar su esencia) y que (bajo la égida de una dictadura de los trabajadores –que no del proletariado– sin cabeza visible) propiciara el regreso a una vuelta a una especie de armonía social basada en la abolición de las barreras restrictivas (racionalistas y utilitarias) que separaban a los hombres que en su fin ideal derivaría en una hermandad mundial.

Bataille habría quedado pronto desencantado con la perspectiva de la violencia activa como fuerza motora de cambio social, y aunque la noción de violencia seguiría teniendo un peso importante en su ideario, esa violencia (a ser ejercida de manera directa e inmisericorde sobre las masas) dejará de ser en él de carácter primariamente político para pasar a ser puramente religiosa, pasiva.

Si previamente había dudado entre la publicidad o el secreto a la hora de plantear la lucha contra el fascismo (la publicidad daría una mayor intensidad a la acción política, el secreto una mayor capacidad de penetración) y se habría decantado en un primer momento, como decimos, por la publicidad, pronto cambiará de parecer y apelará a la necesidad de lo que calificará como una «comprensión nietzscheana» del combate político frente a la comprensión general marxista mantenida por las fuerzas progresistas: la acción política contra una fuerza opresora no podrá ser el camino que lleve a la libertad, porque toda acción es siempre proyecto, y en tanto que proyecto sumisión del hombre al mismo, esclavitud en nombre de la libertad.

Bataille pasará a apelar no ya a la acción directa de un grupo que tratara de conducir al rebaño hacia la revolución y reprodujera los mecanismos de opresión que buscaba erradicar, sino a la acción indirecta de un grupo que a través de su actividades de carácter secreto sedujera pasivamente a la sociedad en un fenómeno equiparable al erotismo, donde un sujeto atraído por un objeto de deseo se deja arrastrar hasta tal punto que la integridad de su individualidad racional mundana utilitaria queda alterada, disuelta en su exasperación. A través del secreto, la sociedad sería seducida de una manera silenciosa y profunda:

«(...) opondremos la comprensión nietzscheana del combate a la comprensión marxista; afirmaremos que nuestro combate debe tener lugar contra la masa a la cual nos sentimos obligados a imponer su suerte; y definiremos las condiciones en las cuales una *orden* podrá renovar la estructura de una sociedad descompuesta.» (1937)^{13/vii}

«(...) El secreto, en el ámbito en el que (se) avanza, no es menos ajeno a sus extrañas conductas de lo que lo es a los raptos del erotismo (el mundo total del mito, mundo del *ser*,

¹³ « Conclusion annuelle » (documento secreto de *Acéphale* con fecha del 24 de septiembre de 1937) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.405)

está separado del mundo *disociado* por los límites mismos que separan lo *sagrado* de lo *profano*).» (1938)^{14/viii}

Y si *Contre-Attaque* había sido el resultado de plantear una lucha descubierta contra el fascismo en el plano mitológico el cambio de orientación dentro de ese planteamiento hacia el secreto dará lugar al nacimiento de *Acéphale*¹⁵, cuya misión sagrada será (a nuestro parecer) la de servir de crisol en el que se fraguara un nuevo mito, un mito totalmente opuesto al fascismo (el mito del Acéfalo), hacia al que atraer inadvertidamente a la sociedad para hacer su alma insensible a los cantos de sirena del totalitarismo fascista (al sentar las bases para la creación de una nueva estructura social en términos no represivos que ofreciera al hombre una vida plena e indomeñable).

André Thirion¹⁶, al trazar el camino recorrido por Bataille desde *Contre-Attaque* a *Acéphale* lo hará en términos menos halagüeños que los nuestros:

«Un espíritu tan poco razonable como Bataille, hipnotizado por la noche de los cuchillos largos, el terrorismo de La Cagoule y sus lecturas etnológicas, estaba del todo dispuesto a ver en la elaboración de un mito oscuro, que animara a una secta implacable, el único medio de arruinar el prestigio demoníaco de los nazis, o de contrarrestarlo. Era una transformación confidencial de las milicias con casco, botas y armas que el autor de la Histoire de l'œil había en vano preconizado en 1934, contra-tipo espantoso de las secciones de asalto hitlerianas.» (André Thirion, 1981)^{17/ix}

¹⁴ « L'Apprenti sorcier » / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (págs.325-326)

¹⁵ Para una visión más desarrollada de la idea de organización secreta ver COMUNIDAD, sección A.2: ASPECTOS DIVERSOS del IMAGINARIO COMUNITARIO en BATAILLE. Comunidad natural vs. Comunidad electiva.

¹⁶ André Thirion (1907-2001), escritor francés que se aproximará al surrealismo desde las filas del PCF (1928-1934) para desentenderse de ambos más tarde y aproximarse a posicionamientos gaulistas.

¹⁷ Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.500)

2. Una religión pacifista parasitaria

Con la firma de los acuerdos de Múnich en la madrugada del 29 al 30 de Septiembre de 1938 ya sólo los muy ingenuos podían albergar alguna duda acerca de hacia dónde se encaminaba Europa. Alemania se había anexionado los Sudetes, las regiones checoslovacas de mayoría germana, y Gran Bretaña y Francia habían claudicado de manera deshonrosa ante Hitler con el fin aplacar una guerra para la que no estaban preparados.

A los Sudetes les siguieron efectivamente el resto de Checoslovaquia seis meses más tarde, y Polonia poco después, lo que significaría a la postre el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Mientras tanto, Francia, al igual que Gran Bretaña, había iniciado una campaña de rearme acelerado con vistas a hacer frente a un conflicto que se probaría inevitable, y la pregunta que a todo el mundo desvelaba era si esto sería suficiente para frenar a una potencia que, revertibrada siguiendo las directrices del Partido Nacionalsocialista acorde a sus pulsaciones más oscuras, parecía respirar sólo para la guerra¹⁸; de qué podía servir un rearme masivo ante un pueblo para el cuál las armas eran

¹⁸ George Dumézil, en sus ensayos de mitología comparada *Mitra-Varuna* y *Les Dieux des Germains*, (publicado en mayo de 1940, mismo mes en el que Francia se rendirá ante Alemania y dará comienzo la Ocupación) analizará la estructura tripartita de las sociedades de los pueblos indoeuropeos (una parte soberana, compuesta por los sacerdotes y el rey, una parte guerrera, y una parte alimentaria, proveedora de elementos básicos para el desempeño básico o incluso suntuario de la vida) y pondrá de relieve que los antiguos pueblos germanos, base remota pero radical al fin y al cabo de la moderna nación alemana, suponían una curiosa excepción a esa regla distributiva común a todos los otros pueblos indoeuropeos (que tendían a priorizar el orden y a sacralizar la propiedad y sólo excepcionalmente permitían el levantamiento de las restricciones sociales, por ejemplo en Roma durante las *Lupercalias*) al desdeñar la separación de la propiedad y fomentar una especie de confucionismo anticapitalista de la misma (Dumézil comenta, por ejemplo, que cada año, y sólo una vez al año, los magistrados o el monarca repartían las tierras entre sus súbditos, que al año siguiente tenían que abandonar por el mismo motivo tras un nuevo reparto), pues la más absoluta importancia era otorgada a las actitudes heroicas y guerreras, que no debían ser enturbiadas por ambiciones de tipo material, y no existía una casta sacerdotal separada, independiente, sino que el guerrero cumplía también el papel de sacerdote y la guerra quedaba sacralizada (el panteón germano está poblado por dioses guerreros), todo lo cual (inferimos más allá de lo expuesto por Dumézil) podría considerarse como causa y efecto tanto de la legendaria belicosidad de los pueblos germanos como del hecho de que, independientemente del discurso de modernidad, democracia, humanismo, ilustración, progreso... etc. sostenido por lo más brillantes intelectuales alemanes, siguieran latentes, reprimidas, dentro

la prolongación lógica de su espíritu. Y, consecuentemente (y de manera aún más inquietante y desesperanzadora) era muy difícil para algunos reprimir la inquietante sensación de que el rearme y el cultivo del espíritu que lo posibilitara y lo hiciera «útil» supondría una derrota de antemano frente a Alemania, frente al nazismo, porque en ese punto dejaría Francia tal vez ya de ser una democracia¹⁹, una nación que se enorgullecía de tener como lema la divisa revolucionaria de «*liberté, égalité, fraternité*» para convertirse en un estado totalitario igual que Alemania.

Con la Segunda Guerra Mundial en marcha y la posibilidad cada vez menos descartable de un triunfo alemán Bataille pareció llegar a vislumbrar que el único camino «sensato» hacia la victoria (una victoria profunda y definitiva, que evitara miles de muertes en enfrentamientos inútiles y consiguiera erradicar el fascismo de raíz) sería el de no oponer ningún tipo de resistencia a una hipotética invasión alemana...

«Sin duda alguna, el horizonte a todos nos parece cerrado y es evidente que la realidad actual se corresponde con nuestras impresiones. Pero es posible que esta realidad sea provisional. No veo ningún medio de responder a la angustia que en este momento incluso deja una acritud en la garganta de cualquiera. El mundo actual sufrirá su suerte y los discursos de

del ciudadano medio alemán, las tendencias belicosas más extremas, de las cuales el discurso nazi se alimentaba y a su vez, retroalimentativamente, sabía inflamar.

¹⁹ No es desde luego, sin embargo, que el concepto de democracia, o mejor dicho su concretización fáctica, asociada al liberalismo capitalista y sus excesos, llegara ni mucho menos a conciliar una simpatía generalizada entre los intelectuales progresistas, ni que estos consumieran demasiadas energías en la defensa de la misma. Más bien todos parecían estar de acuerdo (y en ello lo estarían también con el extremo reaccionario) en que una superación de la democracia liberal era necesaria para dotar a los individuos de una existencia «más auténtica».

Incluso la efímera ascensión al poder del Front Populaire (1936-1938) no sirvió para convencer a nadie de lo contrario, sino más bien para reafirmarlos en sus creencias: este periodo estará marcado por la dura oposición de la derecha, para la cual la toma del poder político por un gobierno socialista equivalía al comienzo de una revolución bolchevique; por la asfixiante crisis económica agravada por el boicót de las clases pudientes, que en parte por miedo al fantasma de esta revolución, en parte para precipitar la caída del Frente Popular, desviaron su capital al extranjero, donde debía estar seguro (y por supuesto no podría ser utilizado para el bien de una nación francesa secuestrada por socialistas y comunistas); y finalmente por la salida de los comunistas del FP ante la negativa de Blum de ayudar al bando republicano español en la Guerra Civil.

guerra que acompañarán las hecatombes, en cualquier forma que sean pronunciados, sólo podrán dar al deseo de ser sordo una especie de fuerza asqueada. Frente a la tormenta que ya ha oscurecido el cielo ya no existe protección ni escape. Pero cualquiera sea la borrasca que azote, la existencia sobrevivirá a ella, y cualquiera sea el desenlace militar, seguirá estando igual de agitada que antes por aspiraciones contradictorias. E incluso si la dominación militar –entendiendo como tal la dominación fascista– se extendiera más allá de los límites que hoy alcanza, no podría de ninguna manera resolver estas contradicciones. En efecto, la dominación militar sólo existe contra otro: ahora bien, en la medida en que hay posibilidad de combate la dominación no se ha completado, y si la posibilidad de combate desaparece el orden militar pierde también su razón de ser.» (1938)^{20/x}

...para que una vez que ésta se produjera extender, como una epidemia, el influjo de la nueva religión, del nuevo mito que habría vislumbrado, desde dentro de los dominios del Reich para que éste acabara colapsándose y sucumbiendo sin capacidad de reacción:

«Si existiera una organización religiosa virulenta nueva e incongruente de pies a cabezas, sostenida por un espíritu incapaz de acuerdos serviles, un hombre todavía podría aprender –y recordar– que además de esa imagen a penas disimulada de la necesidad pecuniaria que es la patria en armas existe otra cosa a amar: otra cosa por la que vale la pena vivir, ¡otra cosa por la que vale la pena morir! Y si es cierto que una organización tal no puede en ningún caso detener la tormenta de explosivos en la que parece que ya hemos entrado, ¡su presencia en el mundo podría sin embargo ser contemplada desde ahora como garantía de las victorias ulteriores del HOMBRE contra sus armas!» (1938)^{21/xi}

C. ¿HACIA un NUEVO MITO?

1. VVV

La primera (y única durante mucho tiempo) fuente pública de información acerca del funcionamiento de *Acéphale*²² sería una carta de Patrick Waldberg a su mujer Isabelle

²⁰ « Confréries, ordres, sociétés, églises » (conferencia preparada por Roger Caillois para el *Collège de Sociologie* pero presentada por Georges Bataille en su nombre el 19 de marzo de 1938) / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (págs.227-228)

²¹ *Ibid.* (pág.228)

²² La publicación en Italia (en 1995 y 1997) de dos antologías (a cargo de Marina Galletti) de textos de carácter disperso que gravitan en torno a las actividades de Bataille en los años 1932-1939, y que más tarde

datada de finales de 1943 publicada en la revista *VVV* al año siguiente^{23/xii}.

Los Waldberg no sólo habían pertenecido a *Acéphale*, sino que incluso habían compartido casa con Bataille, que tras la muerte de su compañera, Colette Peignot, los había invitado a instalarse con él en el hogar súbitamente demasiado desierto.

En la carta mencionada Waldberg tratará de explicarse y explicar a su mujer qué fue *Acéphale* y cómo pudieron involucrarse tan a fondo en semejante experiencia²⁴.

El recuerdo de dicha experiencia permanecerá imborrable para Waldberg, y volverá a hablar de la misma en un par de ocasiones más durante su vida de forma abierta^{25/xiii}. En 1973, al rememorar aquellos tiempos lo hará en los siguientes términos:

serán republicados en Francia (en 1999) con el título *L'Apprenti Sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*, supuso la salida a la luz de documentos altamente reveladores al respecto de las actividades de *Acéphale*. Entre ellos se encuentran varias listas de reglas impuestas por Bataille para delimitar la vida del grupo y su funcionamiento. Ver al respecto, por ejemplo, COMUNIDAD, sección B.4.b: COMUNIDADES. *ACÉPHALE*. Organización secreta.

²³ Fechada el 19 de septiembre de 1943, escrita por Patrick Waldberg (en un barco que lo llevaba, en misión diplomática durante la guerra, desde Argelia hasta Londres) a su mujer (que se encontraba entre el grupo de exiliados franceses en Nueva York). Isabelle mostrará la carta a los amigos de la pareja en Nueva York, ansiosos como siempre de noticias de Patrick. Amigos entre los que se contaba André Breton, que impresionado por el descubrimiento le pedirá permiso para publicar fragmentos de la misma en el cuarto (y último) número de la revista *VVV*: «Lo que me has escrito de *Acéphale*, ¿estaba exclusivamente destinado a mí? He pensado que no. Al contrario, he creído que había en ti un deseo de saber donde se encuentran los otros a este respecto. Tus cartas han sido mostradas a Robert, a André y Georges. Todos han quedado impresionados al ver lo que has escrito. Robert te ha respondido inmediatamente. André ha incluso pedido publicar extractos de tu carta, en el próximo *VVV*. Considera necesario entablar una discusión pública al respecto y considera que tu carta es la mejor base posible para comenzar estas discusiones.» (**Isabelle Waldberg, 1943**) Carta de Isabelle Waldberg a su esposo Patrick (fechada en Nueva York el 1 de noviembre de 1943) / Waldberg, Isabelle & Waldberg, Patrick. *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*. Éditions de la Différence. París, 1992. (pág.112) (**xii**) Junto a la carta de Patrick Waldberg, la de Robert Lebel mencionada por Isabelle Waldberg en respuesta a la misma y otra de Georges Duthuit a Breton acerca del asunto tratado por Waldberg, estas tres cartas conformarán un dossier publicado en el número 4 de la revista *VVV* bajo el título *Vers un nouveau mythe? Prémonitions et défiances* (¿Hacia un nuevo mito? Premoniciones y desconfianzas). La carta de Waldberg aparecerá levemente modificada hacia al final, donde Waldberg aplica el sarcasmo a la hora de imaginar un futuro reencuentro con Bataille.

²⁴ Tal y como explicamos en AMISTAD, sección C: Un FRACASO INEVITABLE.

²⁵ Y, dado lo sensible del tema, la «locuacidad» de Waldberg al respecto de *Acéphale* no parece haber sido del agrado de todos. El 23 de abril de 1944 Isabelle Waldberg escribirá a su marido: «Acabo de tener la visita de Andler y de Lia. Andler me ha pedido hablarme en privado y después de haber rogado a Lia que se retirara a la otra habitación, se ha lanzado a grandes explicaciones sobre tu V-Mail destinado a él y sobre la carta publicada. Le parece que te has excedido y que en absoluto hacía falta hablar de *Acéphale*. Afirma

«En esos años cargados de tempestad la angustia se multiplicaba ante el ascenso totalitario y la aprehensión de una guerra lúcidamente juzgada ineluctable. Fiel a la herencia de la Comuna, humanitario y racionalista en política, Breton iba pronto a encontrarse con Trotsky, libre para perpetuar en otros planes la desmesura y el delirio. Bataille, en cambio, consecuente con sus últimas evoluciones, daba decididamente la espalda a la política propiamente dicha, oponía a la razón lo pasional y se proponía restituir a la vida su sentido religioso, esta palabra tomada en su acepción durkhemiana.

De estas disposiciones nació *Acéphale*, nombre elegido por Bataille para designar una «comunidad electiva» que cobró cuerpo en 1937 y uno de cuyos lemas, muy claro en su concisión, era: «la suerte contra la masa».

Tuvo pocos adeptos, –nunca fuimos más de trece a la mesa^{26/xiv}, suficientes sin embargo para constituir un embrión de sociedad secreta, con su ritual, sus reglas, sus ritmos, que se comportaba como un cuerpo extraño en el seno de la otra. Las iniciaciones y los paseos rituales tenían lugar de noche, según el ritmo de las lunaciones, y comportaban un mínimo de gestos simbólicos. Tenían por centro el bosque, al cual Bataille se había acercado al venir a vivir en esa casa de Saint-Germain, la cual me había invitado a compartir con él. El tiempo estaba dividido en períodos de tensión y períodos de licencia, los primeros silenciosos y estudiosos, los otros dedicados al desenfreno frívolo. Bataille había dispuesto aparte en la biblioteca los libros clave: la *Histoire des Treize*, a causa del prefacio, las *Obras* de Nietzsche, *El Genio y el Apóstol* de Kierkegaard, el *Essai sur le don* de Marcel Mauss, *La serpiente emplumada* de D.H. Lawrence. Los trabajos a los cuales se supone que debíamos dedicarnos durante las fases de concentración trataban sobre el establecimiento de una

que es una falta de fidelidad (es su gran palabra), que desvelar todo eso en público es también atacar a Bataille, que no está aquí para defenderse. También le han dolido mucho los ataques contra Nietzsche, a quien persiste en admirar profundamente.» Carta de **Isabelle Waldberg** a su esposo Patrick (fechada en Nueva York el 23 de abril de **1944**) / Waldberg, Isabelle & Waldberg, Patrick. *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*. Éditions de la Différence. París. 1992. (pág.193) **(xiii)**

²⁶ Referencia a *Histoire des Treize*, que Waldberg citará a continuación como una de las influencias en Bataille a la hora de pensar *Acéphale*, especialmente el prólogo. Dicho prólogo comienza así: «(...) trece hombres igualmente golpeados por el mismo sentimiento, todos dotados de una energía lo suficientemente grande como para ser fieles al mismo pensamiento, lo suficientemente probos como para no traicionarse, incluso cuando sus intereses resultaban opuestos, lo suficientemente profundamente políticos como para disimular los vínculos que los unían, lo suficientemente fuertes como para situarse por encima de toda ley, lo suficientemente audaces como para atreverse a todo, y lo suficientemente afortunados como para casi siempre haber triunfado en sus propósitos (...) esos trece hombres permanecen desconocidos, aunque todos hayan llevado a la realidad las más extrañas ideas (...)» Prefacio a *Histoire des Treize* (**Honoré de Balzac, 1833**) / en Balzac, Honoré de. *Ferragus. La fille aux yeux d'or*. Flammarion. París, 1988. (pág.67) **(xiv)**

«sociología sagrada» que encontró sus primeros elementos de expresión pública en el Collège de Sociologie.» (Patrick Waldberg, 1973)^{27/xv}

Sabemos gracias a la documentación disponible que los miembros de *Acéphale* practicaban la meditación en grupo y que dicha práctica parecería haber resultado de una considerable importancia para la creación de un nuevo mito que debería haber girado en torno a la figura del acéfalo.

No parece sin embargo haber quedado constancia alguna de ulteriores especificaciones acerca de (entre otras cosas) la forma en la que este «mito del Acéfalo» debía articularse, ni en qué modo debía ejercerse esa seducción que Bataille predicaba para conseguir instalar la nueva verdad en el corazón de los hombres con más fuerza que ninguna violencia frontal pudiera hacerlo.

Aquello que Waldberg no podía aceptar de ningún modo, y empezaría a hacer la distancia entre ambos insalvable, era precisamente el hecho de que la aparente insistencia de Bataille en una meditación que liberara a los individuos del servilismo de la razón como parte esencial de las actividades de *Acéphale* (una meditación que desgarrase a sus miembros para hacerlos libres y de algún modo los capacitara para su labor mitogenética) tuviera que desembocar necesariamente en la imposición de imágenes cuidadosamente preparadas por Bataille siguiendo el patrón de sus inclinaciones nietzscheanas y su gusto por la Grecia oscura...

«Es una constante que *Acéphale* exprese de un extremo al otro el pensamiento de Georges Bataille que fue su fundador, su inspirador, y cuyos textos ocupan la mayor parte de la

²⁷ Texto de Patrick Waldberg, 1973 / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París. 1999. (págs.585-586)

revista. Puede incluso decirse que se trata del desenlace de un pensamiento cuyo rastro manifiesto puede seguirse desde 1929.» (Patrick Waldberg, 1995)^{28/xvi}

...porque la actividad del grupo se limitaba entonces a ser amplificador de las obsesiones preexistentes de un individuo, Bataille, en vez de devenir la verdadera fuerza creadora de una posible realidad nueva:

«La acumulación de «bellas imágenes» –como la del Laberinto, el Crucificado, el Volcán, el árbol calcinado, el puñal sagrado, la sangre iniciática, la llama verde, Dioniso (un tipejo extraño éste, si se piensa en ello), las ruinas–, da cuenta de nuestra debilidad; denota una grave falta de pudor y una ausencia no menos grave de humor, pero esas dos virtudes ¿no son solidarias? También da cuenta de nuestra confusión: literatura de mala calidad confundida con la expresión de un mito nuevo, almacén del atrezo tomado por la escena misma del drama. Manifestaciones de las idiosincrasias tenidas por las exigencias imperiosas del grupo. Podría añadirse que todo este pequeño mundo –nosotros incluidos– que pretendía situarse bajo el signo de la suerte, concedía un lugar bien pobre a la Suerte, ya que las vías estaban voluntariamente determinadas por una elección deliberada. No insisto sobre la pseudo-filosofía nietzscheana que servía de evangelio a algunos de entre nosotros. Todo esto sonaba falso y sólo podía quedar abortado. Eso es lo que pasó.» (Patrick Waldberg, 1943)^{29/xvii}

Si el seguimiento de los rituales practicados por *Acéphale* hubiera sido el fruto de una fuerza ciega que hubiese empujado a sus participantes, ignorantes del origen de los mismos, a dicho seguimiento, su fe en los mismos podría haberlos dotado de una fuerza que de alguna manera podría haberlos llevado a realizar el milagro que invocaban^{30/xviii}.

²⁸ Waldberg, Patrick. « Acéphalogramme » (publicado en el nº331 de la revista *Magazine littéraire*, en abril de 1995) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París. 1999. (págs.585-586)

²⁹ Carta de Patrick Waldberg a su mujer Isabelle (fecha el 19 de septiembre de 1943) / Waldberg, Isabelle & Waldberg, Patrick. *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*. Éditions de la Différence. París, 1992. (págs.86-87)

³⁰ Waldberg habría deseado que la actividad del grupo estableciera el mito azarosamente en base a sus propias vicisitudes, sin forzarlo a someterse de entrada a ningún parámetro establecido que limitara su fuerza transgresora y lo convirtiera en un amaneramiento intelectual. «(...) Breton afirmaba que la naturaleza del mito y su representación no tenían ningún tipo de importancia, que se trataba por el contrario de «arremeter» con la cabeza gacha, de dejarlo todo al azar, que prácticamente no importa qué, un objeto

Pero para los miembros de *Acéphale* el origen de éstos y su falta de «necesidad» eran angustiosamente demasiado patentes:

«Ha habido todo un aparato, si no inútil a los fines que nos proponíamos, al menos ajeno a estos fines; porque, de nuevo, este aparato, las antorchas, los puñales, los vapores sulfurosos, los árboles calcinados, las ruinas, las mutilaciones iniciáticas, son perfectamente adecuados para un culto desarrollado de manera normal, a partir de mitos existentes, en el seno de una comunidad ya formada, donde todos esos objetos y esos gestos han llegado a ser rituales por un proceso del que los miembros de la comunidad son necesariamente *inconscientes*: ellos no dan su asentimiento a una comunidad que, o bien sólo existe como posibilidad, o bien no tiene consciencia de lo que es, no se ha definido, descrito, ignora dónde va. Ése era nuestro caso.» (Patrick Waldberg, 1943)^{31/xix}

La arbitrariedad nada azarosa de todos estos elementos provocará un dilema insalvable entre las convicciones del grupo y su espantoso sentimiento de estar haciendo el ridículo en un momento crucial en la historia de Europa, con el enemigo prácticamente a las puertas.

2. Secreto y sacrificio

No parece probable en todo caso que Bataille contemplara sus esfuerzos como un amaneramiento intelectual, por mucho que más adelante llegara a reconocer las flaquezas de los mismos.

Apuntábamos más arriba que la documentación de la que disponemos no nos permite realmente saber cuál era el papel específico que la meditación en grupo debía jugar en la

cualquiera, este platillo, decía agitando el cenicero, podía perfectamente servir de objeto a un culto, que era necesario antes que nada fundar una orden, después dejarla desarrollarse improvisando de acuerdo con sus necesidades. Sin duda tenía razón. No es que me sienta dispuesto a llevar a cabo lo que Breton nos pedía: el lugar del «arte» me parece todavía demasiado grande; pero sobre el principio fundamental que es: ¿debe uno necesariamente concebirse intelectualmente y definirse simbólicamente antes incluso de haber comenzado la experiencia? tiendo cada vez más a pensar que Breton tiene razón, que su posición es la más juiciosa, y sobre todo la más fecunda.» (Patrick Waldberg, *Ibid.*, pág.87) (xviii)

³¹ *Ibid.* (pág.86)

elaboración del mito a crear ni cómo éste debería haber sido propagado. Pero como hemos visto también por las declaraciones de Waldberg a través de los años, tampoco parece que a los mismos integrantes de *Acéphale* llegara a quedarles demasiado claro este punto.

No parece del todo plausible en cualquier caso pensar que Bataille entendiera la meditación, por ejemplo, como un ejercicio de «mitografía» comunal (la meditación, tal y como él la entiende, implica la consideración de imágenes –muy vívidas, casi apocalípticas, pero profundamente abstractas y aparentemente inviables como motor de sugestión social– que conducen a una anulación de la consciencia), ni siquiera parece que la formulación del mito tuviera necesariamente que ser articulado previamente de manera satisfactoriamente acabada para su posterior imposición sobre la sociedad.

Nos cuesta entender la idea de mito de una forma no-narrativa, pero debemos recordar, por ejemplo, que Georges Sorel (del que Bataille había tomado prestado de la BNF sus *Réflexions sur la Violence* en varias ocasiones) al hablar de la huelga general como mito del proletariado advertía de que se trataba de una serie de imágenes capaces de inflamar emocionalmente al proletariado y dotar de un significado profundo a sus acciones, y que dicho mito no podía explicarse ni analizarse, que cualquier explicación dada acerca del mismo quedaría inevitable en entredicho por el impredecible desarrollo de los acontecimientos.

Bataille mismo había apuntado simplemente, como veíamos más arriba, a la hora de hablar del mito del Acéfalo, la necesidad de provocar en los hombres una identificación afectiva con el Acéfalo, sin entrar en más detalles.

Podemos tal vez pensar que lo más razonable es suponer que las esperanzas de Bataille estaban depositadas no en que el nuevo mito debiera surgir de manera activa, fruto de su elaboración por parte de los miembros de *Acéphale*, sino en que la actividad del grupo alcanzara una intensidad tal que ejerciera un influjo tan «agresivo» desde las sombras en el imaginario de la sociedad que sería ésta la que debería haber acabado por mitificar *Acéphale* y todo lo que *Acéphale* representaba y estaba encarnado en la figura del Acéfalo. Que la función de *Acéphale* no era la de formular un mito que justificara sus rituales, sino que por la fuerza de sus convicciones, de su fanatismo (que Bataille no llegó a conseguir alentar hasta el extremo que habría deseado), debía convertirse en mito en sí mismo.

El extremo cuidado que como hemos visto tiene Bataille en preservar en secreto todo lo relacionado con *Acéphale*, aparte de fortalecer el sentimiento de pertenencia al grupo al marcar la diferencia entre lo común profano y lo selecto sagrado, habría supuesto en efecto una forma de dar a sus actividades una dimensión sobrenatural y hace pensar en aquello a lo que Georg Simmel hace referencia cuando menciona habla acerca de la idea de secreto:

«(...) cuya sombra cubre todo lo que es profundo e importante, da nacimiento a este error típico: todo lo que es misterioso es esencial e importante. Ante lo desconocido la tendencia instintiva a la idealización y la pusilanimidad que son naturales al hombre tienden hacia el mismo objetivo: intensificarlo a través de la imaginación, y concederle la atención sostenida que la mayoría del tiempo la realidad no habría obtenido.» (Georg Simmel, 1908)^{32/xx}

³² Simmel, Georg. *Secret et sociétés secrètes* (capítulo V de *Soziologie*. 1ª edición en Duncker & Humblot. Leipzig. 1908) / Traducción francesa de Sybille Muller, editada como libro individual por Circé. París, 1996. (págs.43-44)

Y en esa dirección parece haberse apuntado de una manera más matizada desde el *Collège de Sociologie* cuando al hablar del secretismo de las sociedades secretas se hace referencia a que

«La cofradía no es «secreta» en el sentido propio del término: sus manifestaciones son públicas y se sabe quienes son sus miembros. Pero extrae su fuerza viva de un elemento misterioso irreveleable que le pertenece en propiedad. Este elemento puede ser el conocimiento de magias o técnicas (...) o el conocimiento de mitos especiales (...).» (Roger Caillois, 1938)^{33/xxi}

Esta seducción pasiva secreta predicada por Bataille hasta la intransigencia habría de llegar extremos radicales y explicaría un punto clave en la vida del grupo que sería causa de muchísima controversia.

Incluso con la guerra ya en marcha y la posibilidad de la derrota y una invasión alemana de Francia en el horizonte que haría recapacitar ante la brutalidad de los acontecimientos a todos los miembros de *Acéphale* (que parecerían despertar de repente de un sueño absurdo para encontrarse con una aterradora realidad), Bataille habría persistido en sus planteamientos y se habría encontrado cada vez más y más sólo. Para él, sólo en la dureza, unidad y la fuerza del grupo podía radicar la posibilidad de la derrota del fascismo, y dicha dureza demoníaca que posibilitara el impulso definitivo necesario para adentrarse en el corazón oscuro de la sociedad sólo podría haber sido alcanzada en el extremo a través de la práctica de un sacrificio humano:

«Queda el enigmático proyecto de un sacrificio humano, cuestión que, una vez privada del testimonio de su instigador, quedará para siempre, si no totalmente oscura, al menos incierta. ¿Podrá creerse?, escribirá Roger Caillois, fue más fácil encontrar una víctima voluntaria que

³³ « Confréries, ordres, sociétés, églises » / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.232)

un sacrificador benévolo^{34/xxii}». En cualquier caso nada prueba que Laura [Colette Peignot], que se dejará morir poco después, fuera esa víctima consentidora.» (Michel Camus, 1980)^{35/xxiii}

La referencia a Colette Peignot³⁶ como víctima consentida en un hipotético sacrificio humano parece ser general, y la veracidad de dicha creencia asumida como un hecho. Pero sea ya porque este rumor no es del todo correcto³⁷, sea ya porque su muerte prematura (en noviembre de 1938, a causa de la tuberculosis) le impidió llevar a cabo sus designios, otra víctima sacrificial (probablemente más «idónea» en términos simbólicos) se nos aparece en el horizonte: el propio Bataille.

Bataille se niega, como decimos, a observar los reparos y el cada vez mayor distanciamiento de los demás miembros de *Acéphale* respecto a él como signo de un fracaso de sus planteamientos, y desde dentro de éstos llega hasta a contemplar la creciente hostilidad a su alrededor como la posibilidad de un punto de unificación del grupo que, renacido y fortalecido, habría podido llegar así finalmente a estar listo para cumplir su cometido «sagrado»:

«¿Quién se ha preocupado de mantener conmigo una apariencia de cohesión? Waldberg no pudo decirme nada cuando lo confronté con un hecho: que algunos de ustedes me habían

³⁴ En los siguientes términos explica Roger Caillois cómo Bataille le había confirmado la existencia de una víctima para el posible sacrificio: «Contaba con encontrar el foco inicial de la expansión irresistible de lo sagrado en un gesto ritual irreparable, en este caso, como más tarde me lo confió, en un sacrificio humano consentido, para el cual ya tenía la víctima y había obtenido de ella (o aseguraba poder conseguir) un certificado destinado a la justicia y eximiendo con antelación al asesino. Una cautela tal, innegablemente muy útil, casaba mal con la explosión salvaje de lo sagrado que debía revigorizar una sociedad sin fervor.» (Roger Caillois, 1974) *Approches de l'imaginaire*. Gallimard. París, 1974 (pág.59)

³⁵ Prólogo de Michel Camus a *Acéphale* (reproducción facsímil de los 5 números de la revista) / Jean-Michel Place, París, 1980. (pág.iii)

³⁶ Compañera sentimental de Bataille y apoyo económico fundamental de *La Critique Sociale*. Habría jugado, aparentemente, un papel muy importante en la creación del grupo de *Acéphale*.

³⁷ A pesar de la mencionada posesión por parte de Bataille de un contrato firmado con la víctima consentida.

abandonado. Lo que me hace daño en este abandono es lo que tenía de brutal y sordo. No lamento el abandono en sí. Es cierto, tengo que reconocerlo. Que estoy ahora muy lejos de ustedes: ninguno de entre ustedes me ha seguido hasta el punto en el que me encuentro; me era incluso imposible hablar. Es cierto que los acontecimientos presentes me interesan en su posible consecuencia y poco en su significación moral: difiero en este punto de ustedes en el sentido de que yo vivo en otro mundo. Añado que he guardado una confianza inquebrantada, o acrecentada, en el movimiento al que he consagrado mis esfuerzos: para sorpresa mía, me ha parecido que algunos de ustedes parecen haberse detenido en una convicción muy diferente.

No creo que al poner fin a un cierto orden de cosas sea imposible mantener entre nosotros un acuerdo lejano. En el plano exterior, debería producirse un día u otro una colaboración prevista. Me parece que los vínculos que todavía los unen no deberían romperse (...).»
(1939)^{38/xxiv}

Pero para que esta unidad quedara totalmente refrendada, en el extremo de la soledad y siguiendo el patrón del Cristo Redentor que entrega su vida para salvar el alma de los hombres (o si se quiere, de forma más paradigmática, el papel de «Rey de los Bosques» de Frazer, que a modo de chivo expiatorio cargaría con la culpa de la sociedad en tiempos adversos para, sacrificado por ésta, propiciar con su muerte una renovación de la misma), Bataille pareció haber llegado a pensar en sí mismo en tanto que víctima que, sacrificada, fundaría el nuevo mito y daría un aura de prestigio al grupo y sus actividades que lo harían imparable:

«Una vez hubo estallado la guerra, *Acéphale* vacilaba, minado por las disensiones internas, puede que aterrado por la consciencia de su propia incongruencia en el seno del desastre mundial. En el último encuentro en el corazón del bosque éramos sólo cuatro y Bataille pidió solemnemente a los otros tres que hicieran el favor de darle muerte. Este favor le fue negado. Algunos meses más tarde se desencadenó la verdadera guerra, que barrió la poca esperanza restante.

³⁸ « Aux membres d'*Acéphale* » (carta del 20 de octubre de 1939 escrita a los miembros de *Acéphale*. Segunda de las dos escritas ese mismo día para anunciar su auto-exclusión de *Acéphale*, lo que vendría a equivaler a la disolución del grupo) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.565)

(...) Puede que jamás hubieran sido asociadas una seriedad tan formidablemente seria a una puerilidad tan enorme con vistas a llevar la vida a un cierto grado de incandescencia y de obtener estos «instantes privilegiados» a los cuales aspiramos desde la infancia (...) el fracaso no era evitable.» (Patrick Waldberg, 1995)^{39/xxv}

D. LA AUSENCIA DE MITO

La guerra llegó y Bataille fue abandonado a sus delirios místicos. Vivió casi toda la Ocupación acosado por problemas pulmonares, en medio de una crisis espiritual que lo llevará a la redacción de *L'Expérience intérieure* (1943). Poco a poco habría empezado a encontrar las fuerzas para reír acerca de la futilidad de sus esfuerzos recientes:

«(...) Georges Bataille comprenderá más tarde la aberración que representaba esta locura de querer fundar una religión sobre una muerte ritual o sobre su fantasma. Con algo de distancia, verá su lado «cómico», confesará su origen en su lectura un poco demasiado exaltada de la Historia de las religiones y en la atmósfera casi religiosa e incluso mágica del surrealismo y en fin, por qué no, en su deseo inconfesable de ir más lejos que el papa de la iglesia surrealista.» (Michel Camus, 1980)^{40/xxvi}

Muchas de las respuestas a las preguntas que lo atormentaban empezaron a poder encontrar respuesta a través de su naciente amistad con Maurice Blanchot (al que conocería en 1941)⁴¹. La idea de la posibilidad de una actividad conjunta catártica que transformara la sociedad desaparecerá prácticamente de sus manifestaciones públicas (y privadas): en 1946 fundará *Critique*, revista emblemática que marcará de manera significativa la vida intelectual y literaria francesa, pero que estará desprovista de ningún

³⁹ Waldberg, Patrick. « Acéphalogramme » / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (págs.596-597)

⁴⁰ Prólogo de Michel Camus a *Acéphale* / Jean-Michel Place, París, 1980. (pág.iii)

⁴¹ Ver COMUNIDAD, sección B.6: COMUNIDADES. *COLLÈGE d'ÉTUDES SOCRATIQUES*.

ideario de acción política y buscará ser lugar de referencia para la crítica de calidad de libros franceses y extranjeros. Aun así, ese mismo año todavía mostrará su entusiasmo ante la posibilidad de un nuevo acercamiento a Breton que posibilitara un nuevo intento de aplicar experiencias pasadas en un contexto político y social distinto:

«Tengo muchas ganas de encontrarme con Breton. Nuestros puntos de vista están actualmente muy cercanos (pero no pueden reducirse evidentemente el uno al otro). He escrito (para una revista que dirijo y cuyo primer número aparecerá en junio) un largo artículo sobre *Arcane 17*⁴². Más que mi artículo de *3^{er} convoy*, éste marca una posibilidad de acuerdo, pero una confluencia que fuera *reforzada* por divergencias acusadas sólo me parece deseable.» (1946)^{43/xxvii}

«(...) el deseo de fundar una cohesión sobre un mito, de dar a la agrupación una forma que recuerde a la de las sociedades iniciáticas, no parece haberse atenuado hoy en día en el espíritu de André Breton. Una prueba de ello nos la ofrece entre otras cosas un pasaje de los *Prolégomènes pour un troisième manifeste surréaliste ou non* (Nueva York, 1944) y la consagración en *VVV* de una serie de artículos a una tentativa abortada (por lo demás exterior al surrealismo).» (1946)^{44/xxviii}

En 1942 se había celebrado en Nueva York una exposición surrealista a la que contribuyeron tanto los exiliados franceses como el grupo surrealista neoyorkino, *First Papers of Surrealism*, para cuyo catálogo Breton escribirá a modo de introducción «De la survivance de certains mythes et de quelques autres mythes en croissance ou en formation», que da una idea bastante acertada tanto de la dirección del pensamiento de Breton como de las intenciones de la exposición. Y en 1947 se celebrará, tras el

⁴² Se trata de «Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme», publicado en el nº2 de *Critique*, julio de 1946.

⁴³ Carta a Patrick Waldberg (fecha del 16 de mayo de 1946) / Surya, Michel (ed.). *Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962*. Gallimard. París, 1997. (pág.320)

⁴⁴ « Le sens morale de la sociologie » (artículo aparecido en el nº1 de la revista *Critique*, junio de 1946) / *Œuvres Complètes XI – Articles I : 1944-1949*. París, 1988. (pág.64)

paréntesis de la guerra, una nueva exposición surrealista (*Le Surréalisme en 1947: Exposition Internationale du Surréalisme*), precisamente con la idea de mito como hilo conductor...

«Las aspiraciones surrealistas, tanto poéticas como plásticas, deben, en la exposición de 1947, poder expresarse simultáneamente al poder relacionarse en base a un MITO NUEVO que traducir, el cual por cierto se puede considerar existe hoy en estado embrionario o latente.» (1947)^{45/xxix}

«Tanto el carácter *provocador* de estas obras como la interrogación, la demanda cada vez más ardiente de las que son objeto, la resistencia que oponen a los medios de comprensión que otorga, en su estado actual, el entendimiento humano (...) son para acreditar la idea de que un mito parte de ellas, que no depende de nosotros el definirlo y coordinarlo. No nos hemos propuesto, en el marco de la presente exposición, más que ofrecer una estimación completamente exterior de aquello que un mito tal podría ser —a modo de «desfile» espiritual.» (1947)^{46/xxx}

... y Bataille responderá a la llamada de Breton para contribuir al catálogo de la misma con un artículo titulado «L'absence de mythe», al que Breton comprensiblemente no podrá dejar de dar un estirón de orejas en el prólogo, emplazando la resolución del reparo planteado por Bataille para «otro momento»:

«No es éste el lugar de pronunciarnos sobre la espinosa cuestión de saber si «la ausencia de mito» es todavía un mito y si hace falta ver en ello el mito de hoy en día. » (André Breton, 1947)^{47/xxxi}

⁴⁵ Carta de invitación a los participantes en la exposición *Le surréalisme en 1947* / Catálogo de *Le surréalisme en 1947. Exposition internationale du surréalisme*. Maeght Editeur. París, 1947.

⁴⁶ « Devant le rideau » (Prólogo de André Breton al catálogo de *Le surréalisme en 1947. Exposition internationale du surréalisme*. Maeght Editeur. París. 1947) / Breton, André. *La clé des champs*. Pauvert. París, 1979. (pág.95)

⁴⁷ *Ibid.* (págs.94-95)

Frente al entusiasmo de Breton y de una manera ciertamente contrapuesta al espíritu de la exposición, Bataille vendrá a anunciar en su artículo que «La ausencia de mito también es un mito: el más frío, el más puro, el único *verdadero*»^{48/xxxii}.

Esta afirmación se desdoblará en otras dos que la prolongarán y amplificarán. En ese mismo artículo del catálogo Bataille declarará que «La decisiva ausencia de fe es la fe inquebrantable»^{49/xxxiii}, y en un breve escrito a la revista *Troisième Convoi* pocos meses antes, «À prendre ou à laisser» había declarado que «A nadie le es posible no pertenecer a mi *ausencia de comunidad*. Igualmente la *ausencia de mito* es el único mito inevitable»^{50/xxxiv}.

El único mito es la ausencia de mito, la única fe la ausencia de fe, la única comunidad la ausencia de comunidad: así se resume el punto de vista que va a informar de manera esencial la actividad y el pensamiento de Bataille tras la guerra. Y así, la búsqueda de un mito moderno que habría de alguna manera comenzado ya en las páginas de *Documents* en 1929 y quedado agónicamente cerrada con el inevitable fracaso de *Acéphale* a finales de 1939, tendrá su oficial clausura en las páginas del catálogo de la exposición surrealista de 1947, con la afirmación de que dicho mito ya está aquí aunque no era lo que se esperaba que fuera ni lo que los surrealistas todavía buscaban. Pero a pesar de esta afirmación, pervivirá en Bataille la silenciosa nostalgia por lo que no pudo ser y quedará perdido para siempre. Y así se lo hará saber a Michel Leiris en 1960:

⁴⁸ « L'absence de mythe » (escrito de Bataille el catálogo de *Le surréalisme en 1947. Exposition internationale du surréalisme*. Maeght Editeur. París. 1947) / *Œuvres Complètes XI – Articles I : 1944-1949*. París, 1988. (pág.236)

⁴⁹ *Ibid.* (págs.236)

⁵⁰ « À prendre ou à laisser » (artículo aparecido en el número 3 de la revista *Troisième Convoi*, noviembre de 1946) / *Œuvres complètes XI – Articles I : 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.131)

«(...) considerar al menos las consecuencias lejanas de la absurda tentativa ligada al nombre de *Acéphale* (...) no pienso lo más mínimo en volver a recomenzar pero estoy obligado a darme cuenta de que en el fondo había en esa empresa algo que no pudo morir a pesar del alejamiento que yo mismo he sufrido. Este largo alejamiento permanece en el sentimiento de angustia y de horror acerca de la idea de volver a aquello que de miserable pude admitir, pero sin considerar un instante el volver al pasado, (...) la cuestión que este pasado plantea me parece tener valor para otros aparte de mí y no podría plantearla sin hablarte de ello. Me parece que mi angustia y mi horror significan esto: que nada podría presentarse –para nadie– de aquello que en otro tiempo te había alejado de mí.

No creas que deliro, pero si bien estoy lejos de recibir una verdadera iniciación, reconozco que tampoco puedo esconderme.» (1960)^{51/xxxv}

E. TRIPLE ASCENDENCIA de la IDEA BATAILLEANA de MITO

La idea de mito es en Bataille una idea silenciosa, casi invisible (ocupa un lugar discreto y muy reducido en sus escritos pensados para la publicación) pero constituye el trasfondo por el que gran parte de su pensamiento transcurre (es principalmente en su correspondencia de carácter más privado o en referencias ajenas sobre su persona donde se revela la magnitud del peso de esta idea), tanto en términos biográficos (su presencia se deja sentir con una fuerza innegable en las décadas de los 30 y los 40) como por el alto nivel de solapada referencialidad respecto de ésta que se respira en otras ideas fundamentales del autor.

Bataille (hasta donde nosotros alcanzamos a ver) nunca dará una definición de mito, pero al rastrear sus escritos y observar los sobreentendidos con los cuales colorea el concepto al manejarlo podemos al menos defender sin temor a realizar un abuso interpretativo que su comprensión de la idea es en esencia de corte durkheimiano.

⁵¹ Carta a Michel Leiris (fechada el 28 de octubre de 1960) / Surya, Michel (ed.). *Georges Bataille. Choix de lettres 1917-1962*. Gallimard. París, 1997. (págs.549)

Y que esa comprensión durkheimiana de la idea de mito se encuentra en él reforzada y completada (al menos) por una visión política de carácter soreliano acerca del mito, y por la cercanía antagónica de Bataille con el surrealismo, movimiento que llegaría a ver en los mitos primitivos una expresión del inconsciente hecha vida y acabaría aspirando a formular (o convertirse en) un nuevo mito para el hombre moderno.

De la misma manera, es imposible ignorar que Bataille verá en la fuerza irresistible con la que el fascismo subyuga a las masas la fuerza del mito tomando posesión del corazón de los desesperados a los que la modernidad había dejado sin ni siquiera una razón ulterior que justificara su cada vez más perfecta opresión. Que, si el fascismo podía y debía ser comprendido en tanto que mito, un mito antagónico al fascismo pero libre de los juegos literarios del surrealismo, más crudo, con fundamento en los resultados aportados por una investigación científica (la del *Collège de Sociologie*), había de ser la única manera de conseguir detenerlo.

Intentaremos a continuación, y para finalizar, analizar la triple ascendencia religioso-antropológica, política y estética imbricada a nuestro parecer de manera indisoluble en la comprensión batailleana de la idea de mito.

1. Raíz antropológica

La noción batailleana de mito parece guardar, en sus rasgos básicos, un parentesco difícil de obviar con la noción de mito que Durkheim (vagamente) presenta en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

En esta obra Durkheim se habría propuesto determinar cuáles serían las formas mínimas de la vida religiosa, con el fin de determinar la naturaleza del elemento último

que cohesionan a las sociedades tradicionales y las dota de una energía y una salud de la que carecen las sociedades industriales modernas, anómicas y fragmentadas.

Su investigación comienza con una explicitación de su distanciamiento respecto de sus predecesores (británicos) en el estudio científico de la religión que, él defendía, habían sobredimensionado de manera idealista la importancia del mito como hecho primigenio fundamental de toda religión, cuando en realidad no sería sino un fenómeno derivado.

Frente al psicologismo idealista de E.B. Tylor y Max Müller (los cuales coincidían en otorgar al mito la característica de ser explicación imperfecta del mundo natural por parte de una mente –la primitiva– débil y subdesarrollada, explicación errónea que estaría a la base de las religiones que, dependiendo del grado evolutivo de cada cultura, irían deviniendo poco a poco cada vez más racionales hasta desembocar en la ciencia, la cual constituiría una explicación exacta de la realidad), Durkheim defenderá que en realidad el mito no sería una explicación primigenia del mundo, producto simultáneo de débiles mentes individuales que dan una misma respuesta a fenómenos similares, sino el resultado de la evolución tardía de creencias compartidas mucho más primitivas y rudimentarias (cuya articulación original conocemos como «totemismo»), que en su origen (insinuaría) reflejarían de una manera bastante cruda y directa la estructura social que las informa: primero surgiría la sociedad con sus creencias, que son reflejo de, y están determinadas por, la estructura de la sociedad, y comandan la preservación, el respeto y la veneración de la misma en la forma de lo sagrado (la sociedad es lo sagrado, lo sagrado es la sociedad, esta asunción que hace de la sociedad un ente sano es el fundamento último de la religión y no la explicación de la naturaleza como defendían los evolucionistas culturales). Y más tarde surgiría el mito, que en sociedades mínimamente

complejas actuaría como ulterior explicación de dichas creencias (y de los rituales que actualizan ese sentimiento de lo sagrado, que revitalizarían periódicamente los lazos sociales, y con los cuales el mito acaba imbricándose).

Hay que dejar apuntado aquí que la insistencia en Durkheim acerca de una correlación entre la idea de mito y la estructura de la sociedad en la que surge es exigua (Durkheim está interesado en estudiar las formas elementales de la vida religiosa, y el mito, como decíamos, sería un fenómeno de carácter más secundario), y cabe en este sentido atribuir tal vez una mayor influencia en este punto (a través de Roger Caillois) a Georges Dumézil (profesor de Caillois en la *École Pratique des Hautes Études*) y su insistencia en una estructura social (tripartita) común a los pueblos indoeuropeos que quedaría reflejada en la mitología de éstos.

Al hilo de esta visión podemos considerar que «mito» sería entendido por Bataille como la instancia en la que quedaría condensada la esencia de una comunidad, que a su vez, retroactivamente, la vertebraría al plantearse como revelación de su más íntima verdad.

2. Raíz estética

Para Bataille (para el *Collège de Sociologie*) será dogma de fe la idea de que el mito se desdobra necesariamente en el rito, a través del cual la verdad que contiene el mito (la experiencia de lo sagrado) quedaría renovada, y los vínculos que unen a la sociedad reforzados. En el momento en que las prácticas que dan vida al mito empiezan a declinar, la realidad que el mito hace accesible al hombre se desvanece. Lo único que queda es «literatura».

El mito es una verdad intersubjetivamente compartida que constituye el tejido del cual se compone la realidad humana (la realidad «más real», no domesticada por nuestras necesidades utilitarias). Aquello que encarna mientras su aliento dura es sentido por el hombre en el extremo como una exigencia profunda.

Las artes en general son componente esencial del rito y tienen su origen en él, en la fiesta religiosa, son la expresión misma del mito, y es por ello que todavía en un mundo desacralizado, en un mundo sin mito en apariencia, mantienen su capacidad de invocación de la transgresión sagrada. Pero el nivel de respeto al que las artes pueden aspirar en el mundo moderno es evidentemente ínfimo en comparación al del mito en su ámbito originario.

El proceso de radicalización de la racionalización del mundo iniciado con el cristianismo hace dos mil años y que desemboca en el capitalismo supondrá una progresiva sacralización del régimen del trabajo (hasta ese momento y de manera general el trabajo había sido el ámbito de lo profano), una denigración y anatema de todo lo que se le oponga, y la casi total sustitución del mito (principio fundamental de la cohesión de la sociedad) por la ciencia en tanto que modo más perfecto y provechoso de control y utilización de la naturaleza.

Frente a esa expresión de la realidad más profunda que es el mito el arte pertenece en la modernidad, y de manera más restrictiva aún que la religión, a la que estaba ligado, a la esfera privada, surge de una individualidad y está en último lugar abocado al mercado: no puede aspirar a representar las aspiraciones humanas en la manera en que el mito lo hacía, carece de su objetividad y puede incluso, si la ocasión lo requiere, ser denostado como un capricho innecesario frente a asuntos más serios, más «verdaderos». Es más,

llegado el momento el arte se ve forzado a reconocerse a sí mismo como inferior frente a la realidad seria, la realidad científica. El mito, por el contrario, expresado a través del arte en el pasado, era la verdad última a lo que lo demás debía someterse:

«La existencia humana introducida en el lugar sagrado encuentra la figura del destino fijada por el capricho del *azar*: las *leyes determinantes* que define la ciencia están del lado opuesto de este juego de fantasía que compone la vida. Este juego se aparta de la ciencia y coincide con el delirio que engendran las figuras del arte. Pero mientras que el arte reconoce la realidad última y el carácter superior del mundo verdadero que compele a los hombres, el mito entra en la existencia humana como una fuerza que exige que la realidad *inferior* se someta a su imperio.» (1938)^{52/xxxvi}

En los años 20 el surrealismo se erigirá como intento de sacar al arte de su estado de indigencia y sumisión a la seriedad del trabajo, para hacer de él el medio a través del cual el mundo del sueño (de la verdad reprimida) acceda poco a poco al mundo de la vigilia (de la verdad consciente) y así conseguir alcanzar un estado de consciencia superior general que haga libre al hombre.

A través de sus procedimientos irá apareciendo de manera cada vez más patente que los rasgos oníricos que ciertos aspectos de la existencia colectiva denotan se asemejan sorprendentemente, a pesar del impulso hacia una modernidad a ultranza que caracteriza al siglo XX, a rasgos característicos que los pueblos primitivos en su afán por apropiarse de la realidad más profunda atribuyen al mundo en forma de mito. La idea de mito va a ir así poco a poco introduciéndose en el discurso del surrealismo.

⁵² « L'Apprenti sorcier » / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.324)

Ya en 1926, de forma ingenua, intuitiva, no sistemática, puntual Aragon se referirá a la modernidad como abastecedora de nuevos mitos (el cine, el pasaje, la ciudad....) en su *Paysan de Paris* (en «Préface à une mythologie moderne»):

«Mitos nuevos nacen bajo cada uno de nuestros pasos. Allí donde el hombre ha vivido comienza la leyenda, allí donde vive. Ya sólo quiero ocupar mi pensamiento con estas transformaciones despreciadas. Cada día se modifica el sentimiento moderno de la existencia. Una mitología se anuda y desanuda. Es una ciencia de la vida que sólo pertenece a los que no tienen ninguna experiencia de ella.» (Louis Aragon, 1926)^{53/xxxvii}

En este mismo sentido podemos comprender, al menos en parte, la labor articulista de Bataille en la revista *Documents* (1929-1931) como un intento por señalar puntos oscuros en las sociedades industriales en los que el mito, casi desahuciado, ha tomado refugio. Entre dichos artículo hay referencias al cine («Pèlerinage à Hollywood»),...

«Hollywood, en suma la ciudad para haceros sollozar o reír hasta las lágrimas, la vendedora de disparos de revólver, de envenenamientos y de robos de banco y, en general, de todo lo que hace correr la sangre. Hollywood es también el último *boudoir* en el que la filosofía (tornada masoquista) podría encontrar los desgarras a los que, en fin, aspira: en virtud de una infalible ilusión no parece, en efecto, que puedan todavía encontrarse en ningún otro lugar mujeres tan desnaturalizadas como para parecer imposibles de una manera tan flagrante. Es que toda la tierra les arroja dinero cada día para que no les hagan falta, del mismo modo que antaño se hacía con las estatuas de las divinidades o de las santas: triste medio de depositar lo que salva el alma en un espejismo brillante.

Pero más que ningún otro santuario, Hollywood podría ser ahora el lugar de peregrinaje de todos aquellos a los que la vida ha tratado como nosotros tratamos vulgarmente a un pedazo de tela (por ejemplo cuando cortamos un pantalón): no sería sino por su falsedad impudicamente gritada, verdadera diosa evidentemente, lo suficientemente desnuda como para agradar y encanallar.» (1929)^{54/xxxviii}

⁵³ Aragon. Louis. *Le Paysan de Paris* (Gallimard. París, 1926) / Gallimard. París, 1972 (pág.15)

⁵⁴ « Lieux de pèlerinage: Hollywood » (artículo publicado en el nº5 de la revista *Documents*, octubre de 1929) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (págs.198-199)

...la música de jazz («Les blackbirds»),...

«Inútil seguir buscando por más tiempo una explicación a los *coloured people*, que rompen con una locura incongruente un absurdo silencio de tartamudos: nosotros nos pudrimos con neurastenia bajo nuestros techos, cementerio y fosa común de tantos patéticos fãrragos; mientras que los Negros que se han civilizado con nosotros (en América u otro lugar) y que, hoy, bailan y gritan, son emanaciones pantanosas de la descomposición que se han incendiado sobre este inmenso cementerio: en una noche negra, vagamente lunar, asistimos pues a una demencia embriagadora de *fuegos fatuos* turbios y encantadores, retorcidos y aullantes como estallidos de risa. Esta definición evitará toda discusión.» (1929)^{55/ xxxix}

...los modernos mataderos («L'abattoir»),...

«El matadero revela la religión en el sentido en que los templos de las épocas remotas (si no hablamos de los de los hindús de nuestros días) tenían un doble uso, ya que servían tanto para las imploraciones como para las matanzas. De ello resultaba sin duda alguna (podemos juzgar a partir del aspecto de los mataderos actuales) una coincidencia estremecedora entre los misterios mitológicos y la grandeza lúgubre característica de los lugares donde corre la sangre.» (1929)^{56/xi}

...los tebeos («Les Pieds Nickelés»⁵⁷),...

«Un dios mexicano, como Quetzalcoatl, que se divierte arrojándose de lo alto de las montañas sentado sobre una pequeña tabla, más que cualquier otra cosa expresable con el desdichado repertorio de palabras habituales, me ha parecido siempre ser un Pied Nickelé.» (1930)^{58/ xli}

...las chimeneas de fábricas («Cheminée d'usine»),...

«Si tengo en cuenta mis recuerdos personales, parece que, desde la aparición de las diversas cosas del mundo, para nuestra generación, las formas de arquitectura terroríficas eran no

⁵⁵ « Black Birds » (artículo publicado en el nº4 de la revista *Documents*, septiembre de 1929) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.186)

⁵⁶ « Abattoir » (artículo publicado en el nº6 de la revista *Documents*, noviembre de 1929) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.205)

⁵⁷ «Les Pieds Nickelés» son tres granujas del tebeo francés, protagonistas de una tira cómica del mismo nombre creada por Louis Forton en 1908 y publicada en la revista *L'Épatant*.

⁵⁸ « Les Pieds Nickelés » (artículo publicado en el nº4, segundo año, de la revista *Documents*, 1930) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits : 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.233)

tanto las iglesias, incluso las más monstruosas, como ciertas grandes chimeneas de fábrica, verdaderos tubos de comunicación entre el cielo siniestramente sucio y la hedionda tierra fangosa de los barrios de fábricas de hilados y de tintes.

Hoy en día, cuando algún misérrimo esteta busca depositar su clorótica admiración, inventa la *belleza* de las fábricas, la lúgubre suciedad de estos enormes tentáculos se me parecía particularmente repugnante, los charcos de agua bajo la lluvia, a pie suyo, en los solares, el humo negro medio doblegado por el viento, los montones de escoria y porquería son sin duda los únicos atributos posibles de estos dioses de un Olimpo de alcantarilla y no estaba alucinado cuando era niño y mi terror me hacía discernir en mis espantapájaros gigantes, que me atraían hasta la angustia y a veces también me hacían huir corriendo a toda velocidad, la presencia de una espantosa cólera, cólera que, cómo podía dudarle, llegaría a ser más tarde mi propia cólera, a dar un sentido a todo lo que se ensuciaba en mi cabeza, y al mismo tiempo todo lo que, en los Estados civilizados, surge como la carroña en una pesadilla.» (1929)^{59/xlii}

...la pintura moderna (« La mutilation sacrificielle de l'oreille coupée de Vincent Van Gogh »),...

«Las relaciones entre este pintor (que se identifica sucesivamente con frágiles velas y con girasoles ya sean frescos o marchitos) y un ideal en el que el sol es la forma más fulgurante aparecerían así análogos a los que los hombres mantenían en otros tiempos con los dioses, al menos mientras que éstos todavía los llenaban de estupor; la mutilación intervendría normalmente en estas relaciones como un sacrificio: representaría la intención de parecerse por completo a un término ideal caracterizado bastante generalmente, en la mitología, como dios solar, por el desgarrar y arranque de sus propias partes.» (1930)^{60/xliii}

... etc.

Y nueve años después, Breton, en medio del panorama convulso que llevará a la Segunda Guerra Mundial, no se podrá conformar ya con constatar pasivamente la existencia de esos mitos aleatorios de la modernidad en los que lo onírico se muestra, y

⁵⁹ « Cheminée d'usine » (artículo publicado en el nº6 de la revista *Documents*, noviembre de 1929) / *Œuvres Complètes I – Premiers Écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.206)

⁶⁰ « La mutilation sacrificielle de l'oreille coupée de Vincent Van Gogh » (artículo publicado en el nº8, segundo año, de la revista *Documents*, 1930) / *Œuvres complètes I – Premiers écrits: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (págs.262-263)

embarcará oficialmente al surrealismo en la obligación de asumir de manera activa la tarea de una construcción mítica colectiva que revitalizara a la sociedad frente a falta de alternativas:

«(...) vivimos en una época en la que el hombre se pertenece menos que nunca; no es sorprendente que una época tal, en la que la angustia de vivir es llevada a su límite, vea sus grandes esclusas abrirse en el arte. El artista, a su vez, comienza a abdicar de la personalidad de la cual hasta entonces era tan celoso. Repentinamente se encuentra en posesión de la llave de un tesoro, pero este tesoro, no le pertenece, se le hace imposible, incluso por sorpresa, el atribuírselo: *este tesoro no es otro que el tesoro colectivo*.

Del mismo modo, en estas condiciones, no puede tratarse ya de la creación de un mito personal como se trataba en el arte, sino, con el surrealismo, de la *creación de un mito colectivo*. Para que un hecho tal fuera discutible, haría falta, ya lo he dicho, que al surrealismo pudiera oponérsele, en el período de posguerra en Occidente, un movimiento de un carácter totalmente distinto que hubiera revelado la misma fuerza de atracción sobre los jóvenes espíritus, y está claro que un movimiento tal no ha podido encontrar desde hace 15 años ningún terreno favorable.» (André Breton, 1935)^{61/xliv}

Este texto, publicado el mismo año de la creación del grupo *Contre-Attaque*, en el que Breton, tras una dilatada enemistad con Bataille, decidirá involucrar al surrealismo, expresa un anhelo que consideramos Bataille buscará hacer realidad por su parte desde fuera del surrealismo.

3. Raíz política

Si la racionalización de nuestro mundo, la comprensión de la realidad en términos científicos que nos permiten su control, implica la progresiva imposibilidad de sustentar paralelamente una explicación (y una vivencia) religiosa de la realidad, es natural que los lazos sociales que unen a los individuos se vayan debilitando y se genere una situación de

⁶¹ « Position politique de l'art d'aujourd'hui » (conferencia pronunciada por André Breton el 1 de abril de 1935 en Praga, e incluida en su libro *Position politique du surréalisme*. Éditions du Sagittaire. París. 1935) / Livre de Poche. París, 1971. (pág.43)

anomia, donde prevalece el interés privado y la comunidad sólo es contemplada como un mal necesario.

Pero el individuo aislado y fragmentado soporta mal la soledad, la angustia por su situación de abandono, tiene ansias de acceso a lo sagrado, de comunicación, y tiende instintivamente a buscar la satisfacción de este anhelo. Desatender esta realidad conlleva la aceptación pasiva de una cierta podredumbre se instale en la sociedad, porque el hombre no preparado para comprender sus propios impulsos está sometido a ellos y puede ser manipulado.

Durkheim, al observar tanto su presente como las lecciones de la historia, presenta ciertas conclusiones al respecto que ahora podemos leer retrospectivamente como una premonición acerca del peligro de dejar desatendidos esos impulsos y no encauzarlos correctamente:

«(...) tanto en la actualidad como a lo largo de la historia, vemos que sin cesar la sociedad crea de la nada objetos sagrados. Si llega a prendarse de un hombre determinado creyendo descubrir en él las principales aspiraciones que la agitan, así como los instrumentos para satisfacerlas, ese hombre será puesto por encima de todos y como divinizado. La opinión pública le investirá con una majestad por completo análoga a la que protege a los dioses. Es esto lo que ha ocurrido con tantos soberanos en los que las gentes de su época tenían fe: si bien no se los divinizaba, por lo menos se veía en ellos a representantes directos de la divinidad. Y lo que muestra cumplidamente que es la sociedad por sí sola la autora de esta apoteosis, es el hecho de que con frecuencia se ha consagrado de este modo a hombres que, en base a sus propios méritos, carecían de derechos a ello.» (Émile Durkheim, 1912)^{62/xlv}

Que no nos preocupemos por la religión, habría querido apuntar Durkheim, no significa que no la necesitemos. Que no sepamos qué hacer con nuestros anhelos no hace que éstos desaparezcan. Torpemente, de manera grosera e imperfecta se abrirán paso a través

⁶² Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Alcan. París, 1912) / Presses Universitaires de France. París, 1968. (pags.208-209)

nuestro y, vendría a señalar veladamente, la única forma de paliar esta situación consistiría en la adopción de algún tipo nuevo de religión⁶³ que de manera ordenada y sistemática pudiera canalizar las necesidades espirituales del hombre, algún tipo de «religión laica» que generara el mismo grado de adhesión a la sociedad que antiguamente la religión proporcionaba de manera que se robusteciera y en ella pudieran encontrar los individuos un lugar firme en el que anclarse⁶⁴.

Si el mito constituye, como antes decíamos, una explicación tardía de creencias que tienen como base la estructura radical de la sociedad, una explicación que fijaría y actualizaría esta estructura como el sello de la realidad en los individuos, queremos atrevernos a sugerir que Bataille comprendería el fascismo como el intento por erigirse como mito (en base a una estetización de la política) que transformara la sociedad de acuerdo con los patrones ultrareaccionarios y represivos que presenta (en brazos de los cuales un hombre hambriento de maravilla se arrojaría con los ojos cerrados).

Es decir, Bataille comprendería el fascismo y la posible solución al mismo en términos que invertirían los planteamientos más estrictamente durkheimianos⁶⁵: el

⁶³ Explayarse sobre este punto no resultaba, desde luego, lo más indicado para cimentar el tipo de rigor científico al que aspiraba la naciente disciplina sociológica, por la que tanto había luchado Durkheim con el fin de abrirle un hueco en una cultura como era la francesa (en la que el estudio de la literatura clásica era el único medio de educación legítimo y adecuado, y que contempló la aparición de la sociología como poco menos que como una aberración. Ver al respecto *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, de Michèle H. Richman). Pero no es que las aspiraciones religiosas de Durkheim constituyeran en realidad un hecho fuera de lo común. Ni siquiera constituían un hecho totalmente original: ya en Saint-Simon y Comte, maestro y discípulo, primeros en intuir la necesidad de la formación de ciencia nueva que versara sobre lo social y que el Comte discípulo bautizaría como «sociología», se da un claro interés final y un impulso hacia lo religioso.

⁶⁴ Incluso una revolución radical como la Revolución Francesa, que buscaba crear un mundo nuevo en base a principios puramente racionales, llevaría al llamativo intento por parte de Robespierre de instaurar una nueva religión como religión oficial de la nueva república, con el culto a la Diosa Razón como base.

⁶⁵ Que por otra parte, el mismo Durkheim en cierta medida, veladamente, contradujo también al fantasear con la idea de una nueva religión, un religión civil que viniera a paliar los problemas de la sociedad moderna.

fascismo buscaría la modificación de la estructura de la sociedad a través de su imposición sobre las masas en tanto que mito (cuando Durkheim advertía de que el mito era una justificación tardía de creencias y rituales ya compartidos por una sociedad). Y la única manera de derrotar al fascismo sería (siguiendo el mismo patrón invertido) otro mito, de carácter contrario, un mito anti-represivo y liberador, a través de cuyo influjo la sociedad quedara estructurada de una manera «acefálica».

A la hora de comprender esta inversión del patrón más puramente durkheimiano y su extensión en términos religioso-políticos podemos entrever, como antes insinuábamos, cierta influencia de la idea de mito en Georges Sorel. Sobre cómo se impondría este mito y en qué forma influiría sobre el proletariado para canalizar sus fuerzas hacia la revolución Sorel no tendría ninguna duda: no hay que preguntar. La idea de mito no se puede entender descomponiéndola y analizándola a través de la razón. Es el conjunto del mito en cuanto tal que es importante, porque en su unicidad y su presentación instintiva a la consciencia como contenedora de todos los valores que el socialismo encarna como oposición al capitalismo es donde radica su fuerza, una fuerza que mil explicaciones verbales no podrían emular y que inflama al proletariado y lo espolea en busca de su realización:

«Sólo importa el todo del mito; sus partes no ofrecen otro interés que el relieve que dan a la idea contenida en su construcción. Razonar acerca de los incidentes que pueden producirse durante la guerra social y sobre los conflictos decisivos que pueden dar la victoria al proletariado, no es útil por lo tanto; incluso si los revolucionarios se engañaran por completo y se hicieran una idea fantásica de la huelga general, esa idea fantásica podría haber sido, durante la preparación de la revolución, un elemento de fuerza de primer orden, si ha acogido, de una manera perfecta, todas las aspiraciones del socialismo y si ha dado al

conjunto de los pensamientos revolucionarios una precisión y una inflexibilidad que otras maneras de pensar no podrían haberle proporcionado.» (Georges Sorel, 1906)^{66/xlvi}

«Gracias a ellos, sabemos que la huelga general es justo lo que he dicho: el *mito* en el cual el socialismo está por entero contenido, es decir una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna. Las huelgas han engendrado en el proletariado los sentimientos más nobles, los más profundos y los más movilizadores que posee; la huelga general los agrupa a todos bajo un marco general y, por su acercamiento, da a cada uno de ellos su máxima intensidad; al apelar a los muy vívidos recuerdos de conflictos particulares, colorea con una vida intensa todos los detalles de la composición presentada a la consciencia. Obtenemos así esta intuición del socialismo que el lenguaje no podía dar de una manera perfectamente clara –y lo obtenemos en un todo percibido instantáneamente.» (Georges Sorel, 1906)^{67/xlvii}

⁶⁶ Sorel, Georges. *Réflexions sur la violence* (1908) / France Loisirs. París, 1990. (pág.140)

⁶⁷ *Ibid.* (pág.141)

REBELDÍA

«La verdadera pasión del siglo XX es la servidumbre.» (Albert Camus, 1951)^{1/i}

«NON SERVIAM, dicen, es el lema del demonio.» (1950)^{2/ii}

A. La SERVIDUMBRE MODERNA y el DESEO de TRANSGRESIÓN

Tras la Segunda Guerra Mundial, en un panorama en el que el fascismo ha sido derrotado por las armas y el comunismo ha adoptado el estalinismo como ortodoxia incuestionable en la esfera soviética, el diagnóstico de Bataille acerca de la situación del hombre moderno variará muy poco en lo esencial respecto su visión previa a la guerra: tanto antes como después la instrumentalización del hombre es radical, y sus necesidades espirituales más íntimas (cuando no son descarnadamente utilizadas, como ocurre en manos del fascismo) son sistemáticamente ignoradas e incluso planificadamente limitadas, suprimidas en la medida de lo posible por constituir un obstáculo:

«(...) el movimiento de los espíritus converge, hay por todas partes, y no sabríamos subestimar a pesar de la apariencia a menudo aislada que puedan tener las actitudes individuales, hay por todas partes una efervescencia que empuja al hombre a un regreso a una vida mucho más libre, mucho más orgullosa, a una vida que podría calificarse como salvaje. Hay en el hombre actual una intolerancia profunda respecto a la humillación exigida cada día a la naturaleza humana y que ésta sufre en todas partes, que sufre en las oficinas, en las calles, en los campos. El hombre siente en todas partes la naturaleza humana como

¹ Camus, Albert. *L'Homme révolté* (Gallimard. París, 1951) / Gallimard. París, 1973. (pág.293)

² « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain » (artículo aparecido en el n°VI de la revista *Botteghe oscure*. Roma. 1950) / *Œuvres complètes XII – Articles II : 1950-1961*. Gallimard. París, 1988. (pág.19)

profundamente humillada y lo que queda de religión acaba de humillarla ante Dios, que no es después de todo más que una hipóstasis del trabajo.» (1948)^{3/iii}

Pero si el diagnóstico parece coincidir, el correctivo entrevisto variará: si el problema de la liberación del hombre había sido comprendido por Bataille con anterioridad en términos comunitarios, su discurso asumirá ahora la soledad ontológica del individuo moderno, y la imposibilidad de soluciones globales que puedan venir a corregirla, como inevitables, como esenciales: en un mundo de posguerra dividido en dos grandes bloques (no tan distantes entre sí, ya que ambos se regirían por imperativos utilitaristas) que no trabajan por la mejora de la vida de los individuos que los habitan sino por rentabilizar a los mismos de la manera más adecuada para un engrandecimiento con el dominio mundial total como objetivo final, no parece haber demasiadas razones para esperar que el deseo de los individuos pueda efectivamente alterar la dinámica del capitalismo, que los individuos aislados tengan razones para esperar que su acción pueda alcanzar una repercusión global significativa que conmueva a la sociedad en sus cimientos y transforme al hombre, ni por otra parte que el comunismo estalinista suponga realmente una alternativa esperanzadora al mismo:

«Suprimir la realidad capitalista no depende de ninguno de nosotros (...) [//] cada uno de nosotros puede tener una acción cuyo objetivo esté claramente definido, como la supresión del capitalismo, pero de ello no se deduce sin embargo que podamos pasar del mundo capitalista en el que estamos al mundo que le seguirá; no podemos ni siquiera decir que el mundo soviético haya realizado ese salto; estamos, lo queramos o no, encerrados en el mundo capitalista; nos vemos limitados a análisis conscientes de la posición en la que estamos, no

³ « La religion surréaliste » (conferencia pronunciada el 24 de febrero de 1948) / *Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (pág.395)

podemos conocer directamente lo que sería una vida en la que el interés personal hubiera sido suprimido.» (1948)^{4/iv}

Ante esta nueva situación el pensamiento de Bataille va a derivar hacia la consideración del individuo aislado y sus posibilidades de rebelarse individualmente contra su condición de servidumbre, acerca de las posibilidades de dejar de ser «útil» para el sistema y simplemente «ser», de dejar de ser un siervo para poder ser soberano de sí mismo a través de la disolución de ese «sí mismo», de esa individualidad práctica impuesta por el sistema con nuestra complicidad. Y para, de alguna manera, involucrar a los demás en ese gesto.

La consideración de esta posible soberanía va a ser por parte de Bataille, como decimos, eminentemente espiritual más que política. Si en *L'Expérience intérieure* había hablado de la experiencia como «operación soberana» por excelencia, la literatura, el arte y el erotismo pasarán poco a poco, en tanto que «actividades soberanas» en las que de una manera más directa e interpersonal los límites de la individualidad quedan arruinados y lo sagrado indomeñable revelado, a cobrar un mayor protagonismo.

Al optar por dedicar este capítulo a la idea de rebeldía (de raíces camusianas)⁵ lo hemos hecho porque en ella Bataille encuentra una prolongación perfecta de su más personal idea de soberanía: si con la idea de soberanía piensa el estado de no sometimiento a un límite a través de su transgresión, con la idea de rebeldía puede indicar la manifestación del deseo, consciente o no, que busca esa transgresión del límite; la toma

⁴ *Ibid.* (pág.395)

⁵ «Rebeldía» no es un término propiamente batailleano; Bataille lo usará principalmente en la primera mitad de los años 50, al intervenir a través de las páginas de *Critique* en la polémica surgida tras la publicación de *L'Homme révolté* (1951) de Camus para defender a éste de los ataques de Breton y Sartre. También aparecerá brevemente en las páginas de *La Souveraineté*.

de conciencia, más o menos difuminada, de la propia servidumbre y el anhelo que provoca el movimiento hacia la soberanía.

B. EL SOBERANO ORIGINARIO

1. Dos ideas de soberanía complementarias

Lo primero a tener en cuenta al hablar de la idea de soberanía en Bataille es que éste nos presenta, por un lado, una figura originaria de soberano (en cuya composición podemos adivinar rastros de Nietzsche principalmente, pero también de Mauss y Frazer⁶) que irá desvirtuándose a través del tiempo con la progresiva racionalización de la sociedad (intensificada e irreversible con el triunfo del cristianismo), y por otro lado (a través de un modelo explicativo tras el que se adivina la influencia de la idea hegeliana –filtrada a través de Kojève– de la lucha por el reconocimiento del esclavo frente al soberano) la idea de que la soberanía, más allá designar la posición de supremacía política de un individuo frente al resto, es un estado espiritual, equivalente en su pureza, a grandes rasgos, a aquel con el que Bataille caracteriza al soberano originario, un estado al que el individuo no puede resignarse a ser ajeno y que tiene que luchar (incluso contra sí mismo) por alcanzar: la soberanía es en este sentido una conquista más que un don.

2. La individualidad sagrada del soberano

En *L'Expérience intérieure* Bataille plantea que la figura del soberano surge con la guerra y la aparición de la esclavitud, en la que se acaban de perfilar dos tipos de

⁶ Como en Nietzsche, el soberano auténtico no está sometido a la razón, que es la marca del esclavo, sino que es pura pasión, puro juego. Este soberano hace de su vida un continuo derroche.

En Mauss el gasto ostentoso, la competición por el derroche, es la base de la sociedad (ver SOCIOLOGÍA, sección. B.1.a: La IMPRONTA de la ESCUELA DURKHEIMIANA. Mauss. El *potlatch* y la teoría del don).

Y ésta lo es hasta tal punto que su exceso de energía lo consume y acaba pagando por ello con su propia vida (a la manera del chivo expiatorio en Frazer).

individualidades extremas antitéticas en un mundo todavía cercano a la indistinción natural sometida al instinto. Por un lado la figura del esclavo, objeto entre otros objetos que puede ser utilizado como herramienta. En el otro extremo la figura del soberano, que es en último lugar dueño del esclavo, cuya labor contribuye a su engrandecimiento.

En realidad, aunque decimos que la aparición de la guerra marca el punto de no retorno en el perfilarse del individuo que detendrá el poder político, el soberano originario (y sus sucesivas transformaciones hasta la Revolución Francesa) no es percibido por los demás como una persona, como un ser individual irrepetible que deba tener en cuenta la barrera infranqueable de la muerte y esté sujeto a esa verdad-límite para organizar su vida, para regular sus movimientos, para calcular sus pasos, si no desea que esa individualidad temporal que él es desaparezca, se esfume... no es un hombre, sino más bien la individualización, la encarnación de lo sagrado, un dios, y resulta por lo tanto indiferente que muera, porque la persona que lo sucede sigue siendo en realidad «la misma»:

«No es el individuo el que en la identidad consigo mismo es una cosa distinta. No es un hombre en el sentido individual de la palabra, sino un *dios*, es esencialmente la encarnación de aquel que es pero no es, es el mismo que aquel a quien reemplaza, aquel que lo reemplaza es el mismo que él. No ignora los límites de la identidad en menor medida que los de la muerte, o más bien esos límites son los mismos, es transgresión de los unos y de los otros. No es en medio de los demás un trabajo que se lleva a cabo, sino un juego. Es la imagen perfecta de un juego mayor, mientras que nosotros sólo tenemos comúnmente del juego una imagen menor (a la medida de los niños pequeños).» (1953-1956)^{7/v}

Liberado de los límites que constriñen la vida de los demás y la encauzan por la vía del trabajo, la vida del soberano es juego, es un desentenderse de las prohibiciones que afectan a los demás para velar sólo por la satisfacción de sus deseos.

⁷ *La Souveraineté. La Part maudite III* (proyecto de libro redactado desde 1953 a 1956, aparecido en forma de artículos en diversas revistas) / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.270)

El soberano y las instituciones que lo representaban son percibidos por los súbditos, según Bataille, como la objetivación de la suma de todo lo que de soberano hay en ellos, que no son capaces de reconocer en ellos más que de una manera difusa, y que únicamente les resulta patente encarnado en la figura del soberano:

«Las instituciones soberanas del pasado existieron *objetivamente*. Eran en suma la afirmación objetiva de la unidad de los momentos soberanos, que, de una manera difusa, emergía a través del conjunto de los hombres. En la medida de lo posible (es decir, al menos finalmente, aunque con lagunas considerables), el rey rodeado de su clero, que lo consagraba rey, era el reflejo de la soberanía global implicada en los movimientos íntimos del pueblo. La consciencia de estos aspectos íntimos era difusa, estos aspectos escapaban a los que sólo podían aprehender su imagen exterior, su tosca encarnación. El rey coronado, bajo las bóvedas majestuosas y sagradas de una catedral, en las que resonaban los acentos milenarios y trágicos de la liturgia, respondía solamente al deseo de contemplar la imagen milagrosa de una existencia ilimitada: parecía poco sensato buscar este milagro adentro. (Pero a partir de ahora ya no lo podemos encontrar afuera...).» (1953-1956)^{8/vi}

Así, a pesar de ser sujeto, de poder llegar a afirmarse en determinados momentos soberanamente, el siervo es principalmente objeto, y no percibe este hecho alienante como una perversidad opresiva. Es objeto frente al soberano (que no reconoce en él a ningún igual, a nadie que posea su misma dignidad), para el que trabaja y es principalmente trabajo con tal de preservarlo como manifestación ostentosa de aquello que reconoce como sagrado. La humanidad entera ve en el soberano la manifestación del milagro que anhela en silencio:

«Un rey es, por excelencia, la criatura del milagro, concentra en sí mismo las virtudes de una presencia milagrosa.» (1953-1956)^{9/vii}

⁸ *Ibid.* (pág.279)

⁹ *Ibid.* (pág.261)

«Yo soy un sujeto pero el soberano, que no trabaja, lo es de una manera diferente a mí. Yo sólo lo soy en última instancia. No puedo encontrar fácilmente la aparición siempre inesperada de la subjetividad intacta, que no se inclina ante nada y a la que la servidumbre del esfuerzo no hunde. Ya de entrada yo no dispondría de esta aparición caprichosa, profundamente *sagrada*, si mi trabajo no hubiese preservado al *soberano* de esta miseria.»
(1953-1956)^{10/viii}

3. El chivo expiatorio

En algunas culturas arcaicas la condición del soberano como encarnación de lo sagrado, de la esencia primera de lo real, se tendría presente hasta tal punto que la muerte violenta del soberano estaría implícita en su misma condición como medida última que posibilitaría la reparación de una realidad que comparte su decaimiento: el soberano (que es receptáculo de lo sagrado, un sagrado que no sabe de cálculos, una fuerza que abrasa y lo consume por mucho que sea «el elegido») es observado en su decadencia (y dada su intimidad con lo sagrado) como causa de decadencia de la realidad misma, y para precipitar la revigorización de ésta (el advenimiento de un nuevo ciclo virtuoso) su ejecución es necesaria. E inversamente, podemos pensar (con James Frazer o Mircea Eliade), aunque el soberano no dé muestras de debilitamiento físico o mental puede llegar a pagar con su vida por catástrofes de carácter bélico o natural, porque se intuye que la esencia que lo anima está, independientemente de las apariencias, agotada, y su ejecución también resulta necesaria.

C. REVOLUCIÓN: la LUCHA POR LA SOBERANÍA COMÚN

Si es cierto que, como hemos analizado, el esclavo, el siervo, reconoce en el soberano su verdadera esencia y acepta su sometimiento para garantizar el esplendor de éste, no lo es

¹⁰ *Ibid.* (págs.289-290)

menos que llega un momento en el que este reconocimiento cesa y el siervo empieza a tomar conciencia de su alienación y a sentirla como algo perverso. Su servidumbre pasa entonces a resultarle insostenible, porque ya no va a ver en el soberano a aquel en quien se opera el milagro al que todo hombre aspira y por el cuál es noble entregar la libertad y la vida si es necesario, sino a un opresor, un individuo que goza de privilegios más allá de lo razonable en muchas ocasiones por el mero hecho azaroso del nacimiento, sin que sus méritos o capacidades sean tomados en cuenta, y que exprime a los siervos para su propio egoísta beneficio, que los deja morir de hambre con tal de satisfacer sus frívolos caprichos. Estalla entonces la revuelta, estalla la revolución^{11/ix}:

¹¹ Para entender con mayor profundidad el punto de vista de Bataille no está de más aludir brevemente a la forma en la que Kojève presenta la idea hegeliana de la lucha por el reconocimiento.

Con la emergencia del soberano originario, del Amo, que aparece en el horizonte como una amenaza de muerte real que somete, el otro queda convertido en un esclavo que prefiere conservar su vida a cambio de dedicarla a la producción de obras que reflejen la grandeza del soberano (grandeza en la cual quiere encontrar el sentido de su vida), en la cual se encuentra éste expresado en todo su esplendor. Pero mientras el Esclavo reconoce al Amo el Amo no reconoce al Esclavo, y no puede ser libre porque depende del Esclavo para mediatizar el mundo natural. Solamente el Esclavo (que ha aprendido a controlar este mundo para ponerlo al servicio del Amo) es capaz de una verdadera libertad, porque conoce la Angustia que provoca el temor por la vida y la renuncia a la libertad para garantizarla y sabe apreciarla sobre cualquier otra cosa, y porque posee los conocimientos para, llegado el momento, triunfar en la lucha (llevada a cabo en un mundo que ellos mismo han creado) que conduzca a su reconocimiento en tanto que sujetos, a la superación de su asunción incuestionada en tanto que objetos, y a la libertad por lo tanto: «(...) *mientras el Amo viva, está él mismo sometido siempre al Mundo del que es Amo. Porque el Amo no trasciende el Mundo dado que a riesgo de y por el riesgo de su vida, únicamente su muerte «hace realidad» su libertad. Mientras viva no alcanza, pues, jamás la libertad que lo elevaría por encima del Mundo dado. El Amo no puede desligarse jamás del Mundo en el que vive, y si este Mundo perece, perece con él. Sólo el Esclavo puede trascender el Mundo dado (sometido al Amo) y no perecer. Sólo el Esclavo puede transformar el Mundo que lo configura y lo fija en la servidumbre, y crear un Mundo formado por él en el que será libre. Y el Esclavo sólo puede llegar ahí por el trabajo forzado y angustiado efectuado al servicio del Amo. Es cierto que este trabajo por sí mismo no lo libera. Pero al transformar el Mundo por este trabajo, el Esclavo se transforma a su vez y crea así las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la Lucha liberadora por el reconocimiento que en un principio había rechazado por miedo a la muerte. Y es así a fin de cuentas como todo trabajo servil hace realidad no la voluntad del Amo, sino la voluntad –al principio inconsciente– del Esclavo, que –finalmente– triunfa ahí, donde el Amo –necesariamente– fracasa. Es por lo tanto sin duda la Consciencia dependiente, sirviente y servil al principio la que realiza y revela a fin de cuentas el ideal de la Consciencia-de-sí autónoma, y que es así su «verdad».*» (Alexandre Kojève, 1939) *Introduction à la lecture de Hegel* (lecciones sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel impartidas por Alexandre Kojève en la École des Hautes Études de París, de 1933 a 1939, reunidas y publicadas por Raymond Queneau) / Gallimard. París, 1947. (págs.33-34) (ix)

«Huelga decir que un sistema tan discutible lo es en particular para el que no se aprovecha ni de los privilegios del soberano ni de los del rango. El soberano y los dignatarios dejan de aportarle el beneficio del sujeto. Podría, si se sometiera, recibir de ellos su verdad subjetiva, ver en el rey y su entorno una imagen del esplendor a la cual, en su foro interno, no ha dejado de aspirar. Pero se dice: «¡Este esplendor es falso!» (no se equivoca del todo), y: «¡lo que oculta es la explotación de los miserables, entre los que me cuento!» (esta vez tiene toda la razón); se niega a continuar el desplazamiento tradicional que permitió tomar como *los otros* a un personaje magnífico rodeado de privilegiados a los que envolvía en su magnificencia. (...) la única y verdadera revuelta comienza en el momento en el que la persona del rey está en juego, en el que el hombre de la multitud decide no seguir alienando en favor de otro, sea quien sea, la parte de soberanía que recupera. Es sólo en este momento que asume en sí mismo, en sí únicamente, la verdad entera del sujeto.» (1953-1956)^{12/x}

Punto álgido en la lucha por el reconocimiento sería la revolución de carácter sociopolítico. De manera paradigmática, en la Revolución Francesa el soberano es guillotinado y se instaura un orden nuevo, basado en los principios de la razón burguesa, que descarta la idea de un acuerdo respecto a instancias últimas legitimadoras y centra su preocupación en la obtención del «máximo rendimiento».

Si antes apuntábamos que el regicidio parece haber sido en algún momento una costumbre aceptada, no podemos dejar de señalar aquí que el regicidio revolucionario introducido por la Revolución Francesa no tiene como objetivo la renovación de un orden instaurado sino, a través de la eliminación violenta de la encarnación del mismo, su negación radical, y la manifestación ostentosa del deseo de fundar un nuevo mundo en el que la realidad no esté estructurada verticalmente en relación a una individualidad suprema soberana que garantice un equilibrio injusto de fuerzas, sino que posibilite horizontalmente la soberanía de todos los individuos.

¹² *La Souveraineté / Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (págs.295-296)

El problema será que el hombre que anhela su libertad por encima de todas las cosas, que busca «recuperar» la soberanía anhelada alienada a favor del monarca, acaba quedándose a medio camino. Porque si bien es cierto que en la nueva sociedad republicana la abrumadora presencia del soberano ya no impedirá acceder a ella, tendrá lugar el nacimiento de una nueva forma de opresión más difusa, pero no menos abrumadora¹³.

Antes el súbdito era un objeto frente al objeto definido que era el soberano. Ahora seguirá siendo un objeto, pero ya no encontrará una personificación rotunda de la soberanía que justifique su estado de alienación, que le haga no sentirlo como tal:

«El rebelde se negaba a alienar en beneficio de otro una soberanía que le pertenece, pero como Sade sintió y paradójicamente expresó, no supo mantenerse en la dirección por la que avanzaba. Liquidó esta subjetividad real que se le imponía y lo privaba de su propia subjetividad, pero no supo recobrar por su cuenta aquello de lo cual la gloria del rey le había privado. Para la sociedad monárquica sólo era un objeto, pero nada había cambiado en la sociedad republicana más allá de que no había ante él un *sujeto* cuyo carácter soberano pareciera ser la única causa de su limitación.» (1953-1956)^{14/xi}

La burguesía, que hace del trabajo su bandera, y fundamenta su moral en él, carece de soberanía a pesar de ser la clase dominante a partir de la Revolución Francesa. Mientras los reyes dilapidaban sus recursos de manera irresponsable, el burgués jamás llega a disfrutar de ellos, de sus excedentes, de los beneficios que obtiene con sus negocios, porque para él la vida no es disfrute, no es *ahora*, sino acumulación incesante y sin fin de recursos que nunca deben ser consumidos sino continuamente reinvertidos para generar una mayor riqueza. Y para Bataille la soberanía corresponde a las clases desocupadas, a

¹³ Éste será un tema central en *Surveiller et punir*, de Michel Foucault.

¹⁴ *La Souveraineté / Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.298)

aquellas cuya existencia no está ligada a una preocupación por el trabajo, por la lucha por los medios de subsistencia, y en este sentido la soberanía no es únicamente atributo de estas clases, sino de todo aquel que, desatendiendo la llamada del trabajo, desligando su vida de la forma «proyecto», que desvaloriza eternamente el momento presente para otorgar el valor a un futuro que nunca acaba por llegar, es capaz de vivir la inmediatez del momento:

«(...) pertenece esencialmente a *todos los hombres* que poseen y jamás han perdido del todo el valor atribuido a los dioses y a los «dignatarios».» (1953-1956)^{15/xii}

El simple mendigo está más cerca de aquellos grandes señores de antaño que el burgués. Mientras el mendigo vive el «ahora» a pecho descubierto, el burgués se escuda en un fantasmagórico «mañana». La actitud del burgués sería una «actitud servil», aunque detente el poder social. En contraposición, el mendigo, que ocuparía el escalafón más bajo en la jerarquía social, haría gala de una «actitud soberana» ante la vida, ante la realidad:

«(...) la soberanía aparentemente perdida de la cual el mendigo puede, a veces, estar tan cerca como el gran señor, pero respecto de la cual, en principio, el burgués es voluntariamente el más ajeno. A veces el burgués dispone de recursos que le permitirían gozar soberanamente de las posibilidades de este mundo, pero en su naturaleza está el disfrutar de ellos de una manera hipócrita, a la cual se esfuerza por darle apariencia de utilidad servil.» (1953-1956)^{16/xiii}

Los individuos, pues, se ven obligados a alienar su soberanía, no ya a favor de una figura soberana a través de la cual viven la fantasía de contemplar su propia esencia plasmada de la forma más excelsa posible y de sentirse parte de esa magnificencia, sino de un

¹⁵ *Ibid.* (pág.247)

¹⁶ *Ibid.* (pág.247)

sistema injusto que no ofrece ninguna contraprestación espiritual a su alienación y que es además, por lo tanto, incapaz de ocultársela.

El individuo alienado, que ve su aspiración al reconocimiento de su subjetividad soberana desatendida, y cómo su cosificación y explotación va siendo intensificada progresivamente a través de métodos científicos cada vez más refinados, no podrá vivir sin asfixiarse en el mundo burgués, y seguirá intentando acceder a su soberanía por caminos diversos, el más radical y contundente de los cuales, podemos entender, seguirá siendo la revolución.

Paradójicamente, cuando esta revolución que busca sacar al hombre de su estado de esclavitud, de reificación, llegue a triunfar (en Rusia) y se colectivice la propiedad de los medios de producción, las posibilidades de una verdadera libertad del hombre quedarán cifradas en la planificación de una mayor racionalización en la producción, que, rodeada de naciones hostiles a la revolución y dispuestas a asfixiarla, garantizaría el autoabastecimiento e incluso la propagación de la revolución. Con ligeras modificaciones pues, la estructura que sustentaba la esclavitud del hombre queda intacta: el hombre sigue siendo un objeto.

D. EI REBELDE

Es en este punto que Bataille va a echar mano de la idea camusiana de rebeldía para hablar de la posibilidad del individuo de escapar a la opresión y alcanzar un cierto grado de libertad, de soberanía, a través de la transgresión de los límites impuestos, y de cómo este gesto lejos de replegarse sobre sí mismo para satisfacer sólo al individuo puede servir como faro que ilumine a otros.

Tras la publicación en 1951 de *L'Homme révolté*, dónde plantea un análisis de la idea de rebeldía, Albert Camus recibirá duras críticas desde varios frentes, y Bataille escribirá un par de artículos en la revista *Critique* para defenderlo, en particular, de los ataques de Breton y Sartre^{17/xiv}. Tras haberse previamente opuesto a ciertos planteamientos de Camus^{18/xv}, y desde una lectura de éste adaptada a sus propios intereses teóricos^{19/xvi} y prácticos^{xvii}, Bataille acabará señalando que

¹⁷ La polémica de Camus con Breton vendría provocada por las críticas del primero a la figura de Lautréamont: Breton no le perdonará que en su artículo «Lautréamont et la banalité», artículo que precede y prefigura la publicación de *L'Homme révolté*, Camus denigrara la figura de Lautréamont (probablemente figura máxima de su panteón personal junto con Jacques Vaché y Arthur Rimbaud, y en quien Breton veía encarnada la desmesura), y que lo acusara de «conformista» en base a una lectura personal de las *Poésies* (publicadas por Lautréamont en dos fascículos bajo su verdadero nombre, Isidore Ducasse, a los 29 años, poco antes de su muerte en 1870).

Breton encontrará los puntos de vista de Camus al respecto de Lautréamont indignantes, y una traición a la amistad que, consideraba, los unía (en su libro *Camus, l'intouchable*, Jean-Luc Moreau explica que Breton y Camus se habían conocido en 1946 en Nueva York y encontrado en varias ocasiones a partir de entonces, y que habían forjado una especie de pacto de integridad intelectual entre ellos. El autor también apunta que Breton habría contemplado esta escueta relación de una manera más significativa que Camus). Le parecerá además fuera de lugar precisamente que Camus considerara a Lautréamont conformista cuando luego exigirá que la rebeldía debería estar siempre acompañada de un sentido de la medida con el que él no comulga:

«¿una rebeldía rellena de «medida»? ¿Qué quiere que quede de rebeldía si la vacía de su contenido pasional?» (**André Breton, 1951**) «Le temps de la révolte» (artículo sobre *L'Homme révolté*, de Albert Camus, en *Critique* n^{os} 55 y 56, diciembre de 1951 y enero de 1952) / *Œuvres complètes XII*. Gallimard. París, 1988. (pág.160) (**xiv**)

La polémica con Sartre, desarrollada principalmente a través de argumentos *ad hominem* desde ambos lados, dejaría entrever a su base un desacuerdo acerca de la idea de compromiso y de ese comedimiento que (aunque con distintas connotaciones) también le chirría a Breton. Para Sartre la idea de revolución es innegociable, y contempla la postura de Camus precisamente como una invitación al conformismo.

A raíz de la polémica y los enfrentamientos tanto con Breton como con Sartre, cesará la relación amistosa que unía a Camus con ambos autores.

Bataille expresará su punto de vista acerca del libro de Camus en un artículo aparecido en *Critique*, «Le temps de la révolte», en el que intenta aproximar el pensamiento de Camus y Breton, mostrar que sus posturas no son en realidad irreconciliables. En cuanto a Sartre, sin entrar en profundidades, criticará en «L'affaire de «L'Homme révolté»» el empeño (de Sartre y *Le Temps Modernes*) en centrar su crítica principalmente en ataques personales y sin llegar a plantearse la posible valía de ninguno de los puntos de vista de Camus.

¹⁸ Bataille no comulgaría, por ejemplo, con el optimismo camusiano que contempla la posibilidad de un final definitivo de la opresión y el conflicto: «No puedo *someterme* a lo que es, no puedo decidirme a servir a un principio establecido, la cuestión mortal para mí es la de jamás colocar nada por encima de una posibilidad sin límite firme, a la que podríamos dar –¿malicia? ¿honestidad?– el nombre peyorativo de capricho. Opino que la vida, el mundo son sólo *capricho*; es por ello por lo que nunca me siento *totalmente* extraño, *totalmente* hostil respecto a lo que me perturba, incluso si me perturba *en nombre de la ley*. (En efecto, la ley no puede vencer, por sí misma, al *capricho*, que tiende a reducir: ¿y no es acaso la ley, como la justicia, la vana tentativa del capricho de escapar de su propia naturaleza?) En otros términos yo no

«(...) la rebeldía es en el hombre la voluntad de ser soberano (de depender de sí mismo y de nadie más).» (1951-1952)^{20/xviii}

La rebeldía es, pues, a ojos de Bataille, un movimiento de aspiración hacia la soberanía. El hombre que se rebela lo hace ante el hecho de no poder ejercer la soberanía sobre sí mismo, de ser un objeto, de no ser fin sino tan sólo medio en manos de otro (o incluso de sí mismo a través de unos deseos que lo configuran y acaba descubriendo como extraños).

Camus habla del impulso de rebeldía como un fenómeno bastante reciente, inseparable (al menos en occidente) del triunfo del cristianismo (que enseña a aceptar sumisamente el dolor causado por las injusticias de este mundo y a esperar justicia en el siguiente) y de la progresiva erosión de sus principios con la aparición del libertinaje intelectual y artístico y la llegada de las Ilustración (que nos presentan a un hombre que se sabe responsable de su propio destino y desafía a una autoridad que ya no tolera).

En *L'Homme révolté* presentará dos tipos de rebeldía, una «metafísica» (cuya línea traza desde Sade, pasando por el romanticismo, Dostoyevski, Nietzsche, Rimbaud... hasta el surrealismo) y una «histórica», explosión violenta hacia el exterior del desafío

puedo definir un estado de *satisfacción* duradera, al alcance de los hombres, y a continuación designar enrabietado un obstáculo evidentemente evitable, sin el cual la *satisfacción* sería posible.» (1949) « Le bonheur, le malheur et la morale d'Albert Camus » (reseña de *L'État de siège*, de Albert Camus, publicada en *Critique* nº33, febrero de 1949) / *Œuvres complètes XII*. Gallimard. París, 1988. (págs.410-411 (xv)

¹⁹ «Michel Surya, su biógrafo, explica el interés de Bataille en Camus por la necesidad que sintió de no seguir contentándose con su propia moral de la soberanía, completamente personal, formulada desde hacía tiempo, y de contemplar los fundamentos «de una moral colectiva –de una moral social y política.» (Jean-Luc Moreau, 2010) *Camus, l'intouchable* / Écriture. París, 2010. (pág.194) (xvi) «Tal y como [Christophe Halsberghe] escribe en *La Fascination du commandeur, le sacré et l'écriture en France à partir du débat-Bataille*: «Acercar al hombre rechazado por Sartre, con un programa acerca de una literatura de pura pérdida, sólo podía reforzar la posición de *Critique* en la lucha que la oponía a *Les Temps Modernes*.» (Christophe Halsberghe, 2006 –citado por Moreau, pág.177) (xvii)

²⁰ « Le temps de la révolte » / *Œuvres complètes XII*. Gallimard. París, 1988. (pág.163)

articulado a través del pensamiento y el arte. Hay que tener en cuenta pues, que tanto para Camus como para Bataille la rebeldía puede ser tanto de pensamiento y expresión como de acto, política, y que entre ambos aspectos existe una continuidad.

Al hablar de la rebeldía metafísica en *L'Homme révolté*, Camus concluye señalando que la voz del poeta surrealista René Char es a su parecer la que con mayor fuerza en su tiempo hace escuchar el grito de la rebeldía. Sartre, que no sentía gran simpatía ni por el surrealismo ni por la poesía²¹, ya había apuntado cinco años antes de *L'Homme révolté*, al hablar de Baudelaire, que para él, en el rebelde (figura bajo la que comprende a Baudelaire) siempre se encuentran «los elementos de una mala conciencia y como un sentimiento de culpa»: un rebelde es el que airado se levanta para protestar pero no pone en duda la legitimidad, la validez del orden establecido, cuyos límites su protesta deja intactos porque en realidad respeta dichos límites y la autoridad que los respalda, y su transgresión no constituye en última instancia más que un gesto estéril^{22/xix}. Un rebelde sería a ojos de Sartre, en resumidas cuentas, un conformista.

²¹ Ver LITERATURA, sección C.1: LITERATURA Y COMPROMISO. El surrealismo y la poesía.

²² Kojève no habría opinado de manera distinta: «*El hombre que no ha experimentado la angustia de la muerte no sabe que el Mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a aniquilarlo, que es esencialmente incapaz de realmente satisfacerlo. Este hombre permanece por lo tanto solidario en el fondo con el Mundo dado. Querrá como mucho «reformularlo», es decir cambiar los detalles de éste, hacer transformaciones puntuales sin modificar sus características esenciales. Este hombre actuará como un reformista «hábil», es decir como un conformista, pero jamás como un verdadero revolucionario. Ahora bien, el Mundo dado donde vive pertenece al Amo (humano o divino), y en este Mundo él es necesariamente Esclavo. No es pues la reforma, sino la supresión «dialéctica», es decir revolucionaria, del Mundo lo que puede liberarlo, y –consecuentemente– satisfacerlo. Ahora bien, esta transformación revolucionaria del Mundo presupone la «negación», la no-aceptación del Mundo dado en su conjunto. Y el origen de esta negación absoluta sólo puede ser el terror absoluto inspirado por el Mundo dado, o más exactamente por aquello –o aquél– que domina este Mundo, por el Amo de este Mundo. Ahora bien, el Amo que engendra (involuntariamente) el deseo de la negación revolucionaria, es el Amo del Esclavo. El hombre no puede pues liberarse del Mundo dado que no le satisface a no ser que este Mundo, en su totalidad, pertenezca en propiedad exclusiva a un Amo (real o «sublimado»).» (Alexandre Kojève, 1939) *Introduction à la lecture de Hegel* / Gallimard. París, 1947. (pág.33) (xix)*

El revolucionario, por el contrario, niega la validez del orden establecido y tiene la determinación y la perseverancia necesarias para sustituirlo por uno nuevo mejor:

«El revolucionario quiere cambiar el mundo, lo sobrepasa en su camino hacia el futuro, hacia un orden de valores que inventa: el rebelde tiene cuidado de mantener intactos los abusos que sufre para poder rebelarse contra ellos. Siempre se encuentran en él los elementos de una mala conciencia y un sentimiento como de culpabilidad. No quiere ni destruir ni sobrepasar sino solamente alzarse contra el orden. Cuanto más lo ataca, más lo respeta oscuramente; los derechos que pone en duda en los momentos decisivos, los preserva en lo más profundo de su corazón: si llegaran a desaparecer, su razón de ser y su justificación desaparecerían con ellos.» (Jean-Paul Sartre, 1946)^{23/xx}

Para Camus la rebeldía y la revolución comparten el mismo impulso de transgresión, pero mientras que la rebeldía agota su impulso en dicha transgresión (en la transgresión abrasadora del límite que impide al individuo ser soberano), la revolución es el gesto transgresivo que busca institucionalizarse e instaurar una nueva legalidad, crear ese mundo más perfecto en el que los hombres puedan ser libres:

«En realidad, la revolución no es más que la continuación lógica de la rebeldía metafísica y seguiremos, en el análisis del movimiento revolucionario, el mismo esfuerzo desesperado y sangrante para afirmar al hombre frente a aquello que lo niega. El espíritu revolucionario defiende de este modo esa parte del hombre que no quiere inclinarse. Simplemente, intenta darle su reino en el tiempo. Al rechazar a Dios, elige la historia, por una lógica aparentemente inevitable.» (Albert Camus, 1951)^{24/xxi}

Y en el camino hacia ese mundo el extravío parece inevitable, y que el rebelde pase a oprimir a los demás e instaurar así una nueva tiranía una fatalidad. Si la liberación del hombre es su objetivo (un objetivo tan deseable), una mayor opresión del mismo para alcanzarla por su propio bien queda legitimada, porque así se podrá disfrutar de ella

²³ Sartre, Jean-Paul. *Baudelaire* (Gallimard. París, 1946) / Gallimard. París, 1988. (pág.50)

²⁴ Camus, Albert. *L'Homme révolté* (Gallimard. París, 1951) / Gallimard. París, 1973. (págs.139-140)

cuanto antes. Y aunque su sufrimiento se vea incrementado por un breve periodo de tiempo la precipitación del advenimiento de esta liberación hará que todo haya valido la pena: el dolor habrá cesado y el hombre podrá por fin disfrutar para siempre de un paraíso en la tierra. La base de la supremacía moral del rebelde (que era una pasión irrefrenable por la libertad sin medida) se desvirtúa, y el cálculo utilitario de las fuerzas para mantenerse en el poder pasa entonces poco a poco a ocupar su lugar:

«El revolucionario es al mismo tiempo un rebelde o, si no, deja de ser un revolucionario y se convierte en un policía y un funcionario que reacciona contra la rebeldía. Pero si es un rebelde acaba dirigiéndose contra la revolución. Aunque no haya progreso de una actitud a la otra, sino simultaneidad y contradicción sin cese creciente. Todo revolucionario acaba siendo o un opresor o un hereje. En el universo puramente histórico que han elegido, rebeldía y revolución desembocan en el mismo dilema: o la policía o la locura.» (Albert Camus, 1951)^{25/xxii}

Es en este punto en el que Bataille acabaría concordando con Camus en que en la rebeldía se parte de la desmesura abrasadora que busca la libertad absoluta pero que al mismo tiempo esta desmesura debe en cierta medida estar atemperada, tener una medida.

¿Qué justificación puede encontrarse a la introducción de una limitación en la desmesura que busca la libertad, más aún cuando Camus había criticado a Lautréamont su conformismo al analizar su figura en relación a la rebeldía metafísica? ¿Deberíamos entender aquí quizás que la rebeldía metafísica no puede permitirse concesiones mientras que la rebeldía histórica debe ser más cuidadosa con el derramamiento de sangre, de la misma manera que Sade narró crímenes inimaginables en sus obras pero siempre se opuso abiertamente a la pena de muerte, incluso en medio del frenesí revolucionario, cuando su condición de noble hacía más prudente su silencio?

²⁵ *Ibid.* (pág.311)

Podemos entender, como ahora indicaremos, que el rebelde, cualquiera sea la naturaleza de su gesto, acaba pagando un alto precio por el mismo, pero para responder de una manera simple a la pregunta formulada podemos decir que, frente al punto de vista de Sartre, Camus y Bataille irían de la mano de Sade para defender que un hombre llevado al límite de la pasión puede llegar al uso de la violencia, incluso entregar su vida en el movimiento ciego que la engendra, pero que desde el momento en que un superpoder que se quiere y se presenta como absolutamente racional intenta justificar el uso de la violencia contra los miembros que conforman la materia que lo anima para alcanzar de una manera más plena su estado de perfección, algo realmente perverso se adentra en nuestra vida.

El verdadero rebelde, aquel que sabe responder con justeza al movimiento de la rebeldía, no es simplemente aquel que lucha por conseguir sobreponerse a la opresión, por dejar de convertirse en medio para ser fin finalmente, sino el que no puede aceptar que su lucha implique que nadie pase a ser víctima de ella, medio para ella. Y es así que podemos entender que Camus defienda y Bataille acepte, aunque Sartre pueda encontrar en ello una muestra de debilidad (porque para él el revolucionario es poseedor junto con sus compañeros de lucha de una verdad que urge hacer presente a cualquier precio), que si la desmesura y la pasión son componentes inseparables de la rebeldía, una cierta moderación que impide que el rebelde acabe institucionalizando su gesto y lo convierta en opresión es un componente no menos genuino de la misma.

El rebelde, que está solo, parecerían apuntar tanto Bataille como Camus, no tendría la conciencia sucia (como Sartre sugería acerca de Baudelaire) porque atente como el niño patatea contra una autoridad que respeta y teme y que no quiere en realidad alterar, sino

más bien porque (frente al revolucionario de firme convicciones que pelea por imponerse en una lucha de ideas que exige sacrificios) siente que aquello contra lo que se levanta no es una idea abstracta más real que las vidas que se siegan en el proceso de hacerla florecer, sino aquello que configura el tejido vital de las relaciones de las personas que lo rodean. A pesar de poder asquearle por parecerle podrido, aquello contra lo que se rebela es lo que fundamenta tanto la vida de los culpables de que la podredumbre se halla instaurado y se profundice como de los inocentes (en el caso de pueda realizarse una tajante separación entre ambos) y, por supuesto, de las personas cercanas a uno, de las personas que uno quiere. Levantarse contra eso (y no sólo políticamente, sino a través de la literatura o el arte) es levantarse un poco contra todo el mundo, incluido uno mismo, y la angustia (desatada al desafiar aquello que nos ha configurado sin poder descansar en una certeza última que nos cobije sino en nuestro único y propio criterio que se opone al de los demás, al sentido «común», por mucho que la naturaleza de la comunidad, de los vínculos de los que brota dicho «sentido» sea como decimos vivida con desagrado e incluso con ira) no puede sino sofocarnos.

El rebelde quiere hacer visible con su gesto aquello que para la mayoría quedaba oculto (cuyos efectos se dejaban notar de forma negativa sobre su vida pero no habían llegado a atreverse o no habían sabido explicitar), y al hacerlo se consume, adquiere una culpa por haber vulnerado el orden común de las cosas. Una culpa que, llegado al extremo, puede tener que redimir, como en algunos casos sucedía con el soberano originario, con su propia vida.

RISA

«(...) yo me decía que si llegaba a saber qué era la risa, lo sabría todo, habría resuelto el problema de las filosofías. Me parecía que resolver el problema de la risa y resolver el problema filosófico era evidentemente la misma cosa.» (1953)^{1/i}

«Con mucho gusto diría que aquello de lo que más orgulloso estoy es de haber mezclado las cartas... es decir, de haber asociado la manera más turbulenta e impactante de reír, la más escandalosa, con el espíritu religioso más profundo.» (1961?)^{2/ii}

A. EL PROBLEMA de la RISA

La toma de consciencia del problema de la risa, en 1920, a la edad de 23 años, operará un cambio radical en Bataille, que pasará de ser un joven de una religiosidad (católica) extrema a un individuo que no podrá volver a asumir verdades positivas como guía de vida y empezará a ahondar en un tipo de experiencia que supondría la aniquilación de todo principio racional en el individuo³.

Dicha toma de consciencia se producirá a raíz de la lectura de Bergson (de *Le Rire*) y pronto acercará a Bataille a Nietzsche, en el que encontrará sus primeras intuiciones llevadas al extremo⁴. No será sin embargo hasta *L'Expérience intérieure*, publicada en 1943, que Bataille se referirá de manera explícita a dicho descubrimiento y señalará a la

¹ « Non-savoir, rire et larmes » (conferencia pronunciada el 9 de febrero de 1953 en el ámbito del *Collège Philosophique* de Jean Wahl) / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.221)

² Entrevista a Bataille incluida en Chapsal, Madeleine. *Les écrivains en personne* / Union Général d'Éditions. París, 1973. (pág.29)

³ Una experiencia que querrá despojar de su arbitrariedad y llegar a controlar a través de un método, al que alude con varios nombres, de los cuales «experiencia interior» o «método de meditación» son los más recurrentes. Ver EXPERIENCIA.

⁴ Parece (así aparece reflejado en la biografía de Bataille escrita por Michel Surya) que la primera obra de Nietzsche leída por Bataille habría sido *Más allá del bien y el mal*, en 1922. L.Chestov, a quien conocerá al año siguiente, lo orientará en la lectura de Nietzsche pero no compartirá con él el interés por la risa. Ver FILOSOFÍA.

risa como antecedente y primera aproximación al tipo de experiencia meditativa investigada en ese libro. El tema de la risa recorrerá en realidad prácticamente toda *La Somme athéologique*⁵, de una manera íntimamente ligada a la desesperación, a la angustia y al éxtasis. Pero es en su conferencia de 1953 titulada «Non-savoir, rire et larmes» donde podremos encontrar una explicación más detallada y sistemática al respecto.

En estos escritos vamos a apoyarnos para intentar desentrañar la idea de risa en Bataille: comprobar cuál es a sus ojos la especificidad de la risa (entiéndase, de una risa «viril y extrema», frente a una risa «común»), apuntar los motivos de su disconformidad frente a otros pensadores al respecto, e intentar defender que la aparición de una primera reflexión explícita sobre la risa (y la sobre la aparición de ésta en su propio horizonte vital) en 1943 (tengamos en cuenta que *L'Expérience intérieure* fue publicada en dicha fecha pero redactada de 1941 a 1942)⁶ no es en absoluto casual, sino que vendría señalada por una «segunda irrupción» de la risa en su vida que disolverá todas sus aspiraciones político-religiosas anteriores a la guerra.

B. REACCIÓN ante lo DESCONOCIDO INCOGNOSCIBLE

Un primer punto en el que Bataille se separa de otros pensadores que toman en cuenta el problema de la risa (paradigmáticamente de Bergson) es en el hecho de que según

⁵ El tema de la risa aparecerá tanto en *L'Expérience intérieure* (1943), *Le Coupable* (1944), *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (1945) y *Méthode de Meditation* (1947).

⁶ Y que en el caso de la tercera parte, «Antécédents du supplice (ou La comédie)», en la que Bataille hace la risa presente de una manera más central, contiene fragmentos escritos años atrás e incorporados con ligeras modificaciones. Bataille alude a ello de manera confusa y señala que el más antiguo de los fragmentos incorporados data de 1926.

Bataille lo que estos pensadores⁷ hacen es tomar la risa de manera independiente y analizarla dentro del marco de su teoría filosófica personal y de acuerdo a los términos de ésta, en vez de atender a las peculiaridades de la risa en un primer lugar y fuera de un esquema preconcebido de las cosas:

«Insistiré ahora, además, sobre otro aspecto de las dificultades que plantea la interpretación de la risa. Creo que es vano querer abordar la risa como un enigma que la filosofía personal de un autor, elaborada de una manera independiente a la consideración de la risa, le permitiría resolver.» (1953)^{8/iii}

Y esto les impide observar que la risa no es en realidad un fenómeno aislado, sino una reacción a un fenómeno diferente de la risa misma, una reacción a la invasión repentina en nuestro mundo estable y ordenado de lo desconocido incognoscible, de aquello que no se puede prever^{9/iv}: aquello que nos hace reír es lo que nos resulta imprevisible y revela nuestras certezas como vanas, como ridículas (esperamos, por ejemplo, que, al sentarnos sobre una silla, ésta soporte nuestro peso. Si lo contrario sucede y ésta cede de manera que damos con nuestros huesos en el suelo, la risa brotará alrededor, tal vez de nosotros mismos):

«Reiríamos, no por una razón que no llegaríamos a conocer, a falta de información o de la penetración suficiente, sino porque *lo desconocido hace reír*.

Lo que nos hace reír es en suma el pasar muy bruscamente, de repente, de un mundo en el que todo está bien caracterizado, en el que todo se da en su estabilidad, en un orden estable

⁷ Aquí Bataille, además de hacer referencia a Bergson, menciona sin analizar los puntos de vista de Francis Jeanson (*Signification humaine du rire*, Seuil, 1950) y Marcel Pagnol (Bataille hace referencia a un folleto publicado por Pagnol tres o cuatro años atrás, sin más especificaciones. Es casi seguro que se refiere en este punto a *Notes sur le rire*. Nagel, 1947).

⁸ « Non-savoir, rire et larmes » / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.219)

⁹ Bergson apunta en su ensayo que Kant ya decía (en la *Crítica del Juicio*) que: «La risa proviene de una espera que resuelve súbitamente en nada.» (Henri Bergson, 1900) *Le Rire. Essai sur la signification du comique* (1900) / PUF. París. 2007 (iv)

en general, a un mundo en el que de repente nuestra seguridad es destruida, en el que nos percatamos de que esta seguridad era engañosa, y de que, allí dónde habíamos creído que todo estaba estrictamente previsto, ocurre lo imprevisible, un elemento imprevisible y asombroso que nos revela en suma una verdad última: que las apariencias superficiales disimulan una perfecta ausencia de respuesta a nuestra espera.» (1953)^{10/v}

«Dado el ejercicio del conocimiento, nos damos cuenta de que, en definitiva, el mundo está en cualquier caso situado por completo fuera del alcance de este ejercicio, e incluso no sólo el mundo, sino también el ser que somos. Hay, en nosotros y en el mundo, algo que se revela que el conocimiento no nos había dado, y que únicamente encuentra su lugar fuera del alcance del conocimiento. Me parece que es de eso de lo que reímos. Y en el fondo, hay que decirlo inmediatamente, ya que se trata de una teoría de la risa, es lo que nos ilumina y nos llena de dicha.» (1953)^{11/vi}

Esta irrupción de lo inesperado incognoscible en nuestras vidas, en relación a lo cual la risa se explica, no se agota únicamente en ella: puede tener como efecto una multiplicidad de reacciones posibles a parte de la risa, reacciones incluso aparentemente contradictorias respecto de ella como por ejemplo el llanto:

«(...) la invasión repentina de lo desconocido puede tener como efecto el sentimiento de lo poético, o el sentimiento de lo sagrado. Puede tener también como efecto la angustia o el éxtasis, y no sólo la angustia, sino por supuesto el terror.» (1953)^{12/vii}

En realidad las distintas reacciones ante dicha irrupción ni siquiera se darían por lo general de una manera «pura», como se puede apreciar en el hecho de que no es difícil que broten las lágrimas en medio de la risa ni que riamos de algo poco gracioso e incluso macabro o triste.

¹⁰ «Non-savoir, rire et larmes » / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.216)

¹¹ *Ibid.* (pág.216)

¹² *Ibid.* (pág.218)

C. DOS TIPOS de RISA

Hay, por otro lado, una diferencia importante de grado entre reír jovial y despreocupadamente y reír de una manera (si se quiere llamarlo así) «viril», reír hasta las últimas consecuencias, modalidad de la risa esta última que específicamente interesa a Bataille:

«Hay una risa mayor al lado de una risa menor. No quiero limitarme a hablar hoy de la risa mayor, pero es de todas maneras a esta risa mayor a la que esencialmente me refiero.»
(1953)^{13/viii}

1. La risa menor

La risa convencional, la risa «ligera», es, en un nivel básico una reacción a esta sobrevenida de lo inesperado, que nos ilumina y nos llena de gozo. Pero al reír de esta manera, se preserva en el interior intacto aquello que la risa ha transgredido momentáneamente, aquello que se ha sacrificado momentáneamente, la confianza ciega en una organización racional de la realidad que rige nuestras vidas y que vuelve a recuperar su jerarquía absoluta una vez la risa ha cesado:

«En efecto, el risueño, en principio, no abandona su ciencia, pero rechaza aceptarla por un tiempo, un tiempo limitado, se deja sobrepasar por el movimiento de la risa, de manera que lo que sabe es destruido, pero dentro de sí guarda la convicción de que no está de todos modos destruido. El risueño guarda en lo más hondo de sí lo que la risa ha destruido, pero que sólo ha suprimido artificialmente, si se quiere, de igual modo que la risa tiene la facultad de suspender una lógica muy cerrada.» (1953)^{14/ix}

¹³ *Ibid.* (págs.226-227)

¹⁴ *Ibid.* (pág.226)

2. La risa mayor

El punto en cuestión sería aquí el hecho aparentemente contradictorio de que aquel que ríe no está riendo de algo, por así decirlo, inocentemente jovial, sino de algo que en esencia pone en peligro los principios sobre los que se asienta su vida y, si se quiere llevar esto al extremo, su vida misma:

«El misterio más curioso que se da en la risa consiste en el hecho de que nos regocijamos de algo que pone en peligro el equilibrio de la vida. Nos regocijamos de ello incluso de la manera más fuerte.» (1953)^{15/x}

La risa comporta, pues, a la par que el gozo por la irrupción de lo maravilloso en nuestro mundo monótono (y mezclado con dicho gozo), la angustia por el hundimiento de ese mundo y de nosotros con él. Una risa ligera, por muy ruidosa que sea, no avanza con profundidad ni hacia a la maravilla ni hacia a la angustia. Pero una risa que persevera en reír hasta el extremo, que ríe por intuición o conocimiento de este hundimiento, una risa «trágica», es un asunto completamente distinto:

«Por supuesto, el hecho sigue siendo que la risa es alegre. Pero para mí, a pesar de todo, esta alegría que se da en la risa, y que tan paradójico es ver asociada a objetos de risa que no son normalmente alegres, no puede ser separada de un sentimiento trágico.

Creo además que ello no es en absoluto exterior a la alegría que comúnmente se da en la risa, en el sentido de que, para cada uno de nosotros, para todos, a partir del movimiento de alegría común siempre es posible pasar al sentimiento trágico, incluso sin que la alegría decrezca. Pero en la mayoría de los casos siempre evitamos hacerlo.» (1953)^{16/xi}

Es dudoso que en una risa de esta intensidad los límites que se trastocan puedan recuperar en el risueño el emplazamiento exacto que ocupaba antes de su jovial puesta en cuestión: más allá de constituir un alivio momentáneo, una consternación jovial frente a la seriedad

¹⁵ *Ibid.* (pág.227)

¹⁶ *Ibid.* (pág.224)

de nuestro mundo, la risa tendría, llevada al extremo, un poder transformativo indudable. Porque en ese punto se abandona la posición de superioridad inamovible frente a un mundo que aparece ridículo en el fondo pero sobre el que no se quiere indagar en exceso para no perturbar nuestra tranquilidad, y el individuo asume a través de la radicalización de su risa un compromiso con el ser en el que todo principio ideal en el que se sustenta su mundo (y él en cuanto parte del mismo) queda arrasado:

«No puede ser cuestión de reír por lo bajo sino abiertamente. Se trata de tener todavía la fuerza de considerar lo que la risa pone al descubierto. La realidad que la risa pone al descubierto es generalmente tenida por aleatoria y desprovista de sentido. Sólo puede tener sentido si un hombre la ama lo suficiente como para afirmarla a pesar de toda opresión – como otros han muerto por afirmar virilmente los principios que sean.» (1937)^{17/xii}

D. LA CORROSIÓN

1. La corrosión del dogma

Bataille reflexiona en *L'Expérience intérieure* acerca de la importancia que la risa tiene en su pensamiento, y mira al pasado para situar el nacimiento de esta toma de protagonismo en un escenario y una fecha concretos.

En 1920, comenta Bataille, se encontraba en Londres¹⁸, y sabedor de Henri Bergson se alojaba en el mismo local que él sintió la necesidad de leer algo suyo. Estaba en la biblioteca del British Museum y tomó prestada *Le Rire*, la más corta de las obras de Bergson. El libro, según sus propias palabras, lo irritó. La teoría que Bergson defendía le

¹⁷ Meditación (de septiembre de 1937) / Galletti, Marina (ed.). *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1939)*. Éditions de la Différence. París, 1999. (pág.408)

¹⁸ Michel Surya nos informa escuetamente en su biografía de Bataille de que éste se encontraba en Londres durante el mes de septiembre de 1920, precisamente para realizar una investigación en el British Museum. Al dejar Londres permanecerá unos días en la Abadía de Quarr, en la isla de Wight.

pareció insuficiente y el mismo personaje, cuando finalmente se produjo el encuentro, lo decepcionó por completo.

Pero a pesar de todo ello el problema de la risa se abriría paso en el joven aspirante a cura como un cáncer que corroería hasta la médula el ferviente catolicismo que había sido su enseña hasta el momento y lo abocaría a una nueva y radical perspectiva del mundo:

«(...) una vez me hube planteado la posibilidad de descender tan lejos como me fuera posible en el ámbito de la risa, sentí, como primer efecto, que todo lo que el dogma me aportaba era como arrastrado por una especie de marea fluvial que lo descomponía. Sentí que después de todo me era de hecho posible, en ese momento, mantener en mí todas mis creencias y todas las conductas que se ligaban a ellas, pero que la marea de la risa que yo sufría hacía de estas creencias un juego, un juego en el cual podía continuar creyendo, pero que era sobrepasado por el movimiento del juego que me era dado en la risa. Ya sólo podía adherirme a ellas, desde entonces, como a algo sobrepasado por la risa.» (1953)^{19/xiii}

«Así pues, leí este librito, que me apasionó por razones distintas al contenido que desarrollaba. Lo que en aquel momento me apasionó, fue la posibilidad de reflexionar sobre la risa, la posibilidad de hacer de la risa el objeto de una reflexión. Quería profundizar cada vez más en esta reflexión, alejarme de lo que hubiera podido retener del libro de Bergson, pero ella adoptó en primer lugar esta tendencia, que he intentado presentarles, de ser al mismo tiempo una experiencia y una reflexión.» (1953)^{20/xiv}



Fotograma de *Une partie de campagne*, de Jean Renoir, con Bataille a la derecha

¹⁹ « Non-savoir, rire et larmes » (*Œuvres complètes VIII*, pág.222)

²⁰ *Ibid.* (pág.221)

2. La corrosión del sueño político-religioso

En un primer momento, pues, encontramos esta risa «liberadora» que purifica al joven de dogmas y le va abriendo los ojos a la par que lo deslumbra y lo empuja a la oscuridad, a una progresiva desolación, a una depresión que acompaña la creciente falta de sentido y voluntad positiva en la vida de Bataille.

Dicha desolación, al menos en esta forma extrema primera, parecerá remitir con el comienzo de su implicación en las luchas estéticas y políticas de los años previos al estallido de la Segunda Guerra Mundial, que lo llevarán a militar primero en contra del movimiento surrealista y más tarde un poco en contra de todos.

Pero la superación de los efectos devastadores de la risa pura y continuada a través del compromiso (tal y como él lo entiende), o si se quiere de la amistad, acabará en cualquier caso dejando un balance no mucho más positivo en su ánimo: al final del camino nos encontraremos con una Francia ocupada y un Bataille enfermo y angustiado, con un sentimiento de abandono por parte de aquellos que había sentido más cercanos²¹.

Si pocos meses antes su tono se había elevado (tal y como queda registrado en parte de su correspondencia), de la mano de su aspiración a ofrecer una respuesta religiosa al fascismo, hasta alcanzar tonos mesiánicos, Bataille sentirá sus planteamientos venirse abajo y parecerá finalmente comprender que los acontecimientos lo habían sobrepasado y que la actividades que había promovido con total solemnidad no habrían tenido en realidad posibilidad de repercusión alguna y eran dignas de risa. Podemos relacionar este fragmento de *L'Épérience intérieure* con esta aceptación final:

«La ascensión hacia una cima en la que el ser alcanza lo universal es una composición de partes en la que la voluntad central somete elementos periféricos a su ley. Sin lasitud, una

²¹ Ver AMISTAD.

voluntad más fuerte en busca de suficiencia expulsa hacia la insuficiencia a voluntades más débiles. La insuficiencia no es sólo la revelación de la cima: estalla a cada paso, cuando la composición rechaza lo que compone a la periferia. Si la existencia rechazada hacia la insuficiencia mantiene su pretensión de suficiencia, prefigura la situación de la cima, pero aquel a quien la suerte persigue, aún si ignora el fracaso, lo percibe desde fuera: el *ipse* que busca llegar a ser el todo sólo es trágico en la cima para sí mismo, y cuando su impotencia se manifiesta exteriormente, es «risible» (no puede en este último caso sufrir él mismo, si llegara a ser consciente de su impotencia abandonaría su pretensión y reconocería que es más fuerte que él, lo que sólo es imposible en la cima).» (1943)^{22/xv}

Esa risa que redujo el mundo del buen católico Bataille a cenizas retornará, pues, para poner punto y final a sus ansias de transformar (de acuerdo con la nueva visión de las cosas que dicha revelación había traído consigo en un principio) a la sociedad para salvarla de los males que la conducirían a la Segunda Guerra Mundial. Pero la seriedad que dicha misión requería acabó llevándose a Bataille por delante, empujándolo a arrogarse el papel de héroe y mártir, de modo que sólo una vez se encontró arrojado a las orillas de dichos acontecimientos volverá a recuperar la capacidad para reír, y para reírse con aspereza de sí mismo.

Es en este punto en éste punto en el que Bataille comenzará a reflexionar de manera abierta sobre la risa y la considerará retrospectivamente, como apuntábamos al principio, como una perfecta propedéutica para el tipo de método de meditación que venía desarrollando desde hacía unos años (de manera relacionada con sus esfuerzos religiosos contra el fascismo)²³:

«(...) la risa, considerada como yo lo he hecho, inaugura una especie de experiencia general que, a mi parecer, es comparable a lo que los teólogos llaman «teología mística» o «teología

²² *L'Expérience intérieure* (Gallimard. París. 1943) / *Œuvres Complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (págs.105-106)

²³ Ver EXPERIENCIA.

negativa». Pero debo añadir que, a este respecto, es necesario señalar una diferencia: esta experiencia, por mi parte, es negativa no sólo dentro de determinados límites, sino totalmente negativa. Daría con gusto a esta experiencia, y a la reflexión que la acompaña, el nombre de *ateología*, formada con el privativo *a*, y la palabra *teología*. Si quieren, es una *ateología* cuya consideración fundamental se da en una proposición como ésta: *Dios es un efecto del no saber*. Pero sucede siempre que, como efecto del no saber, es cognoscible, como la risa, como lo sagrado.»

(1953)^{24/xvi}

²⁴ « Non-savoir, rire et larmes » (*Œuvres complètes VIII*, pág.229)

SAGRADO

«(...) el estudio de lo *sagrado* da la sensación de una dificultad insoluble y de una maldición del hombre. Sin lo *sagrado*, la totalidad de la plenitud del ser escapa al hombre, no sería más que un hombre incompleto, pero lo *sagrado*, si toma la forma de la guerra, lo amenaza con la aniquilación total.» (1951)^{1/i}

A. PERENNIDAD de lo SAGRADO

El sentimiento de lo sagrado es para Bataille un elemento central de la «humanidad» del hombre, aquello que junto al uso de la razón lo separa del resto de animales.

Pensamos que nuestras acciones se rigen a nivel individual por principios racionales (incluso si nos trasladamos al plano de lo inconsciente podemos hablar de principios que –asumimos– pueden ser racionalizados), y que nuestro mundo se fundamenta en ellos. Que el sentimiento de lo sagrado y el papel fundamental vertebrador que tuvo antaño no es ya acaso más que una reliquia, y sólo en tiempos pretéritos o lugares remotos lo concebimos como posible.

Es así que, incluso a principios del siglo XX, cuando la nascente sociología toma en algún momento lo sagrado en consideración lo hace para comprender mejor civilizaciones lejanas. Dicha limitación, dicha timidez a la hora de intentar de la misma manera comprender en base a principios parecidos el papel del sentimiento de lo sagrado en las sociedades occidentales modernas parecerá justificar científicamente el repudio general del sentido común a la hora de ver conexiones profundas entre las sociedades primitivas (a las bases de las cuales se sitúa el oscurantismo, la superstición, el prejuicio)

¹ « La guerre et la philosophie du sacré » (artículo sobre la reedición de 1950 del libro de Roger Caillois *L'Homme et le sacré*. Gallimard, París, 1939, aparecido en el nº45 de la revista *Critique*, febrero de 1951) / *Œuvres complètes XII – Articles II : 1950-1961*. Gallimard. París, 1988. (pág.57)

y la sociedad europea moderna (fruto del progreso y la razón):

«Aunque la ciencia había querido conocer, al mismo tiempo que sus formas arcaicas (que no parecen accesibles más que exteriormente, a la manera de las cosas) sus formas actuales, estas últimas, desde el principio, habrían cobrado el sentido de huellas, de vagas supervivencias de un pasado prestigioso. Desde el comienzo el sentimiento de lo *sagrado* corría el riesgo de tomar, en su principio, más que la experiencia, un carácter de nostalgia. Sólo dentro de unos límites estrechos podemos hablar de lo que hoy en día entendemos por sagrado: si pensamos en civilizaciones desaparecidas, o en las que ante nuestros ojos se encuentran en vías de desaparición, de lo que se trata es de *la búsqueda de un bien perdido*. En la sociedad actual, en la que los rápidos cambios nos llevan a veces a engaño, ya que nos alejan de un mundo cuyas ruinas e irremplazable belleza dan la sensación de decadencia, nos parece en efecto que nos falta un factor esencial de la vida. Pero la ciencia de los sociólogos, que revela esta falta, no solamente no guía la búsqueda que se deriva de ella. En razón misma de sus fundamentos, prohíbe emprenderla.» (1951)^{2/ii}

Para Bataille, sin embargo, lo sagrado no sería una cosa del pasado, un sentimiento que hubiera abandonado al hombre para siempre, sino parte constituyente del mismo que ha sido desatendida largamente (y pervertida durante demasiado tiempo por las pretensiones omniabarcantes de la razón) pero que dirige el deseo del hombre, constituye foco integral de añoranza y se revela en los márgenes, y cuya comprensión cabal puede ayudar a comprender determinados fenómenos sociales fundamentales:

«No se puede restringir lo *sagrado* a la experiencia lejana de los antiguos o de los primitivos, no se puede restringir por más tiempo en aquello que nos concierne a la experiencia de las religiones «reveladas». No nos es necesaria la religión: el mundo en el que vivimos está siempre en su profundidad impregnado de *sagrado*. En particular, nuestras conductas respecto a la muerte y los muertos no difieren menos de las de los animales que las de los pueblos que siguen siendo muy religiosos.» (1951)^{3/iii}

² *Ibid.* (págs.50-51)

³ *Ibid.* (pág.49)

B. DOS VISIONES COMPLEMENTARIAS de lo SAGRADO

Bataille parecería comprender lo sagrado, en primer lugar, en términos externos sociológicos que parecen de raigambre durkheimiana. Una comprensión que va a ser complementada y difuminada por una aproximación «interna» a lo sagrado⁴ en la que lo sagrado no es propiamente descrito (lo sagrado está más allá de la razón y cualquier intento de descripción interna positiva constituiría una aberración), sino (siguiendo antecedentes como los de Rudolf Otto y el mismo Durkheim, que consideran –de forma negativa– que lo sagrado sería «lo absolutamente otro») presentado como experimentado por el ser humano como lo totalmente contrario a la razón, en contacto con lo cual se produce una disolución (descrita por Bataille en términos psicológico-ontológicos) de la individualidad consciente y del mundo organizado de la razón con ella. De este modo, queremos proponer aquí, Bataille parecería defender que, en último lugar, lo sagrado sería el ser en su estado puro (que Bataille caracteriza como caótico e inaprensible para la razón), en contacto (inmanencia, continuidad, comunidad) con el cual el ser humano quedaría transfigurado.

Durkheim había determinado que el movimiento básico que caracteriza a toda religión es el de separar en el mundo aquello que es sagrado de aquello que es profano, y sus investigaciones sobre el tipo de sociedad estable más elemental y primitiva posible ,

⁴ A pesar de su convencimiento acerca de la aberración que supondría cualquier intento de descripción positiva de lo sagrado (pues lo sagrado estaría más allá de la razón que intentaría describirlo), Bataille no tendría dudas acerca de la conveniencia de una intensa experiencia de lo sagrado en el investigador sociológico que pretendiera dotar a su investigación de una mayor profundidad, y llegará a hablar de la sociología sagrada que el *Collège de Sociologie* pretendía desarrollar como una teología moderna, en la que le verdadero creyente hablaría desde dentro de su objeto de estudio y no de manera externa y desapasionada. Ver SOCIOLOGÍA, sección E: SOCIOLOGÍA y TEOLOGÍA.

la más original y fundamental⁵, lo habrían llevado a concluir que la noción de lo sagrado en el hombre primitivo consiste básicamente en la idea de comunidad hipostasiada, divinizada, de modo que sería percibida como una especie de fuerza anónima, ubicua e impersonal (mana) que quedaría encarnada en determinados sujetos particulares del mundo natural (tótem) o personas (sacerdotes, rey...) pero de los que es totalmente independiente, y a los que precede y sobrevive, frente a lo profano, que es por definición lo contrario de lo sagrado, y cuyo contacto con lo sagrado constituye una «profanación».

La religión no sería en sus orígenes y en esencia sino la manera que tiene una comunidad de mantenerse unida (uno de los posibles orígenes de la palabra «religión» es el verbo latino «religo, -are»: atar, sujetar, amarrar) y prolongarse, permanecer, a través de las reglas de veneración y respeto a lo sagrado (a la comunidad misma) que impone a sus miembros y que estos interiorizan (la profanación sería contemplada aquí pues como una interferencia disgregadora de elementos que enturbian con su contacto la pureza estructural encarnada en los símbolos de una sociedad). Los principios asentados por una religión quedarán necesariamente actualizados (en tanto que la religión está viva y «sana») de manera periódica mediante la celebración de ritos religiosos, en los que se generaría una efervescencia tal que la cohesión del grupo quedaría reforzada⁶.

Durkheim vendría a decir que el hombre moderno, que ha situado las necesidades y deseos del individuo por encima de la sociedad y ha dado la espalda a la religión, está condenado a vivir en sociedades que inevitablemente agonizan faltas de vitalidad. Y como corolario de este diagnóstico Durkheim dejaría implícitamente entender la

⁵ De la que creará encontrar un ejemplo al borde de la extinción en las sociedades aborígenes australianas (acerca de las cuales extrae información de los documentos aportados por misioneros y exploradores), que estudiará en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

⁶ Ver SOCIOLOGÍA, sección B.2: La IMPRONTA de la ESCUELA DURKHEIMIANA. Durkheim.

necesidad de una nueva religión, una religión «laica» que lograra subvertir esta tendencia.

Bataille parecerá suscribir en general todas estas ideas y hacerlas suyas, aunque como apuntábamos más arriba extraerá de ellas sus propias conclusiones, y las desarrollará (por caminos que difícilmente Durkheim habría aprobado) para deslizarse desde la idea de que aquello que el individuo siente como sagrado sería la comunidad de la que forma parte al nacer (que se presentaría al primitivo como imagen de la totalidad y en la que se desarrolla como persona) hacia una idea más depurada en la que el sentimiento de lo sagrado, como profundización tal vez del sentimiento de respeto y veneración hacia la esencia ubicua de una comunidad en particular, implicaría en última instancia y más allá de contingencia alguna el sentimiento de adoración de la idea de comunidad en sí misma, del ser en tanto que comunidad de «lo existente» ajeno a las barreras impuestas por la razón para el desarrollo del trabajo (del mundo profano).

De una manera general podríamos decir también que, frente a este sentido de la comunidad social como esencia de lo sagrado, que será reclamado de una manera axiológica opresiva y excluyente por el fascismo durante el periodo de entreguerras, Bataille (es nuestra impresión) tenderá instintivamente cada vez más a ensanchar la idea de sagrado y de comunidad en un sentido incluyente que va más allá de lo particular, que se desapega de lo dado (y científicamente observable), de aquello pasivamente recibido por el individuo y susceptible de una manipulación interesada por las fuerzas reaccionarias, para a su vez reclamar (de una manera más moral y política que científica) el principio de esas ideas de comunidad y sagrado y proyectarlo a una universalidad (ya no simplemente social, sino espiritual e incluso ontológica) fundada en la voluntad activa

de ser libre por parte de cualquier ser humano.

En líneas generales, podríamos apuntar que el sentido más social del término (más durkheimiano si se quiere) habría tenido una mayor presencia en los escritos de Bataille anteriores a la guerra, mientras que una mayor articulación del segundo (aunque ya incipientemente presente con anterioridad) se habría desarrollado a partir de la Ocupación.

Un análisis detallado de los desplazamientos internos de sentido en la relación sagrado/profano a lo largo de la historia tendrá lugar por parte de Bataille tras la guerra⁷, principalmente, en su inédito *Théorie de la Religion*⁸ (1948), donde buscará presentar una visión dinámica que explique (de manera lógica más que histórica) los progresivos desplazamientos de significado en la idea-experiencia de lo sagrado (causa y consecuencia a su vez de cambios en la sociedad) que llevarán al hombre al estado de indigencia espiritual que alcanzará su clímax en el capitalismo liberal, y habría derivado en el fascismo.

C. Lo PROFANO y lo SAGRADO (sagrado fasto y nefasto)

Con la aparición del trabajo surge el hombre como sujeto opuesto a un mundo trascendente, delimitado, poblado por objetos delimitados, discontinuos, que son susceptibles de cálculos y pueden integrarse en el régimen regular que el trabajo impone.

⁷ Influida sin duda por las lecciones extraídas de su (irregular) asistencia al curso *La Philosophie Religieuse de Hegel* que Alexandre Kojève impartirá en la École pratique des Hautes Études desde enero de 1933 a mayo de 1939

⁸ *Théorie de la religion* (texto redactado entre marzo y mayo de 1948, a partir de la conferencia «Schéma d'une histoire des religions», pronunciada en el ámbito del *Collège de Philosophie* de Jean Wahl, el 26 de febrero de 1948. No publicado en vida de Bataille) / *Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (págs.312-313)

Desde el momento en que el hombre se encuentra sumergido en un mundo de operaciones productivas, racionales, utilitarias, esto es lo que representa para él lo profano y frente a ello surge «lo otro», el mundo de lo sagrado, que es el mundo perdido de la intimidad animal con el ser, el mundo de la continuidad, un mundo que no admite límites ni cálculos y que por lo tanto supone para él violencia y peligro, y lo atrae al mismo tiempo que lo espanta:

«Lo sagrado es este burbujeo pródigo de la vida que el orden de las cosas encadena para durar y que el encadenamiento cambia en desencadenamiento, en otros términos en violencia. Sin tregua amenaza con romper los diques, con oponer a la actividad productiva el movimiento precipitado y contagioso de una consumación de pura gloria.» (1948)^{9/iv}

Bataille, influido por Durkheim, entenderá la doble naturaleza de lo sagrado en su raíz de una forma muy cercana a éste, y al igual que Durkheim entenderá que dentro de la esfera de lo sagrado lo fasto se opone diametralmente a lo nefasto, y tanto lo uno como lo otro se hallan a su vez contrapuestos al mundo de lo profano:

«Primitivamente, en el interior del mundo divino, los elementos fastos y puros se oponían a los elementos nefastos e impuros, y los unos y los otros aparecían igualmente alejados de lo profano.» (1948)^{10/v}

Pero que lo fasto se oponga radicalmente a lo nefasto no quiere decir que sean radicalmente distintos. No componen dos géneros distintos, sino que son variaciones de un mismo género que se opone a lo profano, existe un estrecho parentesco entre ambas variaciones, y aquello que constituye parte de lo sagrado benigno puede pasar al lado de lo terrible dependiendo de las circunstancias (podemos pensar en un castigo terrible

⁹ *Théorie de la religion / Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (págs.312-313)

¹⁰ *Ibid.* (pág.324)

ejecutado por un espíritu benigno ante una falta grave, ante una profanación) o viceversa.

Al hablar de la relación entre lo fasto y lo nefasto Durkheim apunta que

«(...) al mismo tiempo que estos dos aspectos de la vida religiosa se oponen el uno al otro, existe entre ellos un estrecho parentesco. En primer lugar, mantienen ambos la misma relación con los seres profanos: estos deben abstenerse de toda relación tanto con las cosas impuras como con las cosas muy santas. Las primeras no están menos prohibidas que las segundas; están igualmente retiradas de la circulación. Es decir que también ellas son sagradas. Sin duda, los sentimientos que inspiran tanto las unas como las otras no son idénticos: una cosa es el respeto, otra cosa es el asco y el horror.» (Durkheim, 1912)^{11/vi}

«Lo puro y lo impuro no son por lo tanto 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 es sólo que entre las dos formas opuestas no haya solución de continuidad, sino que incluso un objeto puede pasar del uno al otro sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de estas transmutaciones.» (Durkheim, 1912)^{12/vii}

Lo sagrado en un estado originario, no degradado por su racionalización, diferiría enormemente de aquello que nuestra comprensión actual entiende como tal (una visión profiláctica, edulcorada, en la que un sagrado perfectamente luminoso enaltecería el alma y la transportaría a las regiones celestiales de la paz y el sosiego infinitos). En su origen, como apuntamos, lo sagrado era una instancia en la que lo fasto y lo nefasto eran difícilmente separables, y las divinidades despertaban la adoración e invitaban a la búsqueda de su protección al mismo tiempo que provocaban el terror por su poder desmedido e incontrolable, que podía acabar con un hombre si éste caía en desgracia.

¹¹ Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Félix Alcan. París, 1912) / PUF. París, 2008. (pág.388)

¹² *Ibid.* (pág.389)

Para Bataille la aparición del diablo en el cristianismo representa específicamente un movimiento de la razón para depurar la esencia de Dios y vaciarla de la carga negativa que originalmente le pertenecía, y que a partir de cierto punto quedará encarnada en una entidad diferente y opuesta a él, aunque en un principio igualmente divina: si Dios es la bondad sin límites, la pureza, el perdón... el diablo es la maldad, la tentación de lo bajo e impuro, la condena. Con el tiempo la imagen del diablo acabará perdiendo su imponencia en el imaginario social y sólo Dios acabará resistiendo como imagen de lo sagrado:

«Lo que es necesario recordar a este respecto es que para la Iglesia no solamente Dios es sagrado. El diablo no es menos sagrado que él.» (¿1951?)^{13/viii}

«Puede que el diablo no sea más que una consecuencia del terror que inspiraba Dios. Pero el hecho de que surgiera el diablo quería decir que lo divino se separaba en dos partes que debían ignorarse y desconocerse la una a la otra. La parte divina pura se empobreció. Ahora bien, no creo que uno pueda representarse el sentimiento de lo sagrado si no percibe al mismo tiempo la totalidad de estos aspectos, divino y diabólico.» (¿1951?)^{14/ix}

El verdadero sentimiento de lo sagrado, por lo tanto, combinaría lo divino y lo diabólico, el ansia de pureza y el vértigo del horror. Sin los dos componentes presentes el sentido de lo sagrado queda desvirtuado. Y ésta es precisamente la razón por la que nosotros no podemos tener una verdadera experiencia de lo sagrado. No sólo porque un excesivo desarrollo de la parte profana (científica) del mundo haya acabado con nuestra visión encantada del mismo, sino (ya sea causa, consecuencia o efecto colateral de dicho desarrollo) porque lo sagrado verdadero (no aquello que travestimos como tal y seguimos llamando con el mismo nombre) habría muerto de una elevación excesiva del espíritu,

¹³ « Le sacré au XX^e siècle» (Conferencia, ¿1951?) / *Œuvres complètes VIII*. Gallimard. París, 1976. (pág.188)

¹⁴ *Ibid.* (pág.188)

pero elevación en un sentido peyorativo, en un sentido de huida, de despegarse de aquello que fascina por su violencia y las pasiones que desata en nosotros pero de las que al mismo tiempo vivimos horrorizados porque no podemos controlar, una huida que habría acabado marchitando al hombre y condenándolo paradójicamente a la pobreza de espíritu más absoluta en contra de lo que él quisiera creer:

«(...) si hoy se nos escapa el sentido de lo sagrado es porque tenemos miedo. Ya no buscamos la exaltación, ni la embriaguez, sino la seguridad y el confort. Queremos vivir como si la muerte ya no existiera, como si pudiéramos limitar el mundo al trabajo eficaz y a las comodidades. Nos hemos alejado de la poesía, sus violencias gélidas nos perturban. Nos hemos reducido a fermentar en secreto un miedo que ya no dominamos, pero que permanece en nosotros vergonzosamente como un continuo dolor de barriga. Las brujas de antaño buscaban los terrores de los sabbats sin tener en cuenta la hoguera. Preferían su loca exaltación a una vida segura y tranquila: nosotros ahora preferimos la duración tranquila, sólo para acabar sin lo uno ni lo otro.» (¿1951?)^{15/x}

«Lo que despierta el sentimiento de lo sagrado es el horror. Este sentimiento muere de la debilidad de los hombres actuales, que ya no saben ni quieren saber que nada es más fascinante que el horror. Lo que más horror nos provoca es la muerte, y en el sentimiento de lo sagrado la existencia es vecina de la muerte, como si, en un sueño, el contenido de un ataúd nos atrajera hacia sí. Así pues, es necesario a este respecto que la muerte tenga únicamente el sentido que le prestan los que evitan pensar en ella. Porque la vida tiene su intensidad más grande en el contacto gélido con su contrario. La imagen de la corrupción y de la destrucción nos fascina, nos descompone y nos estremece. Sólo ella nos embarga en una especie de embriaguez, de exaltación, de triunfo, de la cual las violencias de la poesía pueden dar una idea.» (¿1951?)^{16/xi}

¹⁵ *Ibid.* (págs.188-189)

¹⁶ *Ibid.* (pág.188)

D. La FIESTA

1. Progresiva reificación del mundo

A pesar de que los primeros hombres concibieran lo inmanente, lo continuo, como lo sagrado en esencia, eran ya seres discontinuos que se enfrentaban a un mundo discontinuo, estaban ya «del otro lado», y para representarse ese mundo de lo inmanente-continuo sentían la necesidad ineludible de encarnarlo en seres individuales. El hombre primitivo puebla así el mundo sagrado de «espíritus» de distinto rango.

En un primer momento los hombres, los animales, las plantas, los astros, los meteoros... son espíritus, y se sitúan junto a un espíritu de mayor poder que es el «ser supremo». Estos espíritus no habitan ningún más allá sino que están por todas partes, en todas las cosas.

La distinción fundamental se realiza entre los espíritus autónomos y los espíritus que dependen de un cuerpo. De los primeros formarían parte los espíritus de los muertos, los de los animales, los del ser supremo... de los segundos formaría parte, por ejemplo, el espíritu del hombre. Los espíritus autónomos configuran un orden prácticamente homogéneo, en el que las jerarquías entre ellos apenas son perceptibles, que se opone al orden real, al mundo de lo profano.

La aparición de este orden de espíritus autónomos hace que por contraposición a él el orden de lo real, el orden de las cosas quede degradado. Progresivamente las plantas, los animales,...etc., quedan reducidos a su pura «objetualidad» y constituyen un mundo poblado por fuerzas divinas pero caído, un mundo real que se opone cada vez más al mundo mítico.

«El mundo real queda reducido a desecho del nacimiento del mundo divino: los animales y las plantas reales separadas de su verdad espiritual desembocan lentamente en la objetividad vacía de los útiles, el cuerpo humano mortal queda poco a poco asimilado al conjunto de las

cosas. En la medida en que es espíritu, la realidad humana es santa, pero en la medida en que es real es profana. Los animales, las plantas y las otras cosas manejables forman con los cuerpos que las manejan un mundo real, sometido y atravesado por fuerzas divinas, pero decaído.» (1948)^{17/xii}

«Es la miseria del hombre, en tanto que es espíritu, el tener el cuerpo de un animal y de este modo ser como una cosa, pero es la gloria del cuerpo humano el ser el sustrato de un espíritu.» (1948)^{18/xiii}

2. La transgresión regulada

La religión instauro con la fiesta a través del arte un orden invertido respecto al orden del trabajo, atenta directamente contra la cosificación del mundo a la que acabamos de aludir. Es el tiempo de la licencia (de una relativa licencia), un tiempo en el que se baila hasta caer rendido, en el que se canta entusiastamente, en el que se asiste arrobado a la narración de relatos míticos y se rinde una adoración cargada de temor a los espíritus representados por pinturas y esculturas.... es un tiempo de despilfarro, de gasto improductivo, frente al de los gestos calculados impuesto por el trabajo, no busca un beneficio ulterior a ella, acaba en sí misma: las energías, las emociones, los sufrimientos, el placer.... se consumen en sí mismos, no son «productivos», suponen un desgaste sin contrapartida, una «inversión sin ganancia», un derroche¹⁹ «inútil» y extremo, y en cuanto tal significa el hundimiento temporal de la realidad racional limitada que el trabajo impone al hombre y de las prohibiciones que comporta.

¹⁷ *Théorie de la religion / Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (pág.304)

¹⁸ *Ibid.* (pág.305)

¹⁹ Ver SOCIOLOGÍA, sección B.1.a: La IMPRONTA de la ESCUELA DURKHEIMIANA. Mauss. El *potlatch* y la teoría del don.

Es en este marco de permisividad cíclica que es la fiesta en el que el fervor queda desatado que el hombre puede superar la angustia que la idea de vulnerar las prohibiciones impuestas por el trabajo para acceder a aquello que fascina al hombre desde el otro lado y es contemplado como sagrado, peligroso y tabú:

«La angustia es profunda en la transgresión auténtica pero, en la fiesta, la excitación la sobrepasa y la eleva. La transgresión que nombro es la transgresión religiosa, ligada a la sensibilidad extática, que es la fuente del éxtasis y el fondo de la religión. Se liga a la fiesta, de la cual el sacrificio es un momento de paroxismo.» (1955)^{20/xiv}

No se trataría en la fiesta en cualquier caso de una transgresión ilimitada (lo que supondría la autodestrucción, la consumición absoluta, el retorno al caos sin retorno y la muerte de una sociedad) sino que ésta está altamente codificada y sujeta a una serie de limitaciones que impiden que la violencia por ella generada se desborde:

«Si la transgresión propiamente dicha, que se opone a la ignorancia de la prohibición, no tuviera este carácter limitado, sería un retorno a la violencia –a la animalidad de la violencia. De hecho no es nada de eso.» (1957)^{21/xv}

3. El sacrificio

El ejemplo más llamativo del derroche que tiene lugar en la fiesta sería el sacrificio. Se sacrifica algo útil, algo que «sirve», se niega en ello un valor verdadero en tanto que objeto útil y símbolo del orden en el que está inserto, y por lo tanto del orden mismo, se abren las puertas del ser. Un animal es contemplado como un ser sagrado, pero también es el alimento del hombre. Con el sacrificio se rechaza la cualidad de cosa que el hombre le ha impuesto. Más tarde, cuando haya sacrificios humanos, con la aparición de la

²⁰ *La Peinture préhistorique. Lascaux, ou la naissance de l'art* (Skira. Ginebra. 1955) / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes: 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.40)

²¹ *L'Érotisme* (Les Éditions de Minuit. París, 1957) / *Œuvres Complètes X*. Gallimard. París, 1987. (pág.68)

guerra, lo que se sacrifica en el esclavo, que es un instrumento «útil», es precisamente su «utilidad», lo que se abole es la vida «instrumentalizada», lo que se hace patente es que hay algo mucho más grande que no puede someterse, que debe liberarse. Esto es lo que expresa el derroche, esto es lo que certifica la transgresión.

E. La GUERRA, la ESCLAVITUD, el SOBERANO

Si bien la guerra tuvo en un principio un significado «purificador» similar al de la fiesta, la introducción progresiva de la técnica acabó haciendo de ella un instrumento fundamental del capital.

La guerra era en sus orígenes un acto impulsivo, una explosión descontrolada de furor, una especie de continuación de la fiesta en otro plano: no respondía a ningún fin exterior a ella misma sino que ella misma era el fin. Cuando, en vez de limitarse al mero exterminio del oponente y quizás la rapiña de los bienes que poseyera, se empezó a tomar prisioneros y a esclavizarlos se atravesó un punto de no retorno hacia una concepción del hombre como objeto individualizado que hasta ese momento no se poseía, y que va a irse profundizando con el paso del tiempo, hasta nuestros días:

«En este camino, el que un hombre se sirviera de otros, hiciera de su semejante su cosa, poseída, absorbida, como lo son el animal o la planta, fue un paso, pero sólo un paso. Mas el hecho de que el hombre llegara a ser la cosa del hombre tuvo esta repercusión: que el amo cuyo esclavo devenía la cosa –es el soberano– se retiraba de la comunión, rompía la comunicación de los hombres entre sí. La infracción de la regla común por parte del soberano dio inicio al aislamiento del hombre, a su separación en pedazos que no sólo ocasionalmente pudieron ser reunidos al principio, y más tarde jamás.» (1943)^{22/xvi}

²² *L'Expérience intérieure* (Gallimard. París. 1943) / *Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.153)

Con la guerra aparece la esclavitud y con ella el hombre como cosa (como ser discontinuo) acaba por definirse. Porque si antes el hombre ya trabajaba, y en la medida en que instauraba el orden del trabajo se configuraba como hombre, trabajaba libremente y sólo por determinado periodo de tiempo. El régimen de la esclavitud va a someter por la fuerza al esclavo a un trabajo obligatorio e ilimitado. La guerra hace del esclavo un objeto, un instrumento en manos de sus dueños, de los vencedores, para que manipulen o creen a su vez los objetos que ellos les exijan.

Antes los hombres permanecían prácticamente indistintos entre sí, pero con la introducción de la esclavitud se produce una ruptura de esa indistinción al presentarse ante él elementos que son considerados inferiores. Y por encima de todos aparece la figura del soberano, que al aparecer como elemento definitivamente delimitado y único frente al todo que podía significar la comunidad humana anteriormente rompe la comunicación, la continuidad que había entre aquellos que la componían y que se descubren ahora como elementos separados:

«[...] Es necesario precisar que sin la esclavitud el mundo de las cosas no habría alcanzado su plenitud.»^{23/xvii}

Frente a la guerra «desordenada» que se practicaba en los primeros tiempos, y que era un fin en sí mismo, que no tenía un motivo ulterior, la aparición del orden militar va a suponer una racionalización de la misma. El orden militar va a hacer de la conquista una operación metódica, un medio cuyo fin es la extensión del dominio en vistas a conseguir la instauración de un imperio universal.

²³ *Théorie de la religion / Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (pág.317)

En el orden militar las fuerzas son empleadas para posibilitar un crecimiento constante del poder, y el pensamiento se ejercita en garantizar el mejor aprovechamiento de los recursos (de las riquezas, de los esclavos...) con el fin de producir un crecimiento interior lo suficientemente importante como para que pueda darse un crecimiento hacia el exterior, una expansión. Es decir, el pensamiento se preocupa por reflexionar acerca de la mejor utilización de los objetos.

Esto va a producir una nueva alteración en la comprensión de la realidad, en su valoración. Si antes lo sagrado estaba poblado tanto por lo fasto como por lo nefasto y ambas facetas de lo sagrado se oponían a lo profano, ahora se va a producir un deslizamiento que va a llevar a identificar lo sagrado con lo nefasto/impuro y lo profano con lo fasto/puro, ya que en la medida en que lo sagrado es lo indistinto, significa violencia, peligro para el objeto delimitado, y por lo tanto, en última instancia, un peligro para la consecución de los fines que en el orden militar se persiguen.

F. La MORAL y el DERECHO

El pensamiento reflexionante crea el derecho y la moral como reglas de comportamiento obligatorias que aseguran la estabilidad del orden de las cosas. El primero establece las pautas que deben regular las relaciones entre el individuo y la sociedad, la segunda establece las que deben regular las relaciones entre los individuos mismos. El primero lo hace merced a una coacción exterior, la segunda a una violencia interior. Esta regulación de las relaciones es la que asegura la preservación del orden de las cosas. Para Bataille el derecho sería básicamente lo mismo que la moral, aquello que los diferenciaría sería el lugar desde donde se ejerce la coacción para que se respeten las relaciones establecidas:

«El derecho define las relaciones obligatorias de cada cosa (o de cada individuo-cosa) con las otras y las garantiza por la sanción de la fuerza pública. Pero el derecho no es aquí sino un doble de la moral que garantiza las mismas relaciones a través de la sanción de una violencia interior del individuo.» (1948)^{24/xviii}

En su empeño por mantener el orden, por delimitar la relación precisa de los objetos entre ellos como inquebrantable y necesaria, la moral y el derecho hacen que lo nefasto, antaño ligado a lo sagrado, pase a aliarse con lo profano, y que lo fasto, antes ligado con lo profano, pase a aliarse con lo sagrado. Lo sagrado sufre una racionalización progresiva que le confiere una estructura cada vez más marcada, un orden más definido, que le aleja de lo indistinto sagrado primigenio. Lo sagrado queda ahora como paradigma para lo profano, como espejo en el que debe mirarse y al que debe intentar asemejarse. Lo profano, en tanto que nefasto, es lo inestable, lo violento, lo equívoco, lo falso. Lo sagrado es lo ordenado, lo medido, lo seguro, lo verdadero... La moral y la razón racionalizan lo sagrado y a su vez quedan sacralizadas, al ser contempladas como las vías que llevan a ese mundo:

«Con la admisión del poder operador de lo divino sobre lo real, el hombre había prácticamente subordinado lo divino a lo real. Redujo lentamente la violencia de lo divino a la sanción del orden real que es la moral, con la condición de que el orden real se pliegue precisamente en la moral al orden universal de la razón. La razón es, de hecho, la forma universal de la cosa (idéntica a sí misma), y de la operación (de la acción). La razón y la moral unidas, derivadas, de hecho, de las necesidades de conservación del orden real, concuerdan con la función divina que ejerce una soberanía condescendiente sobre este orden. Racionalizan y moralizan la divinidad en el movimiento mismo en el que la moral y la razón son divinizadas.» (1948)^{25/xix}

²⁴ *Ibid.* (págs.322-323)

²⁵ *Ibid.* (pág.325)

Así se produce una radicalización de la bipartición que en sus orígenes marcaba la naturaleza de lo sagrado y que ahora llega a una inversión en su relación con lo profano, de tal modo que se llega a lo que comúnmente se denomina «dualismo». Lo sagrado inteligible es aquello a lo que debe aspirar el hombre, mientras que lo profano sensible es un orden degradado que copia imperfectamente a aquél, pero que debe esforzarse por asemejarse lo más que pueda. Lo sagrado tiene cada vez más apariencia racional, y lo racional apariencia cada vez más sagrada:

«La inteligencia o el concepto, situado fuera del tiempo, es definido como un orden soberano, al cual el mundo de las cosas se subordina como si lo hiciera a los dioses de la mitología. Así el mundo inteligible tiene la apariencia de lo divino.» (1948)^{26/xx}

Con esta profundización moralista de la racionalización de lo divino y la degradación del estatus de lo sensible se va a llegar a contemplar la división entre ambos bajo conceptos morales. Por un lado lo divino trascendente racional es el bien, por el otro, aquello que le resulta opuesto es el mal:

«El dualismo de la trascendencia es sucedido por la posición somnolienta (ya dada en los deslizamientos iniciales y que solo ayuda a tolerar el sueño) de la partición del mundo entre dos principios, el uno y el otro incluidos en este mundo, de los cuales el uno es a la vez el del bien y el espíritu, el otro el del mal y la materia. Desde entonces se da sin contrapartida un imperio del orden real que es una soberanía de la servidumbre. Queda definido un mundo en el que la libre violencia sólo tiene un lugar negativo.» (1948)^{27/xxi}

Para el hombre primigenio lo trascendente era lo profano, y aquello que posibilitaba una existencia digna era la perspectiva de la anulación de esa trascendencia y el retorno (aunque fuera momentáneo, durante la fiesta) a lo sagrado inmanente. Ahora, cuando lo

²⁶ *Ibid.* (pág.326)

²⁷ *Ibid.* (pág.329)

sagrado se ha racionalizado, se ha hecho trascendente, caemos en la paradoja de que la intimidad, la inmanencia que el hombre anhela conseguir con el ser indistinto, está en un más allá trascendente y racional.

Bataille apunta tres aspectos bajo los cuales un hombre puede alcanzar la experiencia de la intimidad dentro del orden militar: la contemplación de un acto criminal que lo conmueva personalmente, el sacrificio de la divinidad moral y la negación del valor de las obras. Esta tercera mediación entre lo profano y lo sagrado (que constituye la vía hacia la modernidad a través del protestantismo) acarreará fatales consecuencias.

Si llegados a un punto podemos constatar que el hombre deja de obrar por tener consciencia de hacerlo de manera correcta para así contribuir a la estabilidad del orden del mundo, de manera moralmente desinteresada, para únicamente buscar el favor de la divinidad como pago por sus piadosas acciones, la esencia de la divinidad va a quedar cada vez más cosificada, la divinidad irá poco a poco convirtiéndose en algo así como una máquina que actuaría de manera automática para retribuir con recompensas a aquel que hubiera obrado, al menos externamente, de acuerdo a sus designios.

La mediación que intentara aquí liberar a lo sagrado de su estado de cosa, la tercera mediación a la que nos referíamos, consistiría en desposeer de valor a las obras, para devolver la libertad a la divinidad y con ella todo su poder: la divinidad está por encima de las obras de los hombres, éstos no pueden en absoluto alterar sus designios mediante sus patéticos esfuerzos, todo depende de la voluntad de ésta:

«(...) al deber subordinarse cada posibilidad a la operación de la salvación, la contradicción del acto meritorio y de los esplendores divinos es más penosa todavía en la obra moral, justificada por la razón.

El efecto de las obras es a la larga el de reducir de nuevo la divinidad –y el deseo de la divinidad– al carácter profano de la cosa. La oposición fundamental de lo divino a la cosa, de la intimidad divina al mundo de la operación, vuelve a aflorar en la negación del valor de las obras –en la afirmación de una completa ausencia de relaciones entre la gracia divina y los méritos. La negación del valor de las obras –después de la exclusión racional del mundo sensible y la inmolación de la divinidad– es el tercer modo de rescate de lo divino del orden de las cosas.» (1948)^{28/xxii}

Este movimiento desposee al hombre de la única vía de contacto que tenía con la divinidad, cuyas puertas se cierran definitivamente para él. La escisión entre el «aquí» y el «más allá» es total y definitiva. Si el fin de esta mediación era liberar al hombre de la esclavitud de las obras tiene como resultado inesperado y paradójico el abocarlo de manera definitiva a ellas, porque separado de manera irremisible de la divinidad lo único que queda en sus manos ahora son las obras. La voluntad de Dios no está en sus manos, no puede hacer nada por influenciarla. La obra desnuda, sin otro fin que sí misma, esto es, la producción como fin de la producción, a esto se ve abocado el hombre: se trata del advenimiento del capitalismo:

«(...) no se trata de mostrar la impotencia del hombre de las obras, sino de rescatar al *hombre* del orden de las obras. Y la negación del valor de éstas produce precisamente el efecto contrario, pues dicho valor las abandona y encierra al hombre, y cambia el sentido de éste. La negación de su valor sustituye, en el mundo de las obras subordinadas al orden íntimo, un mundo en el que su soberanía se lleva a cabo, un mundo de las obras que no tiene otro fin que su propio desarrollo. Por consiguiente, aquí abajo, sólo la producción es accesible y digna de interés; el principio de la destrucción improductiva se da únicamente en el más allá, y no puede valer para el aquí abajo.» (1948)^{29/xxiii}

El pensamiento burgués es incapaz de concebir nada soberano, para éste lo único real es lo sometible a cálculo, lo productivo, lo útil. El mundo celestial de lo sagrado cristiano va

²⁸ *Ibid.* (pág.335)

²⁹ *Ibid.* (pág.336)

a ser puesto entre paréntesis pero su estructura idealizada, la racionalidad que se le atribuía, va a ser volcada ahora sobre el mundo de lo profano. La Naturaleza va a devenir ahora perfectamente racional, y el conocimiento de sus leyes va a posibilitar su dominación por parte del hombre, que va a pretender extraer de ella un rendimiento ilimitado. Como también el hombre forma parte de la naturaleza va a ser igualmente sometido a análisis y, como la Naturaleza, explotado: se va a intentar sacar el mayor provecho posible de él.

El hombre se va sintiendo cada vez más solo, más sometido a unos límites que acepta como suyos y que lo constriñen, que le son impuestos en orden a delimitar su esencia, a equipararlo a los demás, homogeneizarlo, sin que tenga oportunidad de llegar a plantearse la perversión que ello supone, sin que llegue a darse cuenta... de que es un esclavo.

El hombre, abocado a la producción, parece olvidar su búsqueda milenaria en pos de la intimidad, desterrar de su mundo lo sagrado, alejarse de sí mismo más de lo que jamás lo había hecho. La producción se convierte finalmente en la única cosa a la que un hombre aspira en su vida, lo único que se le presenta como digno. Y el despilfarro deviene anatema.

Las actividades (conscientes o inconscientes) a través de las cuales el hombre moderno transgrede (aunque sea momentáneamente) las normas utilitarias de su mundo (y que están inevitablemente teñidas de malditismo) le proporcionarán la única posibilidad de acceso a lo sagrado: frente al bien que la moral propugna y que consiste en la escrupulosa observancia de preceptos racionales cuya función es mantener el orden objetual y cosificado del mundo (que es sinónimo de incomunicación, de discontinuidad), sólo aquello que suponga una transgresión de este orden, y que inevitablemente va a ser

percibido como el Mal³⁰, va a poder traer al hombre la posibilidad del regreso a la intimidad desnuda de lo sagrado que sigue anhelando en silencio:

«(...) el dios del bien está limitado por el derecho a la violencia con la cual excluye la violencia y sólo es divino, accesible a la intimidad, en la medida en que, de hecho, guarda en sí la vieja violencia, la cual no tiene el rigor de excluir, y en esta medida no es el dios de la razón, que es la verdad del bien. En principio esto implica el debilitamiento de lo divino moral en beneficio del mal.» (1948)^{31/xxiv}

³⁰ Un punto tiene que quedar claro: El Mal no es la transgresión, no la transgresión universalmente concebida, que tiene cabida y es esencial en las religiones no racionalizadas en el momento de la fiesta. El Mal es la transgresión prohibida, el Mal es el pecado. Cualquier acción que pone en peligro el orden racional de las cosas es, dentro de una religión racionalizada, maligna: es pecado.

Para los antiguos el uso profano de lo sagrado, es decir, la transgresión acaecida al margen de la fiesta, fuera del tiempo, del lugar destinados a ella, o por agentes no cualificados para realizarla, ya no es sencillamente una transgresión sino una «profanación». La profanación es un acto maldito y siempre se puede esperar una venganza por parte de los espíritus que han sido ofendidos con dicha profanación. Con el cristianismo toda transgresión es, en la medida en que no hay lugar alguno para ella, una profanación en esencia, y siempre se puede esperar que traiga consigo una desgracia, de entre las cuales, y dependiendo de la gravedad de la profanación, la más severa sería la condenación eterna, el infierno.

En este sentido la figura del diablo es tremendamente ilustrativa. Lucifer es un ángel que se revela contra Dios, es decir, que pretende transgredir el orden instaurado por Dios, y que por ello es expulsado del cielo. Expulsado del mundo «sagrado», conserva, sin embargo, un carácter sobrenatural, y centra sus esfuerzos en tentar a las almas débiles, en corromperlas, en arrebatarlas a Dios.

En torno a la figura de Satanás se organizó un culto prohibido de adoradores que buscaban para sí el favor del Maligno y eran perseguidos por la Santa Inquisición. Bataille ve en los aquelarres una clara continuación de los ritos agrícolas (misterios dionisiacos y eleusinos) que se celebraban en Grecia y Roma (donde fueron paulatinamente desapareciendo con la instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio) en honor de Dioniso (figura emparentada con el diablo en cuanto que era una divinidad ctónica), en el transcurso de los cuales los participantes alcanzaban el éxtasis, la disolución de los límites, merced al desorden, el griterío, la música, la danza, la licencia extrema...

Los adoradores del diablo creían en Dios, creían en su orden, en la validez de los límites por Él establecidos, y en la profanación de este orden encontraban un placer sin límites que les llevaba a arriesgarse a la hoguera además de a la condenación eterna. Eran conscientes de que hacían el Mal y de ahí extraían su deleite.

³¹ *Théorie de la religion / Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (pág.331)

SOCIOLOGÍA

«He aquí que esta sociología, de la que nunca fui un adepto demasiado fervoroso, se apodera de los espíritus jóvenes, ávidos de rigor, que piensan encontrar en ella una respuesta a cuestiones que antes creyeron poder resolver por el surrealismo, por la revolución, por el freudismo. Es necesario tratar de comprender este fenómeno, él mismo sociológico en sí.» (Jean Wahl¹, 1939)^{2/i}

A. La MODA SOCIOLOGICA en la FRANCIA de ENTREGUERRAS y el SURREALISMO «ETNOGRÁFICO»³.

Las últimas décadas del siglo XIX estuvieron marcadas en el contexto político internacional por la agresividad de la competición colonial en la adquisición de territorios de ultramar. Este desbocado apetito de dominio colonial fue justificado en el plano teórico por un deber «civilizatorio» de Europa para con los «salvajes».

Pero si desde un principio el discurso colonial se encargó de hacer del «otro» un niño al que había que cuidar y enseñar el recto camino que por sí solo no sería capaz de seguir, a esta visión condescendiente se fue superponiendo poco a poco una creciente fascinación acerca de las costumbres, la religión, el arte... de los pueblos sometidos. Esta fascinación desembocará científicamente en el surgimiento de la etnografía (espoleada tanto por la necesidad de un más exacto ejercicio de la administración colonial como por el deseo de un conocimiento más ajustado de la figura altamente ideologizada de ese «otro» y de su

¹ Jean Wahl (25 de mayo de 1888, Marsella – 19 de junio de 1974, París). Filósofo francés, discípulo de Henri Bergson y uno de los principales introductores en el panorama francés tanto del pensamiento de Hegel como del de Kierkegaard. Su obra *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929) precede en unos 5 años el inicio de las conferencias de Alexandre Kojève en la École pratique des hautes études de París. Wahl parece haber sido un habitual de las sesiones del *Collège de Sociologie*.

² «Au Collège de Sociologie par Jean Wahl» (nota publicada por Jean Wahl en la *Nouvelle Revue Française* del 1 de febrero de 1938, n°293) / Reproducida en Hollier, Denis (ed.) *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.118)

³ Término empleado por James Clifford en *The Predicament of Culture* (Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1988).

mundo), pero constituye la base de todo un espectro de expresiones culturales, preeminentemente artísticas, entendidas bajo el nombre de «primitivismo» (palabra que señala una fascinación irreflexiva por los rasgos más espectaculares que de una manera prácticamente indiferenciada se atribuye al primitivo en bloque y son básicamente fruto de la proyección y revalorización en la figura del «otro» primitivo de valores considerados anti-occidentales: sexualidad desbordante, irracionalismo, libertad absoluta, ocio, vigor físico, etc.)⁴.

Podemos considerar así como expresión de la creciente fascinación por lo primitivo manifestaciones tan dispares en un principio como el auge del jazz en tanto que música popular urbana a nivel global y la transformación del *Musée d'Ethnographie du Trocadéro* (fundado en 1878) en *Musée de l'Homme*⁵ (que abrirá sus puertas al público en junio de 1938). Y no podemos olvidar tampoco que a la base de los principales movimientos artísticos de vanguardia se encuentran tendencias primitivistas: por supuesto en el cubismo, con su fijación con el arte africano (cuyas excelencias fueron cantadas por Carl Einstein⁶, editor de *Documents* junto a Bataille), pero también en el

⁴ El primitivismo no consistiría por sí un fenómeno totalmente nuevo. En el mito ilustrado del «buen salvaje», generado en base a la figura del indio americano, podemos encontrar ya un hito fundacional en cuanto a la manifestación de dicho impulso se refiere. La publicación de *Les Mille et une nuits* por Antoine Galland de 1704 a 1711 (primera traducción a una lengua occidental) supondrá un paso más en el desarrollo a gran escala de la fiebre por lo «exótico», que hará mella, y muy profunda, en el romanticismo (francés e inglés), en el que se dará lugar a la tendencia denominada «orientalismo», cuya continua recurrencia servirá para reforzar una incipiente construcción ideológica del concepto de «oriente» (lejano, medio y próximo) que perdurará hasta nuestros días. Con el simbolismo, esta tendencia se mantiene, pero el interés por lo «otro» se irá diversificando hacia nuevos puntos de atracción debido a los nuevos descubrimientos geográficos y recibirá el nombre de «exotismo» (y será teorizado por Victor Segalen en su proyecto de libro *Essai sur l'exotisme*).

⁵ En *The Predicament of Culture* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988), James Clifford habla de la transición de uno al otro como la transición de un museo que alberga una colección de curiosidades a un museo organizado científicamente y con un espíritu didáctico.

⁶ En *Negerplastik* (1915) y *Afrikanische Plastik* (1921). Acerca de Carl Einstein ver nota 20 de COMUNIDAD.

expresionismo alemán (especialmente Emil Nolde en *Die Brücke*⁷ y August Macke en *Der Blaue Reiter*⁸) o incluso Dada (Tristan Tzara, *Découvertes des arts dits primitifs*⁹). Pero será con el surrealismo que este impulso primitivista va a cobrar en el medio artístico una principalidad (y ser objeto de una profundización teórica) que no había conocido hasta entonces:

«Hasta alrededor de 1930, la influencia de la doctrina sociológica de Durkheim no había apenas trascendido la esfera universitaria. No había tenido repercusión en los medios que la fiebre intelectual agita. Durkheim llevaba mucho tiempo muerto cuando jóvenes escritores provenientes del surrealismo –Caillois, Leiris, Monnerot– comenzaron a seguir los cursos de Marcel Mauss, cuya notable enseñanza era sensiblemente fiel a la del fundador de la escuela.» (1946)^{10/ii}

No es una coincidencia excesivamente extraña en realidad (casi pareciera una necesidad lógica) que las posiciones sociológicas más avanzadas (más innovadoras) del momento en Francia fueran defendidas por antiguos surrealistas: emergido del dadaísmo como una apuesta de superación de éste, el surrealismo heredará tanto el rechazo de la comprensión burguesa del arte y de la literatura (una comprensión marcada por el clasicismo y la búsqueda de la claridad de estilo, por el racionalismo) como el rechazo de la comprensión burguesa de la realidad y de la sociedad (efecto a la par que motivo de refuerzo vigorizador) derivada de dicha comprensión. Pero a diferencia del dadaísmo, el surrealismo hará acompañar este gesto de rechazo de un gesto positivo de intento de

⁷ *Die Brücke*, «El Puente», grupo expresionista formado en Dresde en 1905.

⁸ *Der Blaue Reiter*, «El Jinete Azul», grupo expresionista formado en Munich en 1911.

⁹ *Découvertes des arts dits primitifs* consiste en una colección de seis textos consagrados por Tzara a partir de 1916, (en su etapa dadaísta) a las artes primitivas, con especial atención a textos de origen africano, malgache y oceánico.

¹⁰ « Le sens morale de la sociologie » (artículo aparecido en el nº1 de la revista *Critique*, junio de 1946) / *Œuvres complètes XI – Articles I : 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.58)

aprehensión de la esencia de aquello que está a la raíz no sólo del hecho artístico no atrofiado (no burgués) sino de otra serie de hechos que le resultan próximos y que tienen como común denominador la no sujeción al control de la razón (el azar, el esoterismo, la escritura automática, la locura, el amor, el humor...) y que buscan, más allá del puro «*épater le bourgeois*» en el cual el dadaísmo naufragará sentar las bases para una verdadera revolución del espíritu a través de un esfuerzo común. Es en este sentido que el surrealismo asumirá su identidad y su credo de manera distintiva en contacto con el psicoanálisis y proclamará la igualdad de dignidad de la razón y el inconsciente, y querrá mostrar que la creación poética, en su desnudez, libre de ropajes literarios, está relacionada con elementos comunes reprimidos por la lógica pero constituyentes integrales del hombre sin los cuales éste jamás puede llegar a ser plenamente aquello que profundamente es, elementos que trascienden la mera individualidad y se manifiestan en los sueños, y que los sueños presentan semejanzas muy marcadas con los mitos de los pueblos primitivos. Por otro lado, le era muy difícil no reparar en el hecho de que el arte de vanguardia, al haberse revuelto contra todas las reglas establecidas en busca de la expresión verdadera despojada de manierismos e imposiciones académicas, acabará asemejándose al arte de los pueblos primitivos:

«El surrealismo, en este sentido, fue una determinación decisiva al hacer del texto poético la expresión de elementos comunes parecidos a los que revelan los sueños (...) Por otro lado, liberado en principio de la preocupación individual y generalmente de toda regla heredada, el arte moderno tenía aspectos de las artes supuestas primitivas. Y los artistas fueron tentados a comparar sus esfuerzos a la creación colectiva de los pueblos exóticos. En particular, los mitos, en ciertos aspectos análogos a los sueños, no difieren por completo de los hallazgos poéticos recientes.» (1946)^{11/iii}

¹¹ *Ibid.* (pág.57)

Y cierto surrealismo, ciertos surrealistas, en su empeño por despejar de elementos espurios la comprensión del hecho artístico, tanto primitivo como moderno, y de esa sociedad que a través de sus prácticas heterodoxas el surrealismo pretendía transformar, se querrán científicos hasta tal punto que renegarán en el extremo del surrealismo mismo (al que achacarán ser un gesto puramente «literario») para decantarse progresivamente del lado de la sociología:

«El deseo de una acción revolucionaria había desde el principio atraído la atención sobre la sociología marxista, del mismo modo que sobre la sociedad revolucionaria de la U.R.S.S. El interés por los mitos y las diversas actividades religiosas de los pueblos exóticos atrajo la atención sobre la preeminencia de la creación colectiva sobre la individual, y por ahí sobre la sociología y la etnografía, en particular sobre la teoría durkheimiana que define las actividades religiosas y los mitos como manifestación de un ser colectivo superior a los individuos, que es la sociedad.» (1946)^{12/iv}

B. La IMPRONTA de la ESCUELA DURKHEIMIANA

Es común poner de relieve la muy importante influencia particular, siempre reconocida por Bataille, de las ideas de Mauss en algunos puntos muy llamativos que inmediatamente abordaremos, pero no conviene olvidar que Mauss, más allá de las ideas que acuñó y desarrolló, fue determinante respecto a toda una generación en cuanto albacea espiritual y transmisor de las enseñanzas de Émile Durkheim¹³, su tío, su mentor, fundador de la escuela sociológica francesa, al frente de la cual lo sucedería: las ideas de Durkheim, divulgadas por Marcel Mauss a través de su cátedra (de sociología) en el *Collège de France*, acabarán por dar a la sociología francesa de la época un aspecto muy

¹² *Ibid.* (págs.57-58)

¹³ Marcel Mauss no escribirá ningún libro: su obra escrita se circunscribe a sus artículos publicados en *L'Année Sociologique*. Empleó todas sus energías en éstos y en la preparación de sus clases, cuyo temario renovaba cada año.

peculiar en comparación con la de otros países, y se caracterizará de forma más llamativa por la práctica indiferenciación a partir de cierto momento entre lo que más propiamente hoy entendemos por sociología y aquello que entendemos por antropología cultural.

En las ideas aportadas por la sociología durkheimiana, estos disidentes del surrealismo (y Bataille, «enemigo del surrealismo desde dentro del surrealismo», con ellos) no sólo hallarán una explicación de la naturaleza y la significación social del arte sino también un instrumental teórico muy valioso para entender los tumultuosos movimientos de las sociedades europeas de entreguerras, unos movimientos que, a sus ojos, el marxismo intentaba calzar en los moldes de la ortodoxia doctrinal oficial sin atender al detalle y sin dejar que los hechos mismos arrojaran sombras sobre sus explicaciones perfectamente construidas, y que la teoría clásica liberal aún estaba más lejos de ser capaz de analizar en profundidad. En palabras de Bataille:

«Si abordamos las cosas sociales con método y de un extremo al otro, el marxismo tanto como el pensamiento individualista vulgar no es sino un farrago desprovisto por completo de significación histórica, a no ser la que resulta de sus consecuencias prácticas. Supongo, es cierto, que esta forma de hablar parece audaz, pero me sorprende sobre todo la alocada ausencia de audacia propia de mis contemporáneos, ya que se trata de la sociedad en la que viven. Estos mismos contemporáneos hacen gala de grandes aptitudes en otros campos, pero en materia de medicación social todavía van a buscar enseñanzas en los arcanos de tres cuartos de siglo de antigüedad. No me gusta recurrir a bromas que pueden parecer fáciles, pero no puedo evitar preguntarme quién pondría el cuidado de su vida en manos de un médico que basara sus prescripciones en un manual de 1860.» (1938)^{14/v}

¹⁴ *La Sociologie sacrée du monde contemporain* (conferencia pronunciada el 2 de abril de 1938 en el *Collège de Sociologie*) / Publicada en forma de libro por Éditions Lignes & Manifestes. París, 2004. (pág.24)

1. Mauss

a. *El potlatch y la teoría del don*

En 1925, por boca de Alfred Métraux^{15/vi}, oír por primera vez Bataille acerca de Marcel Mauss y su «teoría del don», que le ofrecerá una visión trágica de la sociedad que dejará una impronta permanente en su pensamiento.

Es fácil adivinar su excitación ante el descubrimiento de lo que, concédasenos esta suposición, tuvo que haber inmediatamente percibido como el acercamiento a un hecho en el que las tendencias humanas más valoradas por Nietzsche, al cual llevaba leyendo intensamente ya algún tiempo, encontraban una plasmación social visible e incontestable.

La «teoría del don» consiste en la defensa por parte de Mauss, frente a los modelos explicativos clásicos liberales (que consideran el interés personal y la aparición del intercambio de bienes y el comercio como origen de la sociedad), del punto de vista de que el fenómeno primitivo del *potlatch* es un fenómeno fundacional para la humanidad¹⁶.

La esencia del *potlatch* consiste en la obligación ceremonial de sobrepasar en

¹⁵ En su libro *L'Érotisme*, a la hora de los agradecimientos, justo al final del prólogo, Bataille reserva un lugar especial para agradecer a Métraux todo lo que su pensamiento debe a la influencia de éste: «*Todavía no he citado el nombre de mi más viejo amigo, de Alfred Métraux. Pero tenía que hablar generalmente, con ocasión de la ayuda que me ha prestado, de todo lo que le debo. No solamente me introdujo en los años que siguieron a la primera guerra en el ámbito de la antropología y de la historia de las religiones, sino que su autoridad incontestada me ha permitido sentirme seguro –sólidamente seguro– cuando he hablado de la cuestión decisiva de la prohibición y la transgresión.*» *L'Érotisme* (Les Éditions de Minuit. París, 1957) / *Œuvres complètes X*. Gallimard. París, 1987. (pág.13) (vi)

Métraux y Bataille se conocieron en la École des Chartes, «grande école» dedicada a la formación de historiadores, paleógrafos y filólogos, en 1921, el último año de Bataille en la institución y el primero de Métraux. Más tarde, alumno de Marcel Mauss, informará a Bataille de las ideas de su maestro, que inmediatamente impactarán en Bataille. Métraux llegará a ser un reputado antropólogo, especializado en el estudio de las poblaciones autóctonas de América Latina. Probablemente su obra más popular sea *Le Vaudou haïtien*, publicada por Gallimard en 1958. Métraux cometerá suicidio el 11 de abril de 1963, Bataille había muerto en julio del año anterior.

¹⁶ Aunque haya sido abandonada casi por completo, Mauss considera que la práctica del *potlatch* debió en un principio ser universal, común a toda la humanidad, y que habría alcanzado sus manifestaciones más extremas en algunas tribus (que todavía mantenían en parte sus costumbres y su fisonomía a principios del siglo XX) de la costa noroeste estadounidense y los vecinos territorios canadienses. Ver Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. PUF. París, 2010.

magnanimidad cualquier ofrenda recibida hasta tal punto que las que las muestras de cortesía entre tribus podían (en la época de mayor esplendor de la institución) llegar a convertirse en verdaderos combates por derrochar hasta el extremo, por realizar el sacrificio más espectacular, en verdaderas hecatombes, con el fin de ensombrecer la grandeza del otro.

El *potlatch* sería un ejemplo muy evidente de lo que Mauss denomina un «hecho social total», ya que estructuraría la vida social de la tribu en todos los niveles: religioso, económico, sexual... etc.

b. Una economía trágica

En «L'Amérique disparu», escrito de 1928, Bataille mostrará por primera vez cuán hondo han calado en él las ideas de Mauss al ofrecernos una explicación de los sacrificios aztecas articulada en torno a su particular comprensión de la teoría del don. Y este análisis va a ser prototípico en lo que respecta a su concepción de una economía «humanamente» orientada (trágica) en contraposición a la acumulación sin fin que se impondrá con el capitalismo¹⁷.

Las dos devastadoras guerras mundiales no serían para Bataille en última instancia sino el sangrante resultado planetario de la inobservancia y/o negación del código espiritual humano originario por él postulado, por el simple (o no tan simple) hecho de que el anatema impuesto por el cristianismo sobre el desorden de los sentidos y su santificación de la frugalidad, del ahorro, del respeto del orden establecido como divino,

¹⁷ Lo que le llevará a interesarse tras la guerra por las teorías keynesianas, aunque (como apunta Antonio Campillo en *Contra la Economía. Ensayos sobre Bataille*. Editorial Comares, Granada, 2001) hay que saber ver que mientras Keynes buscaba en última instancia la rentabilidad a través del gasto, a Bataille lo que realmente le interesaba era el gasto puro.

y su radicalización en el capitalismo¹⁸, empujan al hombre a una dislocamiento de las energías empleadas en la acumulación de capital que, si bien exige un respeto total por el orden interno, favorece la explosión de energías violentas enfocadas hacia el exterior, con la expansión del dominio sagrado como meta última.

El pensamiento «económico» de Bataille tendrá una especial pujanza dentro de su obra durante la posguerra y acercará a Bataille a posiciones keynesianas a través de Mauss.

2. Durkheim

Pero si, como decimos, es imposible no reparar en la huella de Mauss en Bataille por la espectacularidad de los posicionamientos a los que lo conduce y porque ciertamente marcará de forma muy significativa a Bataille en aspectos tan fundamentales como su idea de soberanía o sus planteamientos económicos, no hay en ningún momento que perder de vista el papel de Mauss como depositario de la herencia durkheimiana y su continuidad en la defensa de principios establecidos por Durkheim, que van a ser asumidos por los discípulos de Mauss de una manera bastante rigurosa, principalmente en lo referido, más allá de los resultados de las investigaciones de Durkheim, a las reglas del buen quehacer sociológico por él establecidas en *Les Règles de la méthode sociologique* (1894). Bataille llegará muy lejos en la transgresión de dichas reglas, (principalmente en lo referido al requerimiento de respeto a una escrupulosa objetividad necesaria para garantizar el estatus científico de la disciplina) lo que le granjeará no pocas críticas. Pero más allá de todo alejamiento o subversión de principios considerados fundamentales por

¹⁸ Bataille seguirá a Max Weber y R.H. Tawney a la hora de situar los orígenes del capitalismo en el cristianismo ya de manera remota y en el protestantismo como causa directa.

Durkheim resulta imposible no reparar en la filiación durkheimiana de Bataille al observar su abierta asunción de dos puntos que él considera centrales en Durkheim y desde los que siempre hablará:

«Lo esencial, lo sólido de la doctrina de Durkheim puede resumirse, me parece, en dos proposiciones:

- la sociedad es un todo diferente de la suma de sus partes ;
- la religión, más precisamente lo sagrado, es el vínculo, es decir, el elemento constitutivo del todo que es la sociedad.» (1946)^{19/vii}

a. *La sociedad es un todo diferente de la suma de sus partes*

Para Bataille, aquello que, a pesar de todas las discrepancias lo acerca a los pensadores que toman a Mauss y Durkheim como referencia es que, frente a los teóricos clásicos de la sociedad

«Estamos de acuerdo, y en esto seguimos a Durkheim, en ver en el hecho social algo distinto a una suma de acciones individuales. Personalmente, (...) he intentado representar la sociedad como un campo de fuerzas²⁰ cuyo paso, es cierto, puede ser descubierto en nosotros, pero fuerzas en todo caso exteriores a las necesidades y a la voluntad conscientes de cada individuo.» (1938)^{21/viii}

Durkheim apuntará de manera contraria al espíritu de la época que los teóricos liberales no se detienen a observar la realidad social a la hora de explicarla, sino que proyectan sobre ella sus propias creencias, sus propios presupuestos, que quedan reforzados por dichas explicaciones. En un ejercicio de idealismo narcisista ni siquiera les sería posible el plantearse la idea de tomar en consideración los datos universalmente disponibles (como por ejemplo hará él al apoyarse en datos extraídos de los relatos de misioneros o

¹⁹ « Le sens morale de la sociologie » / *Œuvres complètes XI – Articles I : 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.65)

²⁰ Fuerzas a las que se referirá a menudo con el término «movimientos de conjunto».

²¹ *La Sociologie sacrée du monde contemporain*. Éditions Lignes & Manifestes. París, 2004. (pág.18)

exploradores en Australia) acerca de otros pueblos (o incluso fenómenos que tienen lugar en sus propias comunidades de origen, apostillaría Bataille legado el momento) que plantean serias dudas sobre la universalidad y atemporalidad de sus principios, más aún si estos contradicen directamente su ideas preconcebidas. Extrapolan las características de la sociedad liberal moderna a un plano imaginario y adoptan esta extrapolación como modelo de sociedad natural, universal, eterna, de la que cualquier otro tipo de sociedad es tan sólo una desviación o una etapa previa que todavía tiene que atravesar un período de desarrollo para alcanzar su potencial pleno, que la sociedad liberal representa.

La teoría liberal del contrato nos presenta a un individuo completamente articulado y racional ya en estado de naturaleza que se asocia con otros individuos por su propia voluntad para la consecución de objetivos comunes que no podría alcanzar por sí solo:

«La generación que alcanzó la madurez entre las dos guerras abordó el problema de la sociedad en condiciones que vale la pena señalar. Tenía de sus mayores la herencia de una cultura humanista en la que todo valor estaba referido al individuo. Los juicios implícitos ligados a esta cultura reducían la sociedad a un mal puede que necesario, pero cuya necesidad misma era dudosa.» (1946)^{22/ix}

«Al mismo tiempo que finalista, el método de explicación generalmente seguido por los sociólogos es generalmente psicológico. Estas dos tendencias son solidarias la una con la otra. (...) Es, pues, del individuo del que emanan las ideas y las necesidades que han determinado la formación de las sociedades, y si es de él que todo viene es necesariamente por él que todo debe explicarse. Además, no hay en la sociedad nada más que consciencias particulares; es por lo tanto en estas últimas donde se encuentra la fuente de toda la evolución social.» (Émile Durkheim, 1894)^{23/x}

²² « Le sens morale de la sociologie » / *Œuvres complètes XI – Articles I : 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.56)

²³ Durkheim, Émile. *Les Règles de la méthode sociologique* (Payot. París, 1894) / PUF. París, 2007. (pág.97)

«Los hechos sociales derivarían tan inmediatamente de la naturaleza humana que durante las primeras fases de la historia podrían incluso ser deducidos directamente sin que fuera necesario recurrir a la observación.» (Émile Durkheim, 1894)^{24/xi}

«Las formas más complejas de la civilización no son sino vida psíquica desarrollada. Además, incluso cuando las teorías de la psicología no pueden bastar como premisas al razonamiento sociológico, son la piedra de toque que permite por sí sola probar la validez de las proposiciones establecidas deductivamente.» (Émile Durkheim, 1894)^{25/xii}

«Si la sociedad se forma es para permitir al individuo realizar su naturaleza, y todas las transformaciones por las cuales pasa no tienen otro objeto que hacer esta realización más fácil y más completa.» (Émile Durkheim, 1894)^{26/xiii}

Durkheim, tal y como se propondrá en *Les Règles de la méthode sociologique*, pretenderá abordar el estudio de los hechos sociales como si fueran cosas que tienen una existencia independiente de los individuos y ejercen una coacción sobre ellos, cosas que analizar a través del método comparativo y el de las variaciones concomitantes para poder hallar sus causas y llegar a comprender su función...

«Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o aún más, que es general en el ámbito de una sociedad dada como teniendo existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.» (Émile Durkheim, 1894)^{27/xiv}

...hechos que no son el fruto de las decisiones personales de los individuos sino que son independientes de sus deseos y los configuran *de facto*:

²⁴ *Ibid.* (pág.98)

²⁵ *Ibid.* (págs.98-99)

²⁶ *Ibid.* (pág.99)

²⁷ *Ibid.* (pág.14)

«(...) las maneras colectivas de actuar o pensar tienen una realidad exterior a los individuos que, a cada momento, se adaptan a ellas. Son cosas que tienen su existencia propia. El individuo se las encuentra ya formadas y no puede hacer que no sean o que sean de forma diferente a la forma que son; es por lo tanto obligatorio el tenerlas en cuenta y le es tanto más difícil (no decimos imposible) el modificarlas en tanto en cuanto, en grados diversos, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros. Sin duda el individuo desempeña un papel en su génesis. Pero para que haya hecho social, es necesario que varios individuos hayan al menos unido su acción y que de esta combinación haya resultado algún producto nuevo. Y como esta síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros tiene necesariamente como efecto fijar, instituir fuera de nosotros, ciertas maneras de actuar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular por separado. (...) En efecto, puede llamarse *institución*, sin desnaturalizar el sentido de esta expresión, a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la colectividad: la sociología puede entonces ser definida como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento.» (Émile Durkheim, 1894)^{28/xv}

No es de extrañar que Durkheim haya sido calificado en ocasiones de «idealista», y él mismo en las FEVR reconoce que, aunque no comparte los argumentos que justifican dicha calificación, entiende que es difícil acordar cuál es la entidad, la sustancia de esas fuerzas sociales que trascienden a los individuos, los configuran y rigen sus movimientos. Bataille, materialista radical, menciona dicha incomodidad como propia sin llegar a resolverla:

«No creo haber eliminado –con unas pocas palabras– los obstáculos que suscita la cuestión del alma colectiva.» (1938)^{29/xvi}

²⁸ *Ibid.* (prólogo, XX)

²⁹ Fragmento redactado el 17 de enero de 1938 (como exposición introductoria a las reuniones de la *Société de Psychologie Collective*, que en 1938 debían tratar sobre las actitudes hacia la muerte. La *Société de Psychologie Collective* fue un grupo de estudio fundado en abril de 1937 por el Dr. René Allendy, Georges Bataille, Michel Leiris, el Dr. Adrien Borel y el Dr Paul Schiff, con Pierre Janet como presidente. Su objetivo era estudiar la influencia de los factores psicológicos de orden inconsciente en los hechos sociales –ver nota a la pág. 281 en la pág. 444 de OCII) / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.286)

b. Lo sagrado es el elemento constitutivo del todo que es la sociedad

En cualquier caso, si es cierto que Bataille no quiere pronunciarse acerca del rango ontológico atribuible a ese conjunto de fuerzas independientes de la voluntad y la consciencia de los individuos, y que informan ambas, aquello que no puede dejar de reconocer con Durkheim es que el hombre ha sentido oscuramente desde la noche remota de los tiempos la presencia de éstas en su vida y les han atribuido la dignidad más elevada y rendido reverencia:

«Hablamos una lengua que no hemos elaborado; nos servimos de instrumentos que no hemos inventado; invocamos derechos que no hemos instituido; cada generación transmite a la siguiente un tesoro de conocimientos que no ha amasado ella misma, etc. Estos bienes variados de la civilización se los debemos a la sociedad, y si no vemos generalmente de que fuente provienen, sabemos, al menos, que no son obra nuestra. Ya que son éstos los que dan al hombre su fisonomía personal entre todos los seres; pues el hombre no es hombre más que por estar civilizado. No podía pues escapar éste al sentimiento de que existen fuera de él causas activas de donde le vienen los atributos característicos de su naturaleza, y como poderes bienhechores que lo asisten, que lo protegen y que le aseguran una suerte privilegiada. Y a estos poderes necesariamente debía asignarles una dignidad que estuviera en concordancia con el alto valor de los bienes que les atribuía.» (Émile Durkheim, 1912)^{30/xvii}

Estas fuerzas que atraviesan la sociedad y constituyen su tejido, su esencia íntima, inspiran en el hombre el sentimiento de lo sagrado, que queda encarnado en determinadas instituciones y personas, a los que Bataille se refiere como «núcleos sagrados» (*noyeaux sacrés*) y es regulado por la religión, que lo mantiene vivo y fresco de manera que preserva a la sociedad como un todo robusto y vigoroso.

La vitalidad de lo sagrado, de la vida de la sociedad, puede haber sufrido un proceso de decaimiento coincidente con la progresiva racionalización del mundo por el hombre, y

³⁰ Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Félix Alcan. París, 1912) / PUF. París, 2008. (pág.208)

de manera especialmente pronunciada tras el ascenso de la burguesía al poder...

«La intensidad del movimiento de conjunto social ha sido más grande de lo que es ahora. Este movimiento se construye, como ahora enseguida recordaré, alrededor de centros sagrados y es evidente que la intensidad de los núcleos sagrados que subsisten actualmente ha decrecido: que la Iglesia, la nobleza, la monarquía han perdido casi totalmente su poder de convicción.» (1938)^{31/xviii}

...pero en el primer cuarto del siglo XX le resultará difícil a Bataille no constatar el surgimiento de nuevos núcleos que generan reacciones de una intensidad y una violencia ya olvidadas:

«Es posible tras eso continuar, si uno se empeña en ello, viviendo bajo los principios de una época en la que estas responsabilidades parecían excluidas. Pero se ha hecho imposible representarse obstáculos más decisivos que los movimientos de conjunto en la medida en la que se admite su realidad. El campo está libre: lo que una atención superficial representa como la realidad no es sino la pesadez, y la pesadez terrestre siempre ha estado desarmada contra la vida.» (1938)^{32/xix}

Y ante esta cada vez más apabullante evidencia Bataille va a dejar atrás los prejuicios de Durkheim contra la psicología^{33/xx-xxi}, para apoyarse en Freud a la hora de fundamentar sus planteamientos sociológicos personales...

³¹ *La Sociologie sacrée du monde contemporain*. Éditions Lignes & Manifestes. París, 2004. (págs.29-30)

³² *Ibid.* (pág.31)

³³ Si bien Durkheim concede que la agregación de las psiques individuales da nacimiento a una psique nueva, a una psique social...

«Al agregarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales dan nacimiento a un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo. Es pues en la naturaleza de esta individualidad, no en la de las unidades componentes, donde hay que ir a buscar las causas cercanas y determinantes de los hechos que se producen.» (Émile Durkheim,1895) *Les Règles de la méthode sociologique*. PUF. París, 2007. (pág.103) (xx)

...es totalmente reticente a dar explicaciones psicológicas a fenómenos sociales (como no podía ser de otra manera si tenemos en cuenta su compromiso con un ideal de objetividad total que sólo acepta como válidos datos observables y comparables):

«(...) cada vez que un fenómeno social es explicado directamente por un fenómeno psíquico puede estar seguro uno de que la explicación es falsa.» *Ibid.* (pág.103) (xxi)

«La diferencia del todo con la suma de las partes no significa en absoluto como lo quiso Durkheim que el determinismo de la sociedad sea exclusivamente sociológico, a despecho de toda causa psicológica. Admitir un factor psicológico (o económico) no significa, sin embargo, que el todo sea la suma de las partes.» (1946)^{34/xxii}

...y explicarse estos movimientos de conjunto en términos de atracción y repulsión generados por dichos núcleos sagrados, y a concebir la sociología como un sistema de conocimientos que permita a través de su comprensión prever las reacciones afectivas de los individuos (o más bien de las masas). Y, más allá del puro conocimiento académico, una comprensión de dichas fuerzas que permita servirse de ellas para transformar la sociedad.

«(...) es necesario desarrollar un sistema de conocimientos que permita prever las reacciones afectivas sociales que recorren la superestructura –puede incluso, hasta un cierto punto servirse de ellas. (...) un sistema de conocimientos que trate sobre los movimientos sociales de atracción y de repulsión y se presente de la manera más desnuda como un arma. En el momento en el que una vasta convulsión opone, no exactamente el fascismo al comunismo, sino formas imperativas radicales a la profunda subversión que sigue buscando la emancipación de las vidas humanas.» (1933-1934)^{35/xxiii}

C. El COLLÈGE de SOCIOLOGIE: último grupo de vanguardia

Hastados como decíamos por la futilidad del gesto poético del surrealismo y conocedores de la imposibilidad de acción política ninguna significativa fuera de los grandes bloques (ciegos a los matices), la ciencia (sociológica) se planteará, pues, a ese grupo de intelectuales influidos por Durkheim y Mauss como el único recurso válido a la

³⁴ « Le sens morale de la sociologie » / *Œuvres complètes XI – Articles I : 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.65)

³⁵ *La Structure psychologique du fascisme* (ensayo publicado originalmente en dos entregas en la revista *La Critique sociale*: nº 10, noviembre de 1933, y nº 11, marzo de 1934) / *Œuvres complètes I : Premiers écrits 1922-1940*. París, 1970. (pág.371)

hora de analizar las bases para algún tipo de acción eficaz que pudiera realmente empezar a resolver los sangrantes problemas que acuciaba a la sociedad francesa (y europea) de entreguerras:

«Su inquietud era además menos la de una experiencia nueva, que hubiera prolongado el surrealismo, que la de una investigación científica. Respecto a un pasado ligado a la efervescencia literaria, muestran una cierta aversión y lo que rechazaban con más firmeza era la posibilidad de un compromiso, de una ciencia superficial utilizada con el fin de una empresa dudosa. Sin duda se preguntaron si la esterilidad del conocimiento puro no sucedería de este modo a la impotencia del arte, pero la necesidad de rigor y la honestidad intelectual se oponía en ellos a la exigencia, para otros más fuerte, que quiere que el pensamiento engendre el acto.» (1946)^{36/xxiv}

«Estos jóvenes escritores, de manera más o menos clara, sentían que la sociedad había perdido el secreto de su cohesión y era ahí justamente donde apuntaban los esfuerzos oscuros, difíciles y estériles de la fiebre poética. A veces se daba el caso de que dejaban de desesperarse y de tener por absurda la posibilidad de hallarlo. Esta búsqueda podía considerarse como vital y sólo ella se mostraba digna de esfuerzos que no merecían los encantos afeminados y los engaños del arte.» (1946)^{37/xxv}

Es con ese fin que entre Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois pondrán en pie lo que Denis Hollier califica como «último de los grupos de vanguardia de la pre-guerra»³⁸ («*dernier des groupes d'avant-garde d'avant-guerre*»), esto es, el tambaleante y mal avenida³⁹ *Collège de Sociologie* (1937-1939), que se quiso tribuna pública en donde, aunque a tientas, dicho esfuerzo intelectual de delimitación tuviera lugar.

³⁶ « Le sens morale de la sociologie » / *Œuvres complètes XI – Articles I : 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (págs.58-59)

³⁷ *Ibid.* (pág.58)

³⁸ En Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.14)

³⁹ Ver COMUNIDAD, sección B.5: COMUNIDADES. *COLLÈGE de SOCIOLOGIE*.

Es de manera consonante con su concepción durkheimiana de la sociedad como elemento primario en referencia al cual el individuo existe y sin el cual no se entiende, que el *Collège* enfoca su labor investigadora en tanto que grupo, en la medida en que el conocimiento es algo común y una verdadera comunidad es capaz de llevar su tarea conjunta más lejos y en un sentido más profundo de lo que una agrupación de investigadores aislados independientes que contrastan el resultado de sus investigaciones entre sí de manera aséptica, ya que un grupo así formado verá derivado del resultado de sus investigaciones comunes el desarrollo de lazos morales entre ellos y su evolución a comunidad moral en la cual surgirá el impulso a aplicar a la sociedad las lecciones extraídas de su investigación conjunta:

«Parece incluso que obstáculos de una naturaleza particular se oponen al desarrollo de un conocimiento de los elementos vitales de la sociedad: el carácter necesariamente contagioso y *activista* de las representaciones que el trabajo saca a la luz aparece como responsable de ello.

(...) Se sigue que hay lugar para desarrollar entre aquellos que contemplan llevar tan lejos en este sentido como sea posible las investigaciones, una comunidad moral, en parte diferente de la que une de ordinario a los sabios y ligada precisamente al carácter virulento del ámbito estudiado y de las determinaciones que en él se revelan poco a poco.» (Roger Caillois, 1938)^{40/xxvi}

«Su resolución no depende simplemente de información y exégesis, es además necesario que abarque la actividad *total* del ser. Ciertamente, necesita de un trabajo llevado a cabo en común con una seriedad, un desinterés, una severidad crítica capaces no sólo de dar crédito a los resultados eventuales, sino incluso de imponer el respeto desde el inicio de la investigación. Sin embargo ésta disimula una esperanza de un orden totalmente distinto, y que da a la empresa todo su significado: la ambición de que la comunidad así formada desborde su plan inicial se deslice de la voluntad de conocimiento a la voluntad de poder, devenga el núcleo de

⁴⁰ « Introduction » (introducción de Roger Caillois al dossier « Pour un Collège de Sociologie », aparecido en el número de julio de 1938 de *La Nouvelle Revue Française*) / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París, 1995. (pág.299)

una conjuración más amplia, –el cálculo deliberado de que este cuerpo encuentre un alma.»
(Roger Caillois, 1938)^{41/xxvii}

D. Por una SOCIOLOGÍA «SAGRADA»

Las aspiraciones del *Collège* nos son presentadas por Caillois en las primeras líneas de «Pour un Collège de Sociologie», donde plantea que aquello que el *Collège* desea emprender es

«(...) un *trabajo crítico* que tenga como objeto las relaciones mutuas del *ser* del hombre y del *ser* de la sociedad: qué es lo que él espera de ella, y qué espera ella de él.» (Roger Caillois, 1938)^{42/xxviii}

Por supuesto que se trata de algo más complicado de lo que a primera vista pueda parecer, porque aquello que el hombre espera de la sociedad no es aquello que conscientemente cree querer, y lo que la sociedad exige para su mantenimiento y vitalidad no es simplemente aquello cuyo respeto las instituciones liberales se encargan de imponer en los individuos.

De lo que se trataría sería de servirse del instrumental proporcionado por los últimos avances en las ciencias humanas para desvelar las estructuras profundas de la sociedad que realmente configuran a los individuos (más allá de las ilusiones que estos se hagan acerca de cómo es su mundo y de cómo son ellos mismos a un nivel ingenuo y superficial) y de esta manera reconducir las acciones dirigidas al mejoramiento de la sociedad para, asentadas sobre un conocimiento científico de la naturaleza de la misma,

⁴¹ *Ibid.* (págs.300-301)

⁴² *Ibid.* (pág.296)

hacer de ellas un esfuerzo verdaderamente productivo que sirva para encauzar correctamente los anhelos profundos de los individuos, de las masas:

«Ahora bien, desde hace medio siglo las ciencias del hombre han progresado con una rapidez tal que no se ha tenido el tiempo y la audacia de aplicarlas a los múltiples problemas que plantea el juego de los instintos y de los «mitos» que los componen o los movilizan en la sociedad contemporánea. De esta carencia resulta notablemente que todo un lado de la vida colectiva moderna, su aspecto más grave, sus capas profundas, escapan a la inteligencia. Y el efecto de esta situación no es solamente el de reenviar al hombre a las vanas potencias de sus sueños, sino también el de alterar la comprensión del entero conjunto de los fenómenos sociales y viciar en su principio las máximas de acción que encuentran en ella referencia y garantía.

Esta preocupación de reencontrar extrapolados a escala social las aspiraciones y los conflictos de la condición individual está en el origen del *Collège de Sociologie*.» (Roger Caillois, 1938)^{43/xxix}

Hasta ese momento la sociología se venía dedicado al estudio de la estructura de las sociedades pasadas pero, aunque implícito en sus esfuerzos, ni Durkheim ni sus sucesores supieron modificar sus postulados iniciales ni el espíritu de su investigación para dar un paso más allá y equiparar la sociedad moderna con la sociedad primitiva y estudiar en los mismos términos que respecto de ésta la estructura de la sociedad moderna:

«Dado que se atribuye una importancia particular al estudio de las estructuras sociales, nos damos cuenta de que los pocos resultados adquiridos por la ciencia en este campo no solamente son generalmente ignorados, sino que además están en contradicción directa con las ideas en curso sobre estos temas. Estos resultados, tal como se presentan, se manifiestan como extremadamente prometedores y abren perspectivas insospechadas para el estudio del comportamiento del ser humano. Pero permanecen tímidas e incompletas, por una parte porque la ciencia se ha limitado demasiado al análisis de las estructuras de las sociedades llamadas primitivas, y ha dejado de lado las sociedades modernas, por otra parte porque los descubrimientos realizados todavía no han modificado tan profundamente como podía

⁴³ *Ibid.* (pág.298)

esperarse los postulados y el espíritu de la investigación.» (Roger Caillois, 1938)^{44/xxx}

Ese será un paso que el *Collège* comprenderá será inevitable dar y la actividad llevada a cabo podría describirse así con el nombre de «sociología sagrada», porque se propone estudiar, al igual que Durkheim realizó con las sociedades aborígenes australianas, en qué medida la noción de lo sagrado estructura el corazón de la sociedad de entreguerras. Con este fin el *Collège* se planteará principalmente el estudio de tres puntos principales: lo sagrado mismo, el poder y los mitos:

«El objeto preciso de la actividad contemplada puede recibir el nombre de *sociología sagrada*, en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones suyas en las cuales se muestra una presencia activa de lo sagrado. Se propone así establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias fundamentales de la psicología individual y las estructuras directrices que presiden la organización social y comandan sus revoluciones.

El hombre da un valor extremo a ciertos instantes raros, fugitivos y violentos de su experiencia íntima. El *Collège de Sociologie* parte de este dato y se esfuerza por desvelar conductas equivalentes, en el corazón mismo de la existencia social, en los fenómenos elementales de atracción y repulsión que la determinan como en sus *composiciones* más acusadas y significativas tales como las iglesias, los ejércitos, las cofradías, las sociedades secretas. Tres problemas principales dominan este estudio: el del poder, el de lo sagrado, el de los mitos.» (Roger Caillois, 1938)^{45/xxxi}

A decir verdad el problema de los mitos no llegará a alcanzar un espacio demasiado destacado dentro de las sesiones del *Collège*, y de hecho sólo una llegará a serle dedicada en exclusiva, la ponencia de Georges Duthuit del 20 de junio de 1939 con el título «Le mythe de la monarchie anglaise». El problema de lo sagrado sí que será ampliamente debatido (como no podía ser de otra manera dentro de un grupo que dice querer

⁴⁴ *Ibid.* (págs.298-299)

⁴⁵ *Ibid.* (pág.300)

desarrollar una «sociología sagrada»), hasta tal punto que Leiris (cuya única intervención en las sesiones del *Collège*, el 8 de enero de 1938 versará sobre «Le sacré dans la vie quotidienne») llegará a echarle en cara a Bataille al final que parezca pretender querer reducir todo fenómeno social a una expresión de lo sagrado, lo cual constituiría un ejercicio de reduccionismo completamente inaceptable, ya que dicha postura sólo sería sostenible si se ignoraran los avances de la sociología después de Durkheim⁴⁶:

«Aunque de ningún modo ignore la importancia de lo sagrado en los fenómenos sociales, considero que recalcarla en este punto (...) está en clara contradicción con las adquisiciones de la sociología moderna y, notablemente, con la noción maussiana de «fenómeno total»»

(Michel Leiris, 1939)^{47/xxxii}

El estudio del poder y la soberanía estará muy influenciado por las ideas de Georges Dumézil, profesor de Caillois en el Collège de France. La fascinación del *Collège* con las organizaciones secretas (en qué medida, durante toda la historia y en comunidades diversas el poder ha sido ejercido de manera oculta por un conjunto de individuos unidos por lazos muchos más fuertes que los que unen a los miembros individuales de una comunidad natural y una visión concreta del secreto de la pureza perdida de la comunidad natural, secreto que ellos mantienen vivo en su seno, y que a través de su acción soterrada buscan guiar a la comunidad natural e imponer su voluntad inadvertidamente sobre ella para guiarla por el camino correcto) tiene no poco que ver con los análisis de los grupos salvajes de iniciados estudiados por Dumézil (como los *Luperci* o los Centauros) que

⁴⁶ Si bien Bataille negará esta acusación y explicará que para él explicaciones de otro tipo (económicas,...etc.) son perfectamente aceptables y compatibles, el efecto polarizador de la idea de lo sagrado sobre su pensamiento sociológico es innegable.

⁴⁷ Carta de Michel Leiris a Georges Bataille del 3 de julio de 1939 (que contiene una serie de reproches acerca de la falta de rigor científico de la práctica sociológica de Bataille) / Bataille, Georges & Leiris, Michel. *Échanges et correspondances*. Gallimard. París, 2004. (pág.124)

periódicamente subvertían las leyes sociales en festividades transgresoras que servían para revitalizar a la sociedad.

Si bien tanto Caillois como Bataille tomarán en un principio la sociedad secreta como punto de partida para plantear una alternativa de poder a la soberanía totalitaria del fascismo que instrumentaliza al individuo (que acaba vaciado completamente de otro sentido que el de ser herramienta de la industria o la guerra que sirve para agrandar la gloria de la madre patria), Caillois abogará por el planteamiento de la necesidad de un tipo de sociedad de complot que a través de un conocimiento científico de los mecanismos que configuran el imaginario social consiga imponer su voluntad sobre las masas de manera inmisericorde. Bataille, que se quiere científico también pero entenderá esta científicidad de una manera mucho más amplia que Caillois y se había ido acercado a posturas cada vez más místicas y religiosas, pensará una sociedad secreta acorde a sus anhelos, capaz alumbrar en su seno un nuevo mito a través de una experiencia mística moderna y atea, un mito que extender a todo el cuerpo social.

E. SOCIOLOGÍA y TEOLOGÍA

Para Bataille la sociología, «sagrada» como él la entiende y el *Collège* predica, no sería, llevada al extremo, sino el equivalente moderno y laico de la teología cristiana, en la cual el teólogo trataría de dar cuenta del conocimiento profundo de Dios adquirido merced a una meditación profunda, y exponerlo a los ojos de la comunidad de creyentes, a la Iglesia, para el esclarecimiento y robustecimiento de su fe:

«En mi espíritu, la experiencia que cada uno de nosotros podía tener de lo sagrado conservaba una importancia esencial. (...) La experiencia de lo sagrado es de una naturaleza tal que no puede dejar nada indiferente: Aquel que encuentra lo sagrado no puede permanecer

ajeno a ello en mayor medida de lo que un cristiano podría permanecer ajeno a Dios. A mis ojos, desde el principio, esta sociología sagrada, a la cual un Colegio podía dar su forma y su ordenamiento, se situaba pues exactamente a continuación de la teología cristiana. (...) Se trataba de representar la sociedad y su juego con esta consciencia de los destinos que se encuentran en ella comprometidos que pertenecen al teólogo cuando considera a Dios y a la Iglesia.» (1939)^{48/xxxiii}

Así el análisis de lo sagrado no puede limitarse a un estudio de sus manifestaciones más visibles, sino que es imprescindible para el «investigador» realizar la experiencia desgarradora de lo sagrado en sí mismo con tal de alcanzar un conocimiento adecuado que le sirva en su empeño de plantear una re-revelación de lo sagrado social y una reconducción de los impulsos ocultos de la sociedad en aras de su liberación. Y es por eso (además de por la necesidad de por la imperiosa necesidad de estudiar lo sagrado en el mundo moderno y no sólo en las sociedades primitivas) que resultaba necesario separarse tanto de Durkheim como de Mauss, y así poder ir más allá de los datos objetivos y estrictamente sometibles al método y hacer de la experiencia vivida parte fundamental del análisis sociológico:

«Separarse de Durkheim –y de Mauss– al menos cuando se considera la existencia actual, es ciertamente una necesidad inevitable para nosotros. En su conjunto, puede que la tarea encontrada a partir de la tradición que acabo de definir sea difícil y falta determinar qué métodos le pertenecen.» (1939)^{49/xxxiv}

«La obra de Durkheim y, más aún, la de Mauss, han tenido sobre mí una influencia decisiva, pero he guardado siempre las distancias. Mi pensamiento no está menos fundado sobre una experiencia subjetiva. Si, junto con otros, fundé en 1937 el Collège de Sociologie, pienso que tenía la intención de encontrar un mundo del cual me alejo demasiado fácilmente, el de la

⁴⁸ Carta de Georges Bataille a Michel Leiris del 5 de julio de 1939 (respuesta a los reproches de éste acerca de la falta de rigor científico de sus posiciones) / Bataille, Georges & Leiris, Michel. *Échanges et correspondances*. Gallimard. París, 2004. (pág.129)

⁴⁹ *Ibid.* (pág.130)

objetividad.» (1958)^{50/xxxv}

Para Bataille la realidad es irracional y la única forma de llegar a «conocerla» es, paradójicamente (o no), en el no-conocimiento, en el no-saber, en una anulación de la conciencia que nos sitúe en el mismo plano que la realidad, o como dirá respecto a la situación del animal respecto del ser (al principio de *Théorie de la religion*), «como el agua dentro del agua». Callois por el contrario opinará que de esta realidad irracional se puede tener un conocimiento riguroso, pero que hay que forzarla hasta el límite, infatigablemente, sin ceder un ápice, sin flaquear, con una violencia sostenida, de modo que acabe revelándonos sus secretos, que nos diga aquello que queremos saber manteniendo la conciencia tranquila, porque la respuesta hallada no será el fruto de nuestra debilidad, de nuestra fantasía o de nuestro temor:

«(...) toda filosofía que no se adapta a esta nueva ciencia del *por qué no* es ridícula (...) Ahí está un maravilloso que no teme al conocimiento, que por el contrario se alimenta de él. (...) de niño no sabía divertirme con ningún juguete, no dejaba de destriparlos y desmontarlos a fin de saber cómo eran por dentro, cómo era que funcionaban.» (Roger Caillois, 1934)^{51/xxxvi}

«¿Qué me importan a fin de cuentas las iluminaciones dispersas, inestables, mal garantizadas, que no son nada sin un acto de fe previo, que no son ni siquiera agradables si no es por el crédito que se les concede? Lo irracional, sea; pero antes de ello quiero la coherencia.» (Roger Caillois, 1934)^{52/xxxvii}

⁵⁰ « Notice autobiographique » (en apariencia borrador de 1958 para la respuesta a una carta procedente de Alemania de enero de 1956 que pedía información para una reseña a incluir en un *Lexicon der Literature der Gegenwart* [Diccionario de la literatura actual]) / Incluido en la sección de notas y anexos de *Œuvres complètes VII*. Gallimard. París, 1976. (pág.615)

⁵¹ Carta de Roger Caillois a Andrés Breton (del 27 de diciembre de 1934), publicada en Caillois, Roger. *Approches de l'imaginaire*. Gallimard. París, 1974. (págs.36-37)

⁵² *Ibid.* (pág.36)

«El misterio tiene, sin duda, muchas cuentas que rendir, muchas confesiones que realizar: pero no son aquellos que adulan y adoptan delante de él cualquier actitud extática los que lo obtendrán, ya que, también ahí, el cielo pertenece a los violentos.

Otros, es cierto, se muestran menos inclinados a contentarse con un disfrute tan fútil que a conceder a lo desconocido una cierta trascendencia en relación a los modos discursivos del pensamiento y pretenden rebasar estos para acceder de lleno a lo ininteligible por una verdadera *mutación brusca*, ruptura radical en la continuidad del desarrollo intelectual.»

(Roger Caillois, 1938)^{53/xxxviii}

Si Bataille apelaba a la ciencia como medio de superación de posiciones líricas y poco consistentes, a la hora de la verdad, apuntará Leiris, se dedicará a contravenir todas y cada una de las reglas establecidas por Durkheim en su *Les Règles de la méthode sociologique* para una práctica cabal de la sociología en tanto que ciencia:

« (...) considero que faltas muy graves contra las reglas de método establecidas por Durkheim –espíritu al que no hemos dejado de encomendarnos– han sido muchas veces cometidas en el *Collège*: trabajo a partir de nociones vagas y mal definidas, comparaciones entre hechos tomados de sociedades de estructuras profundamente diferentes, etc.» **(Michel Leiris, 1939)**^{54/xxxix}

Poco a poco el abismo que separaba a Bataille de sus compañeros se fue haciendo cada vez más grande y finalmente el *Collège* acabó declarando su disolución.

A pesar de ser rebatido por casi todo el mundo, podemos observar que más de veinte años Bataille no habrá modificado esencialmente su punto de vista al respecto de su «método de investigación». En el prólogo de *L'Érotisme* (1957), libro dedicado precisamente a Leiris (que habría sido, de las personas cercanas a él, uno de los más críticos con sus posicionamientos, y a cuyo libro *Miroir de la Tauromachie*, de 1938, atribuye la inspiración de la cual surgirá *L'Érotisme*) Bataille seguirá defendiendo que

⁵³ Caillois, Roger. *Le Mythe et l'homme* / Gallimard. París, 1938. (págs.180-181)

⁵⁴ Carta de Michel Leiris a Georges Bataille del 3 de julio de 1939 / Bataille, Georges & Leiris, Michel. *Échanges et correspondances*. Gallimard. París, 2004. (pág.123)

« (...) MI ESTUDIO ESTÁ MÁS CERCA DE LA «TEOLOGÍA» QUE DE LA HISTORIA ERUDITA E INDIFERENTE DE LA RELIGIÓN.

Insisto en ello: si a veces hablo el lenguaje de un hombre de ciencia, es siempre una apariencia. El erudito habla desde el afuera, como un anatomista del cerebro. (No es del todo cierto: la historia de las religiones no puede suprimir la *experiencia interior* que hay o hubo de la religión. Pero no importa si la olvida hasta el punto que le sea posible.) *Yo, por mi parte, hablo de la religión desde su interior, como un teólogo de la teología.*

El teólogo, es cierto, habla de una teología *cristiana*. Mientras que la *religión* de la cual yo hablo no es, como la cristiana, *una* religión. Es la *religión* sin duda, pero se define justamente en que, desde el principio, no es una religión concreta. No hablo ni de ritos, ni de dogmas, ni de una comunidad dados, sino solamente del problema que toda religión se ha planteado: tomo este problema a mi cargo, como el teólogo la teología. Pero sin la religión cristiana.» (1957)^{55/xl}

«Mi investigación, que la *experiencia interior* funda, difiere en su origen del trabajo del historiador de las religiones, del etnógrafo o del sociólogo. Sin duda, la cuestión que se planteó fue la de saber si era posible que estos últimos se dirigiesen a través de los datos que elaboraban, independientemente de una *experiencia interior* que tenían por una parte en común con la de sus contemporáneos, pero que por otra parte era, también, hasta cierto punto, su experiencia personal, modificada por un contacto con el mundo que constituía el objeto de sus estudios. Pero, en su caso, podemos casi avanzar en principio que *cuanto menos intervenga su experiencia* (cuanto más discreta ésta sea) más grande será la autenticidad de su trabajo. No estoy diciendo: cuanto menos grande sea su experiencia, sino *cuanto menos intervenga*. Estoy en efecto convencido de la ventaja para un historiador, de tener una experiencia profunda, pero si la tiene, ya que la tiene, lo mejor es que se esfuerce por olvidarla, y considerar los hechos desde afuera. No puede olvidarla completamente, no puede reducir completamente el conocimiento de los hechos al que le es dado desde afuera –y mejor así–, pero el ideal es que esta experiencia intervenga *a pesar de él* en la medida en que esta fuente de conocimiento es irreductible, en la medida en que hablar de religión sin referencia interior a la experiencia que tenemos de ella llevaría a trabajos sin vida, que acumulan materia inerte, entregada en un desorden inteligible.»

(1957)^{56/xl}

⁵⁵ « L'Érotisme ou la mise en question de l'être » (artículo aparecido en los n^{os} 36 y 37 de la revista *Les Lettres nouvelles*, marzo y abril de 1956) / *Œuvres complètes XII – Articles 2: 1950-1961*. Gallimard. París, 1988. (págs.398-399)

⁵⁶ *L'Érotisme* (Les Éditions de Minuit. París, 1957) / *Œuvres Complètes X*. Gallimard. París, 1987. (pág.38)

SURREALISMO

«YO SITÚO MIS ESFUERZOS A CONTINUACIÓN, AL LADO DEL SURREALISMO.» (1947)^{1/i}

«Cada vez que he tenido la ocasión me he opuesto al surrealismo. (...) el surrealismo se define por la posibilidad que ese antiguo enemigo *interno* que soy yo tiene de definirlo decididamente.

Es la impugnación realmente viril (...) de los límites admitidos, una voluntad rigurosa de insumisión.» (1946)^{2/ii}

«Me divierte (...) pensar que no se puede salir del surrealismo sin acabar junto al señor Bataille.»

(André Breton, 1930)^{3/iii}

A. CRUCIALIDAD de la INFLUENCIA del SURREALISMO en BATAILLE

Afirmar que Bataille no habría sido Bataille sin el surrealismo parece tal vez extremo, pero no anda lejos de ser cierto, y de un modo mayor de lo que podría decirse de figuras que estuvieron involucradas en el surrealismo de una manera más positiva y ligaron febrilmente su nombre al del movimiento para luego renegar de él en nombre de alguna otra verdad superior⁴.

La influencia del surrealismo en la formación intelectual de Bataille es cualitativamente distinta a la obtenida a través del estudio de los diversos autores con los que sintió algún tipo de empatía, y ello por motivos manifiestamente evidentes.

¹ *Méthode de méditation* (Fontaine. París, 1947) / *Œuvres complètes V. La Somme athéologique, I.* Gallimard. París, 1973. (pág.193)

² « À propos d'assoupissements » (artículo aparecido en el nº2 de la revista *Troisième Convoi*, en enero de 1946) / *Œuvres complètes XI – Articles 1944-1949.* Gallimard. París, 1988. (pág.31)

³ *Second manifeste du surréalisme* (1930). En Breton, André. *Manifestes du surréalisme.* Gallimard. París, 1973. (págs.132-133)

⁴ Por ejemplo, Aragon, Leiris y Tzara abandonaron el surrealismo por el comunismo. Aragon (1927) en 1930, a su regreso del Congreso de escritores revolucionarios de Járkov (URSS) al que acudió en representación del surrealismo. Éluard (1927) abandonará el PCF tras la defección de Aragon del surrealismo, pero solicitará su reingreso en 1942, durante la Ocupación, y pasará a formar parte de la resistencia. Tzara se adherirá al PCF en 1936.

1. Particularidades del surrealismo

a. *El surrealismo es un proyecto colectivo*

Para empezar resulta imposible no constatar que al hablar de «autores», nos referimos a individuos que influyeron en Bataille a través de su obra: el surrealismo es por el contrario una organización supraindividual (por mucho que tenga en la figura de Breton su espíritu rector), conformada principalmente por pintores y poetas.

Desde su llegada a París Bataille buscará a través de diversas fórmulas la creación de un colectivo dentro del cual inscribir su actividad intelectual, y el grupo surrealista era la muestra de que un colectivo tal podía (con todos sus defectos) hacerse oír, de que si los esfuerzos individuales sólo podían ser plenamente fructíferos dentro de un grupo.

b. *El surrealismo es una fuerza viva*

No puede obviarse tampoco que el influjo de esos autores se ejerce, por así decirlo, por intensa que sea, en la distancia, mientras que el surrealismo es una fuerza viva y dominante en el período de entreguerras, de tal magnitud que su influencia se hace sentir a escala internacional, y que el núcleo de tal onda de expansión se halla en el París que Bataille irá haciendo suyo desde su llegada a la capital por motivos de estudios en 1918⁵.

⁵ Su pasión por la Edad Media y la caballería lo llevarán a preparar en 1918 el examen de entrada a la École des Chartes, en París, una «grande école» (institución francesa de educación superior de nivel avanzado) especializada en la enseñanza de disciplinas auxiliares de la historia, y cuyos alumnos reciben el diploma de «archiviste-paléographe» tras la defensa de una tesis. En noviembre de ese año pasará el examen y se mudará a París, donde se alojará en una pensión familiar. Tras pasar el verano en Riom-ès-Montagnes con su familia materna regresará a París con su madre y su hermano Martial. Se alojarán en el 85 de la rue Rennes, en el bulevar de Saint-Germain en el VI distrito (Bataille no se mudará ya hasta 1928). Bataille defenderá su tesis (titulada « *L'Ordre de la Chevalerie, conte en vers du XIIIe siècle avec introduction et notes* ») entre los días 30 de enero y 1 de febrero de 1922, y el 10 de febrero será declarado oficialmente «archiviste-paléographe». El 10 de junio será nombrado bibliotecario en prácticas de la Bibliothèque Nationale por decreto ministerial y en julio de ese año entrará en el Departamento de Impresos. El 3 de julio de 1924 será declarado oficialmente bibliotecario adscrito al Departamento de Medallas.

Será precisamente uno de sus compañeros de trabajo^{6/iv} el que le presentará a su amigo Michel Leiris, en otoño de 1924, con el que él mismo entablará inmediatamente una fuerte amistad que durará toda su vida. Leiris presentará poco después a Bataille al grupo de artistas e intelectuales que frecuentaba y tenían como lugar de reunión el *atelier* de André Masson^{7/v} que poco tiempo después, en noviembre de ese mismo año, decidirán pasar a integrarse en el grupo surrealista.

c. El surrealismo debe ser afrontado

Ni tampoco podemos pasar por alto que la influencia de determinados autores es el producto de una afinidad «espiritual» de mayor o menor grado (de mayor intensidad

⁶ «Es gracias a su colega en la Bibliothèque Nationale, Jacques Lavaud, antiguo *chartiste* como él y autor de una tesis sobre Philippe Desportes, que conocí a Georges Bataille. Durante el transcurso de 1924, el año en el que además me hice surrealista, Lavaud –al que conocía desde hace tiempo y que, sensiblemente mayor que yo, me había iniciado en la literatura moderna, nos presentó el uno al otro, un poco (me dijo después) para ver a guisa de observador externo qué curioso precipitado podría resultar de ese contacto.» (Michel Leiris, 1963) «De Bataille l'impossible à l'impossible « Documents » » (*Critique*, n^{os} 195-196, número de homenaje a Georges Bataille. Éditions de Minuit. 1963 / reimpresión facsímil en Éditions de Minuit. París, 1991 / publicado en 1966 por Mercure de France, con modificaciones, como parte de *Brisées*, colección de ensayos de Leiris. *Brisées* fue reeditado por Gallimard. París, 1992. (pág.288) (iv)

⁷ El *atelier* de André Masson se encontraba en el número 15 de la Rue Blomet (en el XV distrito de París), y entre los amigos que en él se reunían se encontraban Miró (que tenía su estudio en el mismo edificio), Desnos (que vivió durante algún tiempo en el estudio de Masson), Artaud, Limbour y Dubuffet.

Si el foco inicial del surrealismo y centro del dogma se encontraba en la Rue Fontaine (Breton tenía su estudio en el número 42), en el IX distrito de París, el movimiento surrealista en París comprendía además al mencionado grupo de la rue Blomet y al grupo de la Rue du Château, en el número 54 (XIV distrito) de la cual vivían Jacques Prévert, Marcel Duhamel, Raymond Queneau e Yves Tanguy (grupo que parece haberse encontrado tanto geográficamente como espiritualmente más cerca de la Rue Blomet que de la Rue Fontaine).

Georges Charbonnier, en un libro de entrevistas a André Masson plantea someramente la relación entre los grupos de la siguiente manera: «El surrealismo atravesó el mundo como un cuchillo. Se posó sobre París como una lámina triangular. La punta se encuentra en la rue Fontaine. (...)

Y la historia del surrealismo es la historia de la rue Fontaine. Pero esta hoja afilada reposa sobre una base que va, en el XV distrito, de la rue du Château a la rue Blomet.

El triángulo se dirige a la rue Fontaine, No hay ambigüedad sobre el sentido que puede dársele en tanto que se estira hacia la rue Fontaine, pero reposa sobre la línea ideal que une la rue de Château con la rue Blomet.

La rue Fontaine es un poco como lugar santo.

Es la meca.» (Georges Charbonnier, 1958) Masson, André. *Entretiens avec Georges Charbonnier*. René Juillard. París.1958 (págs.66-67) (v)

cuando se trata de autores de carácter más antirracional, Nietzsche, Kierkegaard, Sade, por ejemplo; de una intensidad menor respecto de los autores más sistemáticos, de los cuales no obstante extrae lecciones importantes que le ayudan a canalizar teóricamente intuiciones intensificadas por el trato con aquellos otros: Durkheim, Mauss y Freud e incluso Hegel, por ejemplo), mientras que su posicionamiento frente al surrealismo es de clara beligerancia.

Bataille nunca sentirá interés ninguno por seguir el ejemplo de sus nuevos amigos⁸, y su decidido malestar frente al surrealismo servirá para galvanizar la futura oposición a la línea oficial del movimiento, con la revista *Documents*⁹ como punto de encuentro, de modo que puede decirse que en cierta manera su presencia de *outsider* marcará el destino del surrealismo.

2. Bajo materialismo vs Idealismo poetizante

Puestos a buscar un cabo del que tirar de la cuerda de las disonancias entre Breton y Bataille podemos encontrarlo en el cuestionario enviado en febrero de 1929 a personas afines al surrealismo (entre ellas Bataille) con el fin de sondear el grado de fidelidad de cada uno de ellos y preparar el campo para la «depuración» que se avecinaba de cara al acercamiento al PCF, y cuya acta de validación sería el *Second manifeste du surréalisme*.

El cuestionario contenía las siguientes preguntas:

⁸ La única colaboración «positiva» de Bataille con el surrealismo habría consistido en la traducción de una serie de *fatrasies* (poemas medievales franceses del s.XIII, de carácter absurdo, en el que los efectos sonoros priman sobre el sentido). Aparecerán junto con una nota escrita por Bataille en el número 6, octubre de 1927, de *La Révolution Surréaliste*, y merecieron la alabanza (sincera e insincera) de Breton. Ninguna mención se hace en *La Révolution Surréaliste* a Bataille como traductor de las mismas.

⁹ No es que las páginas de *Documents* se dedicaran a atacar directamente al surrealismo, pero el hecho de que diera acogida en sus páginas a los disidentes del surrealismo y la naturaleza «heterodoxa» respecto de la doctrina oficial propugnada por Breton de muchos escritos en ellas publicadas, hacía inevitablemente que a ojos de éste *Documents* apareciera como un foco de hostilidad difícil de ignorar.

«1. ¿Considera que (...) su actividad debe o no limitarse, definitivamente o no, a una forma individual?

2.a) Si es que sí, ¿quiere hacer el sacrificio de realizar para quien ha conseguido reunir a la mayor parte de entre nosotros una breve exposición de sus motivos? Defina su posición.

b) Si es que no, ¿en qué medida consideraría que una actividad común puede prolongarse o ser retomada; de qué naturaleza sería; con quién desearía, o consentiría, llevarla a cabo?»

(André Breton y Raymond Queneau, 1929)^{10/vi}

Todas las respuestas aparecieron publicadas en un número especial de la revista belga *Variétés* en junio, la de Bataille (al se alude como «traductor de Chestov») era breve: «Beaucoup trop d'emmerdeurs idéalistes». Y si la acusación que Bataille esgrimía contra los surrealistas en general y más concretamente contra Breton era la de «idealismo» éste no podía dejar de encontrar repulsivo el «bajo materialismo» por el que Bataille tomaba partido:

«Con el Señor Bataille, algo bien conocido, asistimos a un retorno ofensivo del viejo materialismo antidialéctico que intenta, esta vez, abrirse camino gratuitamente a través de Freud. «*Materialismo*, dice, *interpretación directa*, que excluye todo idealismo, *de los fenómenos brutos*, *materialismo que, para no ser contemplado como un idealismo senil, deberá estar fundado directamente sobre los fenómenos económicos y sociales.*» Como aquí no se precisa «materialismo histórico» (¿y cómo se podría?) nos vemos obligados a observar que en lo que respecta al punto de vista filosófico de la expresión es vago y en lo que respecta al punto de vista poético de la novedad, es nulo.» **(André Breton, 1930)^{11/vii}**

Y si queremos plantear el núcleo de la oposición entre ambos en términos referidos a un campo de pensamiento en el que ambos podrían perfectamente haber tenido la sensación de estar dirimiendo el desafío de Bataille al surrealismo, podemos apuntar que éste debía

¹⁰ « À suivre. Petite contribution au dossier de certains intellectuels à tendances révolutionnaires (Paris 1929) » (Publicado en el especial de Junio de 1929 de la revista *Variétés*, « Le Surréalisme en 1929 » / Reproducción facsímil publicada por Didier Devillez Editeur. Bruselas, 1994. (pág.III)

¹¹ *Second manifeste du surréalisme* / Breton, André. *Manifestes du surréalisme*. Gallimard. Paris, 1973. (pág.133)

ser el campo del hegelianismo, en un momento en el que lectura «existencial» de Hegel por parte de Jean Wahl (con la publicación en 1929 de *Le problème de la conscience malheureuse dans la pensée philosophique de Hegel*, de 1929) y, muy centralmente, de Alexandre Kojève (con su seminario acerca del pensamiento religioso de Hegel en *Fenomenología del Espíritu* desarrollado en la École pratique des hautes études de 1933 a 1939) todavía no se había asentado y Hegel era contemplado en términos eminentemente logicistas¹². Desde esta perspectiva Bataille, influenciado sin duda por la lectura nietzscheana de Hegel, no podía dejar de contemplar como altamente sospechoso el recurso surrealista a Hegel a la hora estructurar su programa y aspiraciones. Al respecto, Denis Hollier comenta:

«En 1929, durante su primera disputa con Breton, en la época de Documents y del Second manifeste du surréalisme, es Breton el que se llama hegeliano. Pero su Hegel, más surrealista (es decir, mallarmeano) que existencialista, anterior a Kojève, es el filósofo del Idealismo Absoluto, de la identidad de los contrarios, del rebasamiento de la contingencia, de la eliminación de los accidentes y de la resolución dialéctica de los conflictos.» (Denis Hollier, 1995)^{13/viii}

Para Breton la realidad es «maravillosa», pero el hombre permanece ciego ante ella porque es incapaz de reparar en nada que no acontezca según las leyes de la lógica, que no se someta al principio de causalidad, del tercio excluso, de identidad... Apoyándose en Hegel, Breton determinaría que el Espíritu va desplegándose a lo largo de la Historia, y él, que se ve al final de la misma, es capaz de realizar su labor de fenomenólogo y

¹² Ver FILOSOFÍA, sección C.2: AFINIDADES y DISONANCIAS. Hegel.

¹³ Comentarios de Denis Hollier acerca de la figura de Alexandre Kojève y su participación en el *Collège de Sociologie* / Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*. Gallimard. París. 1995. (págs. 64-65)

determinar en momentos puntuales y gracias a qué personajes lo maravilloso se ha ido adentrando en nuestro mundo:

«Lo maravilloso no es igual en todas las épocas; participa oscuramente de una especie de revelación general de la cual sólo los detalles llegan a nosotros (...)» (André Breton, 1924)^{14/ix}

La forma según la cual el Espíritu se despliega, por seguir utilizando una terminología hegeliana, no va a ser como en Hegel cifrada en una progresiva racionalización sino en una progresiva invasión de lo irracional, del mundo de los sueños en el mundo de la vigilia, en el mundo racional. El Espíritu Absoluto sería equivalente en Breton a la *Surréalité*, a la *Superrealidad*, estado final en el que lo racional y lo irracional se funden finalmente.

La ambición del surrealismo (léase «de Breton») sería la de apoderarse del imaginario colectivo y conseguir a través del ejemplo que suponen sus obras y las técnicas a través de las cuales se han obtenido que lo maravilloso, lo extraordinario, se vaya introduciendo poco a poco en el mundo de lo ordinario, el mundo de la vigilia, de la razón, de la luz, y producir de una vez por todas esa osmosis espiritual (que se ha ido anunciando a lo largo de la historia) en el que ambos mundos configuren uno solo:

«Creo en la resolución futura de estos dos estados, tan contradictorios en apariencia, que son el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, de *superrealidad*, si se la puede llamar así. Es a su conquista hacia donde me encamino, seguro de no alcanzarla pero demasiado indiferente a mi muerte como para no soportar un poco los gozos de una posesión tal.» (André Breton, 1924)^{15/x}

¹⁴ *Manifeste du surréalisme* (1924) / Breton, André. *Manifestes du surréalisme*. Gallimard. París, 1973. (pág.26)

¹⁵ *Ibid.* (pág.24)

Podríamos decir así que Breton planteaba las posibilidades de éxito de su propuesta en relación a la capacidad del movimiento de sublimar la contraposición entre la razón y el sueño en una síntesis final, operación que Bataille contemplaba como viciada de entrada, porque dicho estado no era sino un constructo que se pregonaría posible en la medida en que la que la negatividad fuera ignorada en su más íntima esencia y embellecida, poetizada para ser hecha partícipe de una síntesis ficticia, inalcanzable e indeseable¹⁶. La negatividad pura, la transgresión dura e irreconciliable frente a la dialéctica heroica y optimista del Breton del *Manifeste du surréalisme*: un trecho demasiado amplio para saltar, al menos de momento.

«(...) el surrealismo se distingue inmediatamente por una aportación de valores bajos (inconsciente, sexualidad, lenguaje grosero, etc.), se trata de dar a estos valores un carácter eminente al asociarlos con los valores más inmateriales (...) Todas las reivindicaciones de las partes bajas han sido escandalosamente disimuladas travestidas en reivindicaciones de las partes altas.» (1924-1935?)^{17/xi}

«Es lamentable, decimos, que nada pueda entrar en la cabeza confusa del Señor Breton si no es bajo la forma poética. Toda la existencia, puramente literaria, del Señor Breton lo aparta

¹⁶ Bataille criticará el uso idealizado de La Fontaine, y muy especialmente de Sade, por parte de Breton. La recepción idealizada de Sade por parte de Breton (para el que a través de sus libros de excesos carnales delirantes Sade quería poner en tela de juicio una sociedad corrupta que debería dar paso a una nueva sociedad más justa), no parecería tomar en consideración los hechos mismos que Sade nos presenta, como si fueran parte de un ejercicio (desagradable e incómodo de clasificar) de retórica que no quería decir lo que está diciendo sino que apuntaría a algo más noble y anularía así el poder visceralmente transgresor que le sería propio: descarta lo bajo, lo sucio, lo «feo» que en la obra del marqués se encuentra, lo silencia, para atribuir a Sade un papel de humanista visionario. Svein Eirik Fauskevåg, que analiza en profundidad la recepción de Sade por parte del surrealismo en su tesis doctoral *Sade dans le surréalisme* (tesis original en noruego) comenta al respecto: «En el surrealismo dominado por Breton la sexualidad encierra una cierta contradicción entre la aprobación del sadismo literario, sistema de signos de perversión que aspira a socavar la sociedad burguesa para reemplazarla por un mundo nuevo, y la condena más o menos violenta de las desviaciones sexuales, condena decidida por convenciones y valores que el sadismo debía derribar.» (Svein Eirik Fauskevåg, 1975) *Sade dans le surréalisme* / Solum Forlag, Oslo. Sin fecha. 1975?

¹⁷ « Dossier de la polemique avec André Breton » / *Œuvres complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. París. 1970 (pág.103)

de aquellos acontecimientos mezquinos, siniestros o grises que se producen a su alrededor, de lo que constituye una descomposición real de un mundo inmenso.» (1924-1935?)^{18/xii}

«Es precisamente en esta voluntad de agitación poética, más que en una técnica dialéctica literalmente pueril, donde descansa el idealismo esclavizante: sed, tan desdichada en todo, de volver a acceder a las regiones superiores del espíritu; el odio de la vulgaridad, de la baja vulgaridad que descompone todo de un plumazo –y deja los tesoros del espíritu a merced de los primeros cerdos– la sombría aristocracia, la ascesis mental: es con tales necesidades, puritanas y convencionales a la vez, como comienza una hipocresía que no tiene la excusa de un valor práctico.» (1924-1935?)^{19/xiii}

3. Bataille y Breton: del enfrentamiento total al respeto mutuo

Pronto Bataille dejaría oír su voz discrepante para intentar liberar a sus amigos de la «dañina» influencia de Breton, y de los primeros ninguneos con los que se quiere despachar a los advenedizos que quieren cobrar notoriedad, Breton tuvo que pasar a las críticas e incluso a los insultos, en los cuales Bataille, recuerda con vergüenza, también se dejará caer:

«Yo no me preocupaba demasiado en 1925 de la actitud malintencionada de Breton. Estaba casi siempre demasiado seguro de mí mismo y mi apuro tenía menos que ver con mis dudas que con lo excesivo de mi certidumbre. (...) Solamente deseaba substraer a esta influencia a aquellos que quería o que me importaban, De todas formas, encontraba penoso vivir en un mundo en el que el malestar que Breton hacía reinar lastraría a los espíritus menos sumisos, al volverlos insensibles a aquello que no podía emocionar a André Breton.» (1951)^{20/xiv}

¹⁸ *Ibid.* (pág.105)

¹⁹ *Ibid.* (pág.106)

²⁰ « Le surréalisme au jour le jour » (texto póstumo escrito en 1951) / *Œuvres Complètes VIII*. Gallimard. París, 1976 (pág.178)



«Renuncié a callarme y entré en el horrible juego en el que me asqueé de mis ínfulas por repudiar las de otro. Debía a mi vez hinchar la voz, hincharla más y más estúpidamente para protestar por una pomposidad que yo sobrepasaba.» (1951)^{21/xv}

Pero la actitud de Bataille hacia Breton y viceversa no permanecerá inalterada y pasará con los años del desprecio más visceral (Bataille tendrá una papel importante en la promoción de un violento

panfleto contra Breton titulado «Un cadavre»²², al que contribuyó con el escrito «Le Lion châtré»; Breton había dado antes cuenta de Bataille en el *Second manifeste du surréalisme*, donde lo acusa entre otras cosas de no ser más que un simple bibliotecario al que deleita la inmundicia, y al que diagnostica psicastenia²³) a la cooperación puntual en

²¹ *Ibid.* (pág.173)

²² Panfleto publicado el 15 de enero de 1930, (ideado aparentemente por Robert Desnos de acuerdo con el *Dictionnaire Général du Surréalisme et de ses environs*, por Pierre Drieu de la Rochelle según otras versiones), como reacción a la expulsiones del movimiento surrealista anunciadas en el *Second manifeste du surréalisme* (publicado en el número 12, del 15 de diciembre 1929, de *La Révolution surréaliste*). Artaud y Soupault declinaron participar. Bataille, evidentemente, no podía ser expulsado ya que no pertenecía al movimiento, pero dado que la mayoría de firmantes eran colaboradores de *Documents* y Breton había realizado alusiones acerca de él en el *Second manifeste du surréalisme*, no dudó en participar. Los autores del panfleto acusarán a Breton de hipocresía, maneras dictatoriales, espíritu religioso y traición de la amistad. En la segunda edición del *Second manifeste du surréalisme*, Breton hizo aparecer a modo de epílogo, en páginas opuestas a las alabanzas anteriormente dedicadas por los panfletistas a su figura, las más recientes injurias.

Este panfleto está directamente inspirado en el incendiario panfleto surrealista del mismo título aparecido el 18 de octubre de 1924 como reacción a la pompa del funeral nacional de Anatole France, premio Nobel y estrella de la élite literaria francesa, que había fallecido el 13 de octubre y era considerado encarnación máxima de todo aquello que los surrealistas aborrecían en la literatura. La aparición de este panfleto fue ampliamente criticada.

²³ El término «psicastenia» es un término empleado por Janet y sustituido por Freud por «neurosis».

*Contre-Attaque*²⁴ y el reconocimiento y respeto mutuo tras la guerra. Breton llegará entonces a decir que Bataille era uno de los pocos hombres que para él había valido la pena conocer en su vida²⁵; Bataille llegará a conceder que Breton obró al frente del surrealismo de la única manera posible dada la dificultad de la empresa...

«Hoy me inclino a creer que las exigencias de Breton que llevaron a esa ruptura generalizada de los años 1928-1929, estaban en el fondo justificadas: había en Breton un deseo de consagración común a una misma verdad soberana, un odio de toda concesión dado que se trataba de que quería que sus amigos, con los cuales todavía concuerdo, fueran expresión de esa verdad, a no ser que no fueran ya sus amigos. Pero Breton cometió el error de ligarse estrechamente a las formas exteriores de esta fidelidad. De lo cual resulta un malestar tanto mayor en cuanto que, al poseer una especie de prestigio hipnótico –una autoridad inmediata excepcional– la utilizó sin grandes reparos, sin verdadera prudencia. Su humor es cambiante y cede a él con mayor facilidad que al deseo de respetar al otro. (...) Además, pienso que un carácter más paciente y comedido no habría tampoco llegado a formar la *comunidad* consagrada en el sentido profundo del surrealismo con la que soñó André Breton. No hay nada, en efecto, en este principio, que sea tan claro, sobre todo tan autoritario, para romper el individualismo y el rigor, sin el cual se empaña y substituye una vida cualquiera al proceso soberano que reclama.» (1954)^{26/xvi}

...y defenderá, más allá de los resultados, el espíritu del surrealismo frente a las críticas.

²⁴ La formación de *Contre-Attaque*, si bien efímera y poco coordinada, marcaría al menos un cambio de actitud entre Bataille y Breton, que acordó colaborar en el grupo que Bataille quería crear. El *Dictionnaire Général du Surréalisme et de ses environs*, de Biro y Passeron (Office du Livre, Friburgo, 1982), apunta a que los miembros del grupo eran principalmente antiguos miembros del *Cercle Démocratique* y surrealistas. Uno de los puntos culminantes de desacuerdo parece haber sido la utilización del término *surfascisme* (ver FASCISMO y COMUNIDAD).

²⁵ Afirmación recogida en la nota al contenido de la página 273 de las *Oeuvres Complètes* de Bataille, volumen XI. Gallimard. París, 1988. (pág.571)

²⁶ Texto redactado por Bataille hacia 1954 y publicado en el nº41 (1 de octubre de 1969) de la revista *Le Pont de l'Épée* / *Œuvres complètes XI – Articles 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.571-nota al final del volumen)

Muchos de los problemas que atormentan a Bataille (por mucho que difiera a veces radicalmente en sus respuestas a las ofrecidas por los surrealistas²⁷) quedan por primera vez establecidas explícitamente en la praxis y teoría de éstos (la visceral oposición a la literatura²⁸ y el arte en tanto en cuanto no sean el vehículo de aquello que está más allá de la razón en vez de ser sus siervos; el desprecio por el estilo y la personalidad individual del autor como marcas de la aceptación de las reglas del juego impuestas por la institución arte, la institución literatura, y el énfasis en el trabajo colectivo como medio para depurar una verdad común que la conciencia individual oculta (la verdad del sueño en el imaginario surrealista); el influjo del arte exótico y primitivo y la progresiva toma de conciencia de las concomitancias entre el sentido de la función atribuido a este tipo de arte y el objetivo último del surrealismo...; serán algunos de los terrenos en los que Bataille vendrá a puntualizar o mostrar su desacuerdo a la hora de seguir su propio camino.

Puestos a llevar la extremidad de esta idea hasta sus límites hiperbólicos, no podemos evitar la tentación de apuntar que Bataille, en ciertos reflejos, en ciertas aspiraciones, podría ser considerado como el reverso oscuro de Breton, como un Breton sin humanismo, sin optimismo, sin esperanzas, sin ortodoxia, sin puritanismo, sin seguidores. Es en este sentido en el que defendemos que Bataille, sin ser surrealista será, a la larga, en cierto sentido, más surrealista que muchos surrealistas.

²⁷ No siempre: a veces da la impresión de criticar en el surrealismo inconsistencias similares a aquellas en las que él mismo parece haber caído (como el hecho de querer crear un movimiento religioso y buscar erigir un mito de la nada), lo cual le será criticado por Leiris en los días finales del *Collège de Sociologie*. Ver al respecto Georges Bataille/Michel Leiris. *Échanges et correspondances y Collège de Sociologie*.

²⁸ La revista *Littérature*, de título implícitamente irónico y de carácter dadaísta y proto-surrealista, fue publicada en dos series, la primera de las cuales va de marzo de 1919 a agosto de 1921, y la segunda de las cuales va de marzo de 1922 a junio de 1924. La dirección corría a cargo de Aragon, Breton y Soupault.

B. REFLEXIÓN sobre el SURREALISMO tras la GUERRA

Breton partirá al exilio el 25 de Marzo de 1941, rumbo a Nueva York²⁹, y no regresará a Francia hasta el 25 de Mayo de 1946. El panorama con el que se encontrará al volver tras cinco años de ausencia, con la Ocupación, Vichy, la lucha por la Liberación, el colaboracionismo y la Resistencia de por medio, con los juicios de Nuremberg y la depuración de responsabilidades por parte de los colaboracionistas en territorio nacional todavía en marcha, y el horror de los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki (acaecidos 10 meses atrás) aún por digerir, va a ser, indudablemente, muy distinto a aquel en el que el surrealismo surgió y dominó la imaginación de toda una generación. El hueco dejado durante su ausencia había sido ocupado por el existencialismo, con Jean-Paul Sartre como cabeza más visible.

Poco tiempo después de la Liberación surgirá una importante cantidad de literatura que se pregunta qué fue el surrealismo, desde la asunción más o menos respetuosa de que éste ya había acabado, sino como gesto sí al menos como movimiento. Bataille apuntará al respecto:

«La guerra parece haber puesto punto y final a la actividad un poco estancada del movimiento. Ya no se piensa demasiado en él desde el 40...

Sin embargo las profundas y reales consecuencias que de él se desprenden no dejarán de aparecer un día. Sin duda alguna el surrealismo no está muerto. Si tiene a menudo formas discretas, si es cierto que se abandonan los procedimientos publicitarios (hasta el punto de que, al menos en Francia, ya no se da como tal ninguna manifestación de un surrealismo auténtico), en una palabra, si aparece teñido por la *angustia*, no es por ello menos dominante,

²⁹ Breton había sido movilizado como médico durante la guerra y se encontraba en la zona no-ocupada el día de la declaración del armisticio (17 de junio de 1940). Encontrará refugio en casa de Pierre Mabille para poco más tarde dirigirse a Marsella donde se reunirá con su esposa Jacqueline y su hija Aube. Finalmente, el 25 de marzo de 1941, consigue embarcarse en un barco que lo llevará a Nueva York (con escala en Port-au-Prince). En el mismo barco viajaban Wilfredo Lam y Claude Lévi-Strauss. Ver *Album André Breton*. Gallimard. París, 2008.

sin duda alguna es más dominante en la actualidad que en el periodo de entreguerras.»
(1946)^{30/xvii}

Si en el período de entreguerras, en el momento de mayor pujanza del surrealismo, debido a la falta de distancia, de perspectiva respecto de él, impuesta por la absoluta inmediatez de los debates y disputas de carácter moral, filosófico y estético en los que se imbricaban las posturas surrealistas, no era probablemente posible pensar hasta sus últimas consecuencias lo que el surrealismo era, tras la guerra, una vez su propuesta pareció haberse considerado cerrada y cancelada por el tiempo, y una vez que la curiosidad inquisitiva (que la Ocupación había reprimido o desviado hacia otros cuestionamientos más apremiantes) había sido liberada, personas que de alguna manera sintieron la fuerza del surrealismo en su momento quisieron explicar en qué consistió ésta. Por supuesto, esta asunción del surrealismo como un movimiento terminado que parece haber llevado a esta serie autores a recapitular lo que éste había sido, no era en absoluto compartida por Breton y en 1947, al poco de su regreso, organizará en París, en la Galería Maeght una nueva Exposición Internacional del Surrealismo (que tuvo lugar de mayo a junio), con la idea de «mito» como tema central.

Bataille, contribuyó al catálogo de la exposición para declarar que el único mito posible es la ausencia de mito. Pero de esto ya hemos hablado en otro sitio³¹.

En 1944 había aparecido la célebre *Histoire du Surréalisme*³² de Maurice Nadeau, Maurice Blanchot había publicado en 1945 el texto «Quelques réflexions sur le

³⁰ « La révolution surréaliste » (artículo aparecido en la revista *Combat*, abril de 1945) / *Œuvres complètes XI – Articles 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.17)

³¹ Ver MITO, sección D: La AUSENCIA de MITO.

surréalisme»³³ y, ese mismo año, aparecerá *La Poésie moderne et le sacré*^{34/xviii}, de Jules Monnerot. Más tarde, en 1948, verá la luz *André Breton*, de Julien Gracq. Será precisamente en este período (principalmente de 1945 a 1948³⁵) de mayor reflexión general acerca del surrealismo que Bataille sentirá él mismo la necesidad de explicar a través de su propia relación conflictiva con el surrealismo la significación histórica y el valor preciso que le otorga.

1. Positividad y esencia del surrealismo: dogma moral y escritura automática

Pasado el tiempo de las disputas, a Bataille, que tantas veces se enfrentó al surrealismo, no le dolerá, al volver la vista atrás, reconocer su importancia a pesar de constatar que el fracaso que le aguardaba era inevitable. Y esta importancia, dirá, no radica en los frutos del surrealismo, en sus obras, ni siquiera en las personalidades que harán profesión de

³² Maurice Nadeau (1911), profesor, escritor, editor y crítico literario francés. *Histoire du Surréalisme*, publicado en 1945 por Éditions du Seuil, en París, tuvo continuación en 1948 con la publicación a su cargo de *Documents du Surréalisme*. La publicación del primero estuvo envuelta de cierta polémica a pesar de las buenas intenciones y sincera admiración del autor por el movimiento (al que nunca perteneció) porque su análisis se detiene en 1939, lo cual fue interpretado como una negación de la pervivencia del mismo tras la guerra.

³³ Blanchot, Maurice. « Quelques réflexions sur le surréalisme », artículo publicado en la revista *L'Arche* (nº 8, Agosto de 1945). Reeditado como parte de *La Part du Feu*. Gallimard. 1949.

³⁴ *La Poésie moderne et le sacré* recibió críticas favorables tanto por parte de Bataille como de Breton. Por parte de Bataille, por ejemplo, en un artículo titulado *La Révolution Surréaliste* aparecido en 1945 en la revista *Combat* y en otro para *Critique* en 1947, «Le Surréalisme en 1947» (ver bibliografía). Breton manifestará una opinión positiva respecto a la obra de Monnerot en varias entrevistas. Por ejemplo: «(...) porque las más profundas afinidades existen entre el pensamiento llamado «primitivo» y el pensamiento surrealista, ya que ambas aspiran a suprimir la hegemonía de lo consciente, de lo cotidiano, para buscar la conquista de la emoción reveladora. Estas afinidades han sido puestas en evidencia por un escritor martiniqueño, Jules Monnerot, en una obra recientemente aparecida: *La Poésie moderne et le Sacré*. Creo que la lectura de esta obra es absolutamente convincente a este respecto.» (**André Breton, 1945**) *Entretiens* / Gallimard. París, 1969 (pags 237-238) (xviii)

³⁵ En un pasaje de *L'Homme révolté* (1951), Camus analiza el papel histórico del surrealismo en el desarrollo del gesto de rebeldía. Bataille, que no se sentirá del todo cómodo con los puntos de vista de Camus, redactará un breve escrito titulado «Le Surréalisme au jour le jour», que sólo verá la luz póstumamente.

surrealismo, sino en el impulso de radicalidad que lo funda y busca llevar al hombre más allá de sí mismo, más allá el límite de lo posible que la razón determina:

«En la persona de André Breton, lo posible del hombre se pone hasta el límite en cuestión a causa de una decisión y de una elección totalmente nuevos (como en una especie de reelección). Y nadie de hecho ha elegido por los demás más consecuentemente que él: ¿quién negaría hoy el poder irradiante del surrealismo? (...) las taras del surrealismo, ya sea que afecten a los hombres o a las obras, manifiestan más bien su fuerza. El surrealismo es aquello que *a pesar* del conjunto –en suma decepcionante– de las obras y de los hombres vive y se impone auténticamente.» (1946)^{36/xix}

Para Bataille (y en eso coincidiría en cierta medida con Breton cuando proclama que Jarry, Sade, Rimbaud, Baudelaire, Lautréamont... etc., son surrealistas) el surrealismo no sería un estilo, sino un estado de espíritu. En el propio olvido del surrealismo respecto de este hecho se encuentra, como ahora veremos, la semilla de su declive. Mientras que Breton tuvo claro en un primer momento³⁷ que con él y su grupo ese estado espiritual había alcanzado su punto álgido, para Bataille Breton y los surrealistas «ortodoxos» no habrían sabido ser, por así decirlo, lo suficientemente surrealistas, pues se habrían visto lastrados por una serie de presupuestos idealistas que les habrían impedido llevar realmente sus investigaciones hasta las últimas consecuencias:

«El surrealismo no puede ser contemplado en definitiva simplemente como un estilo. Es un estado de espíritu, cuya agudeza, cuya fuerza agresiva, debe llegar hasta la expresión cuyo curso modifica (no hay surrealismo si la expresión queda limitada a la banalidad habitual del lenguaje). (...) la *instancia espiritual* (espiritual quiere decir aquí solamente: más allá del

³⁶ «Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme » (artículo aparecido en el nº2 de la revista *Critique*, en julio de 1946) / *Œuvres complètes XI – Articles 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.70)

³⁷ En la época del *Manifeste du surréalisme*, cuyo optimismo es desbordante y queda más matizado, cinco años después, en el *Second manifeste du surréalisme*.

individuo) que el surrealismo designa no se limita con certeza a las pocas personas ligadas a André Breton.» (1948)^{38/xx}

¿En qué consistiría ese «estado de espíritu» que el surrealismo acabará desatendiendo? Bataille apuntará (al igual que Blanchot en «Quelques réflexions sur le surréalisme») que, mejor que en ningún otro gesto, el espíritu del surrealismo se revelaría en la idea de «escritura automática». Bataille no es demasiado enérgico a la hora de pronunciarse al respecto, pero siempre parece tener en mente que entre la idea de escritura automática y su idea propia de experiencia interior hay una relación de parentesco³⁹. En la escritura automática (práctica que explicada simplemente consiste en escribir lo primero que a uno se le ocurra sin pensar en nada, sin permitir que la razón intervenga en el proceso) parece imponerse, en el extremo (al igual que en la experiencia interior, que implica una ruptura del discurso en uno mismo a través de técnicas relacionadas con la mística), la necesidad de detener el pensamiento y dejar que aflore aquello que no se somete a su dominio, de hacer a un lado todo aquello que nos determina a encauzar nuestro pensamiento y nuestras obras hacia la utilidad a través de la lógica para hacer lugar a la aparición a aquello sobre lo que no tenemos control y más íntimamente nos informa, aquello que de sagrado hay en nosotros y no se deja subordinar, aquello que es soberano:

«Lo que caracteriza esencialmente a la escritura automática y hace que un hombre como André Breton haya permanecido ligado a su principio a pesar de un fracaso relativo que él reconoce en cuanto al resultado de este método, es un acto de ruptura –que, ciertamente, en el espíritu de Breton era definitivo– con un encadenamiento que, a partir del mundo de la actividad técnica, se da en las palabras mismas, en la medida en que estas palabras participan

³⁸ «Le surréalisme » (artículo aparecido en el nº22 de la revista *Critique*, marzo de 1948) / *Œuvres complètes XI – Articles 1944-1949*. París, 1988. (pág.313)

³⁹ Así lo observará Sartre, que en su artículo «Un nouveau mystique» hará de Bataille poco menos que un filósofo del surrealismo, con todo lo que ello conlleva de negativo para él.

del mundo profano o del mundo prosaico. Aquel que se sienta cómodamente, que olvida al máximo lo que es para escribir al azar sobre el papel blanco las locuras más vivas que le pasan por la cabeza, no puede alcanzar nada en el plano del valor literario; no importa, ha conocido, ha hecho la experiencia a partir de una posibilidad que es la de la ruptura sin reserva con el mundo donde actuamos para alimentarnos, donde actuamos para abrigarnos o ponernos a cubierto. Ha cometido un acto de insubordinación, en un sentido ha cometido un acto soberano (...).» (1948)^{40/xxi}

La escritura automática no fue en todo caso el único procedimiento utilizado por los surrealistas, y las limitaciones del mismo les eran (como lo eran para todo el mundo) muy patentes. Pero Bataille, que no tiene reparos en apuntar que la mayoría de obras redactas mediante este procedimiento son perfectamente ilegibles, no está interesado al apuntar a la escritura automática en sus resultados, sino en lo que dicho ejercicio implica a nivel espiritual y el gesto de rebeldía integral que supone, en ese poner al hombre en el límite de lo posible del que hablaba Bataille arriba al referirse a la elección tomada por Breton por los demás.

Y este «espíritu surrealista» habría acabado sucumbiendo, al fin y al cabo, ante el «estilo surrealista»: frente a la posibilidad de un surrealismo que no se preocupara por seguir patrones y se decantara por la fidelidad a sus intenciones de profundidad (que querría llegar hasta el límite incluso si esto implicaba transitar caminos impuros), la oficialidad del movimiento renunciará a ese gesto radical de transgresión que lo define esencialmente para acabar centrado en la letra, en lo superficial de las obras, y poniendo todo el peso en ellas; desde el mismo momento en que empieza a intentar abrirse paso a tientas hacia el alma oscura del hombre empezará a caer en la tentación de dejar de seguir

⁴⁰ « La religion surréaliste » (conferencia pronunciada por Bataille el 24 de febrero de 1948) / *Œuvres Complètes VII – Articles 1944-1949*. París, 1988. (pág.387)

avanzando para replicar los resultados que parecen corroborar los presupuestos que lo fundamentan:

«Lo que Breton enseña no es en menor medida a tomar consciencia del valor del automatismo que a escribir bajo el valor de atracción de los cuadros y de los libros. Pero esta enseñanza abría dos vías: una se inclinaba del lado de las obras, acentuaba el valor de atracción de los cuadros y los libros. Ésta es la que siguió el surrealismo. La otra se inclinaba arduamente del lado del ser: de este lado sólo se podía prestar una atención limitada a la atracción de las obras, no porque ésta fuera insignificante, sino porque lo que entonces quedaba al desnudo, y cuya belleza o fealdad ya no importaba, era el fondo de las cosas, y desde entonces comenzaba el debate del ser en la noche.» (1946)^{41/xxii}

«(...) dejaron de estar ligadas a la afirmación de una esperanza de romper la soledad. Los libros se encuentran hoy en orden en las estanterías y los cuadros decoran las paredes. Es por ello que puedo decir que el *gran surrealismo* comienza.» (1946)^{42/xxiii}

Qué hay que hacer para que una obra sea considerada surrealista, para que Breton la apruebe como propiciadora de la redención del ser humano al posibilitar su elevamiento al reino de los sueños (donde todo es puro), pasaría a ser la cuestión central. Porque todo surrealismo (para serlo «oficialmente») debe seguir unos criterios (los criterios de Breton). Y así un surrealista a la postre no se preocuparía por crear de forma absolutamente libre para expresar lo inexpresable, sino de que Breton considerara (y sus criterios, para bien y para mal, son altamente «morales» y puritanos) que la obra de éste se adapta a su idea de lo que una obra surrealista debe ser, cuando en última instancia no existen límites que puedan encapsular el gesto de desgarrar en su pureza, sino la desesperada urgencia (o no, y entonces se es sólo un impostor) de llegar al extremo de lo

⁴¹ « À propos d'assoupissements » / *Œuvres Complètes XI – Articles 1944-1949*. Gallimard. París, 1988 (pág.33)

⁴² *Ibid.* (pág.33)

posible, cueste lo que cueste, caiga quien caiga (la dignidad, la decencia, el humanitarismo...).

Cuando el surrealismo deje de ser una moda, las obras que dejará tras de sí van a aparecer en su mayoría como fallidas, porque el espíritu de insumisión que en un principio reclamaba el surrealismo no está presente en ellas y ello se dejará sentir con el tiempo.

2. El surrealismo en tanto que organización religiosa: la necesidad de comunidad

En *La Poésie moderne et le sacré* (1945) Jules Monnerot analizará el surrealismo en tanto que fenómeno religioso más que artístico, punto de vista que va a influir en la percepción del mismo por parte de Bataille. Influir más en el sentido de ahondar que de modificar, porque el análisis del surrealismo en términos cuasi antropológicos no podía resultar extraño a Bataille en absoluto⁴³ (menos extraño aún si tenemos en cuenta que sus propios esfuerzos durante la preguerra parecen mostrar estrechas resonancias respecto a ciertos aspectos puestos de relieve por Monnerot al hablar del surrealismo).

En una línea cercana a la de Monnerot, Bataille contemplará al movimiento surrealista como un grupo de carácter religioso que a través de sus prácticas (de la escritura automática, ejemplarmente) intentaría aprehender el significado propio de lo sagrado (un significado, por supuesto, no racional) y explorar, en el seno de una sociedad racionalista, la posibilidad de la formulación de un mito al que dar vida a través de sus gestos, de sus manifestaciones públicas en tanto que contrapartida moderna del rito:

⁴³ Porque (aunque Bataille y Monnerot no mantenían una relación excesivamente cordial) ambos se habían movido en los mismos círculos intelectuales, en los que habían sentido con fuerza la influencia de la sociología durkheimiana, y del surrealismo.

«El reciente desarrollo del surrealismo además ha insistido sobre otro aspecto profundo de la vida religiosa; el interés que el surrealismo actual ha manifestado por el mito es una de las indicaciones más claras en este sentido. El mito es evidentemente en la vida religiosa, con lo sagrado, uno de los movimientos esenciales; con lo sagrado está ligado a todo lo que ha sido analizado por la filosofía en forma de participación. Y es evidente que cuando el surrealismo destacó la idea de mito, respondía a una nostalgia viva en el espíritu de los hombres actuales, viva no sólo desde Nietzsche sino incluso desde el romanticismo alemán. Además, lo que constituye la religión es la unión del mito con los ritos. Ahora bien, nadie ignora actualmente que la tendencia netamente garantizada del surrealismo es la de alcanzar a reencontrar las actitudes que permitieron a los hombres primitivos reunirse en los ritos y más exactamente encontrar en los ritos las formas más agudas, las más tangibles de la vida poética. Todo lo que Breton puso de relieve, se trate ya de esa investigación de lo sagrado, del interés por los mitos, de reencontrar ritos semejantes a los de los primitivos, representa esa/esta exploración de la posibilidad en otro sentido, se trata esta vez simplemente de explorar todo lo que puede ser explorado por el hombre antes de que esta naturaleza humana haya sido sometida por la necesidad del trabajo técnico.» (1948)^{44/xxiv}

Comparado con otros movimientos artísticos precedentes caracterizados por estar imbuidos de un alto contenido «espiritual», como el romanticismo o el simbolismo, el surrealismo destaca por su alto grado de autoconciencia. Mientras que movimientos anteriores fueron lo que fueron de una manera si se quiere azarosa, porque un conjunto de individuos reaccionaron de manera semejante ante problemas presentes en el aire de la época (ante la desacralización del mundo y la realidad en la modernidad y la crisis de valores que implica) y pudieron influir los unos en los otros, nunca surgió en ellos la necesidad de definirse y estructurarse en tanto que grupo para alcanzar unos objetivos claramente marcados que sintieran que sólo como una comunidad que trascendiera la limitación de los individuos podrían ser alcanzados.

«La insistencia de André Breton en crear, mantener y desarrollar el movimiento al cual su vida está ligada hace que valga la pena insistir. El surrealismo no es, como otras escuelas

⁴⁴ « La religion surréaliste » / *Œuvres Complètes VII – Articles 1944-1949*. París, 1988. (pág.386)

(romántica, simbolista), un modo de actividad bastante libre, bastante mal determinado. A un romántico o a un simbolista no le iba la vida en que el romanticismo fuera en general esto y no aquello. Al poner todo en juego, el surrealismo es desde el comienzo conminación moral. El romanticismo también tenía un valor de totalidad. Sus aspectos también lindaron con el conjunto de lo posible. Pero no tomó cuerpo hasta el punto de ser formulado como una exigencia.» (1946)^{45/xxv}

Breton creyó descubrir aquello que su tiempo espiritualmente necesitaba y supo leer en el corazón de los hombres que lo rodeaban aquello que anhelaban y cuál era la forma de ir aproximándose a una posible resolución de dicho anhelo. En esos términos consiguió enrollar en una misión «sagrada» a los poseedores de las habilidades necesarias para llevar dicha misión a cabo:

«(...) el grupo surrealista diferió de una partido o una secta en el hecho de que la entrada estaba en principio reservada a los que disponían de los medios de expresión del arte.»
(1946)^{46/xxvi}

La tarea de reforma espiritual ambicionada por Breton era evidentemente inmensa, jamás un hombre solo podría salir airoso de ella si quisiera acometerla en solitario. Y eso pudo verlo Breton desde un principio. El discurso de Breton no se articulaba en torno a razones intelectuales que buscaran convencer a un receptor apaciguado, apunta Bataille, sino que era la rabia la que lo vertebraba, una rabia que electrificaba y conseguía establecer lazos de fe, instaurar un credo compartido en el que el otro se moviera desprovisto de las reticencias que el uso de la crítica racional podrían suponer, deseoso de alcanzar el paraíso prometido:

⁴⁵ « Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme » / *Œuvres Complètes XI – Articles 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (págs.70-71)

⁴⁶ *Ibid.* (pág.71)

«El sacerdote, el profeta, el santo tenían antaño, con la prerrogativa de la elección, el monopolio del llamamiento patético. Que los políticos los sucedan, ¡todavía pase! Los primeros hablaban en nombre de Dios, los otros en nombre de las penurias materiales y de la miseria. Pero que un escritor hable en nombre del destino positivo del hombre, se preocupe por ello desde el fondo del corazón, con rabia, como el fanático de la gloria de Dios, es eso lo que parecía suspendido.» (1946)^{47/xxvii}

Porque, cómo podría un hombre solo cambiar a través de su voz solitaria (por muy perfecta que sea la técnica a través de la cual la deje oír) el rumbo de las cosas, y más aún cuando no se es razonable y se puede ser tomado a broma. Cómo hacerse oír cuando se habla desde la pasión, desde la cólera, que parecen pertenecer al ámbito de lo individual, de lo subjetivo, si lo que está pretendiendo es superar aquello que la razón ofrece, y que parece pertenecer a lo objetivo, a lo indiscutiblemente «real»: a través de un colectivo, de una comunidad. Porque una comunidad puede, a través de sus numerosos miembros, acaparar toda la atención de una sociedad, y colmar el imaginario de ésta a través de sus múltiples actividades, ritos, obras, mientras que un hombre solo.... Pero, lo que es más importante, lo principal, es que a través de una comunidad lo que parece expresarse es una verdad impersonal y no ya una visión parcial de las cosas. Los mismos componentes de esa comunidad se convencerían entre ellos de la absoluta realidad de sus creencias, y redoblarían así la intensidad de su pasión, de modo que con más violencia intentarían imponerla a los demás:

«Lo más extraño es que el culpable había visto bien en qué condiciones podía hablar. Si se hubiera expresado personalmente, ello no habría sido sostenible. Pero la fuerza de la convicción que lo animaba le permitió implicar en el juego a un cierto número de personas cuyos nombres se leen hoy en todas partes, no con los lazos exteriores de la acción sino con los más íntimos de la pasión. A André Breton le fue dado el comprender personalmente que un poeta, un pintor, no tenían el poder de decir lo que él buscaba decir, pero que una

⁴⁷ *Ibid.* (pág.73)

organización, una instancia colectiva podía. La « instancia » puede hablar de otra manera que el individuo. Si pintores, poetas, toman consciencia juntos de lo que pesa sobre la poesía o la pintura, quienquiera que hable en su nombre debe alegar que es el vehículo de una necesidad impersonal.» (1946)^{48/xxviii}

3. Acercamiento del surrealismo al PCF: un movimiento lógico y fatal

Pero aún así, no parecería que todo el entusiasmo del mundo pudiera al fin llegar a ser suficiente para extender la nueva creencia, la nueva religión, a escala social; que cualquier esfuerzo sería en vano porque en un mundo desencantado el intento de crear a conciencia nuevos mitos que suplantaran los que ya se desvanecieron, la pretensión de alcanzar el fondo de la realidad mediante procedimientos unilateralmente aceptados, que nadie más compartiera, no podría sino aparecer como un tanto hueco, vacío, superfluo:

«(...) el valor poético (...) en los ritos antiguos estaba garantizado por el valor material del rito, por el valor real del rito, valor que puede que no fuera profundamente real pero que era considerado como tal por todos los que practicaban el rito, este valor material ha dejado de garantizar la autenticidad del rito. No hay actualmente posibilidad alguna de dar a la vida surrealista esa garantía que daba la creencia en la eficacia. De ello se deriva esa especie de sentimiento de vacío, de vano, de inútil, de superfluo, de frívolo que caracteriza a la obra surrealista (...).» (1948)^{49/xxix}

«(...) la sociedad burguesa se niega a tomarlos en serio y a revelar su desafío, y se contenta con aislarlos en una declamación cuya impotencia los transforma poco a poco en fantoches de feria.» (1948)^{50/xxx}

La subsecuente asunción del comunismo por parte del surrealismo como grupo parece presentarse así como algo inevitable, como una especie de necesidad cuasi lógica según

⁴⁸ *Ibid.* (págs.73-74)

⁴⁹ « La religion surréaliste » / *Œuvres Complètes VII – Articles 1944-1949*. París, 1988. (pág.390)

⁵⁰ « Dossier de la polémique avec André Breton » / *Œuvres Complètes II – Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (págs.103-104)

Bataille. Porque el surrealismo (en la medida en que invoca una liberación espiritual del hombre) implica una negación de todo interés material, pero dentro de la sociedad capitalista (donde interés material equivale a interés personal) el comunismo se presenta como una negación de dicho interés infinitamente más contundente que el surrealismo, y parece reclamar con naturalidad la adhesión de éste a sus principios:

«El comunismo aparece de una manera completamente evidente como infinitamente más capaz de negar el mundo del interés personal que el surrealismo. Todo el mundo sabe que el surrealismo mismo ha reconocido implícitamente esta dificultad. André Breton no ha tardado tras la creación del movimiento en hacer acto de comunismo sin reserva (...) la decisión tomada por André Breton era la única que podía tomar.» (1948)^{51/xxxi}

El surrealismo buscaba salvar el obstáculo de la materia a través de sus procedimientos artísticos: de la escritura automática, de lo esotérico, de la apelación al sueño, al amor...; el comunismo cree que lo conseguirá a través de la política o mediante la lucha armada, cuenta con un discurso definido, una implantación en la sociedad en forma de partidos políticos y sindicatos muy clara, un brillante ejemplo de que sus promesas pueden llegar a realizarse (la Revolución Rusa)... etc. La atracción que el comunismo pronto ejerció sobre el surrealismo fue irrefrenable. Viéndose partícipes de la misma lucha el grupo surrealista pronto hizo profesión de comunismo y muchos de sus componentes se afiliaron al PCF:

«En los primeros tiempos, «la revolución surrealista» era independiente del alzamiento de las capas sociales inferiores, no estaba ni siquiera definida de otra manera más que por un estado mental turbio al que se superponía una fraseología violenta sobre la necesidad de una dictadura del *espíritu*... Más adelante el surrealismo reconoció la legitimidad de la existencia de las organizaciones e incluso de los principios del comunismo marxista, viendo en ello el

⁵¹ « La religion surréaliste » / *Œuvres Complètes VII – Articles 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.389)

único medio de alcanzar una solución indispensable en el orden real (...).» (1924-1935?)^{52/xxxii}

Pero pronto los problemas que este acercamiento produjo van a empezar a mostrarse. Porque si es cierto que el surrealismo parecía saberse impotente para generar una revolución espiritual en la medida en que los graves problemas materiales que atraviesa el hombre contemporáneo hacen parecer sus aspiraciones como pueriles, su actividad como algo poco serio, como un juego de niños, el comunismo, o más bien el estalinismo, va a revelarse pronto como corto de miras en la medida en que su ostentosa negación del interés particular va a desembocar en una afirmación de lo que Bataille llama «interés técnico». El hombre debe someterse, debe siempre someterse, porque el partido sabe perfectamente qué es lo bueno para él, qué es lo que debe hacer, pensar, sentir,... toda facultad ejercida por el individuo al margen de las directrices del partido constituye claramente un indicio de egoísta individualismo burgués, de traición a la clase proletaria,... etc. En el plano político el objetivo ideal se convierte en la extensión del comunismo a escala planetaria, en lo económico en la maximización sin fin de la productividad. El hombre se convierte en un instrumento para la consecución de estos fines sin fin.

«(...) el hombre debe primero someterse a la actividad económica antes de poder pensar en emanciparse moralmente en el sentido que el surrealismo indicó. Hay de esta manera, si se me entiende bien, un equívoco al mismo tiempo en el surrealismo y en el comunismo. El surrealismo sólo puede salir del equívoco por su negación del interés material y sin embargo el comunismo tampoco sale del equívoco, porque su negación del interés material no llega a

⁵² « Dossier de la polémique avec André Breton » / *Œuvres Complètes II –Écrits posthumes 1922-1940*. Gallimard. París, 1970. (pág.94)

ser del todo eso que podríamos llamar simplemente el interés común, sino el interés técnico, que todavía es un interés particular.» (1948)^{53/xxxiii}

Por mucho que Breton se esforzara por integrarse en la lucha comunista por la libertad del hombre y fuera progresivamente cediendo terreno ante el PCF los surrealistas siempre resultarían sospechosos a ojos del partido, que básicamente solo habría aceptado como señal de buena fe por parte de éstos el hecho mismo de abdicar de su profesión de surrealismo y su conversión al realismo socialista, único camino lícito y efectivo para la educación de las masas. Porque el arte es, debe ser, sólo puede ser, un instrumento educativo que facilite la asimilación de los principios de la «revolución» por parte de las masas, y ha de ser por lo tanto muy claro para que todo el mundo pueda entenderlo. El arte de vanguardia sólo puede ser considerado como arte burgués.

Ante las presiones del PCF algunos, como Aragon, fueron progresivamente agachando la cabeza y se dejaron llevar. Otros, un continuo gotear de nombres, fueron sintiéndose cada vez más incómodos ante la intolerable estrechez que Breton, erigido en defensor de la «seriedad» y la «pureza», les imponía, y fueron acercándose a posturas cercanas a las que Bataille y Masson (que nunca daría la espalda a Breton a pesar de todo) defendían. Y Breton, por su parte, inamovible en sus convicciones (aunque sintiéndose cada vez más solo) empezó a acostumbrarse a reclutar nuevos adeptos que fueran llenando en el grupo el vacío que las sucesivas purgas provocaban. Nunca dejó de tener claro que el comunismo que los estalinistas habían acabado imponiendo no era el verdadero comunismo y siguió apoyándose en Trotsky (defensor del «arte independiente» como único genuinamente revolucionario) a la hora de fijar la relación que el surrealismo debía

⁵³ « La religion surréaliste » / *Œuvres Complètes VII – Articles 1944-1949*. Gallimard. París, 1988. (pág.389)

mantener con éste. La única manera de ser un artista comprometido con la sociedad (como también Bataille defenderá a su manera) sería la fidelidad a sí mismo hasta el final, porque el ejemplo moral de sus obras puede suponer entonces un acicate para que otros individuos busquen el camino hacia su propia libertad⁵⁴.

⁵⁴ Ver LITERATURA, sección C.4: LITERATURA y COMPROMISO. El surrealismo y la poesía.

CONCLUSIONES

Tal y como declaramos en la introducción a este trabajo, hemos intentado resaltar en él, a través del análisis de los 15 términos presentados, cómo la idea de mito juega un papel aglutinador fundamental en el pensamiento de Bataille en la década de los 30, y cómo el fracaso de las tentativas políticas y religiosas a ella ligadas precipitan un cambio de perspectiva que, podemos entender, empuja a Bataille a reorganizar su pensamiento en base a la idea de una inevitable ausencia de ese mito.

Como ya advertimos, no todos los términos analizados hacen progresar la tesis defendida con una intensidad igual, pero contribuyen en cualquier caso a mostrar una dimensión del problema que pensamos contribuye a profundizar en su comprensión.

Vamos a repasarlos aquí en un orden alternativo al presentado en las páginas previas.

Al hablar de amistad hemos intentado poner de relieve el gran peso fundacional de dicha idea en Bataille, que trasciende lo puramente afectivo para llegar a cobrar dimensiones ontológicas.

En primer lugar porque creemos poder entender la actividad intelectual de Bataille como un «acto de rebelión» visceral extremo contra la soledad absoluta del individuo moderno (cuyo ejemplo más indeleble pudo indudablemente haber hallado en la figura de su padre que, enfermo de sífilis, era ciego y paralítico) y que encuentra su primera plasmación en la asunción de una beligerante fe católica que lo puso en camino del sacerdocio.

En segundo lugar (y tal vez reflejo de lo anterior) porque para Bataille, como para Durkheim, el individuo aislado no existe como unidad mínima dotada de significado más que en tanto construcción ideológica, y sólo a la sociedad, al individuo en sociedad, le corresponde ese rango. Y sólo en el impulso hacia el otro y en la aspiración al

establecimiento de lazos fuertes entre los miembros de una sociedad es ésta capaz de mantenerse sana y prosperar.

Tras una crisis de fe Bataille deja el catolicismo de lado, pero no el ansia de pertenencia a una iglesia, a una comunidad electiva en la que encontrarse fortalecido y completado en la intensidad de una existencia compartida frente a la pasividad de los movimientos de la comunidad natural, especialmente de una comunidad natural fragmentada por la acción del capitalismo. Y durante el período de entreguerras sigue buscando enmarcar su labor intelectual dentro de grupos de distinto signo que den mayor relevancia y completen sus puntos de vista.

Tras el fracaso definitivo de *Acéphale* (el grupo que más que ningún otro habría necesitado de una amistad radical para poder haber sobrevivido a sus propias incongruencias) su visión de la amistad parece quedar alterada, y Bataille pasa de esa búsqueda de un grupo unido por la misma pasión a la aceptación de la condición del individuo como fragmento aislado que busca desde dicha condición insalvable la amistad a través de gestos radicales de ruptura de su propio aislamiento.

Al hablar de la idea de comunidad hemos querido, en primer lugar, buscar ofrecer una interpretación del significado atribuido por Bataille a dicha idea y, en segundo lugar, realizar una exposición de las distintas realidades de carácter asociativo que, proyecto de una planificación y para la consecución de unos objetivos, tienen (salvo en el caso de *La Critique Sociale*) su origen o motor principal en Bataille: *Documents*, *Contre-Attaque*, *La Critique Sociale*, *Acéphale* (revista y organización secreta), *Collège de Sociologie*, *Collège d'études socratiques* y *Critique*.

De esta manera hemos buscado ofrecer una panorámica de las formas cambiantes en las que se van expresando las ambiciones comunitarias de Bataille a lo largo de su vida con la doble finalidad de permitirnos trabajar con sobreentendidos al referirnos en otras

entradas a los grupos aquí mencionados (aunque se hable de ellos de una forma exterior y se deje un análisis más detallado de los mismo para otros lugares en el trabajo donde resulte pertinente) y plantear que la naturaleza de la asociación en la que se sustenta su principal proyecto cooperativo tras el fin de la Ocupación, *Critique*, resulta en cierta manera contraria a la creciente necesidad de un fanatismo común que había animado a los proyectos de Bataille alumbrados antes de la guerra.

Al hablar de fascismo hemos querido situar el pensamiento de Bataille en el contexto de entreguerras frente al desafío intelectual que éste supone, un desafío que tanto el pensamiento liberal como la izquierda (que confiada en su destino como liberadora de las masas dentro de las moribundas democracias liberales las observa atónita correr hacia la esclavitud y la barbarie de la mano del fascismo) no saben, considera Bataille, afrontar correctamente.

Para los liberales el fascismo es simplemente un populismo radical en el que el individuo (incapaz de razonar correctamente al confundirse con la masa) es manipulado por un tirano para actuar de una manera contraria a sus intereses más profundos. Los marxistas más ortodoxos explican que el fascismo no consiste más que una radicalización del capitalismo, una reacción de éste al peligro mortal en el que la lucha comunista ha llegado a poner a la estructura económica en la que se sustenta.

Bataille, sin dejar de tener en cuenta esta explicación apunta a la necesidad de poner un mayor énfasis en la importancia del análisis del fascismo en términos superestructurales, en base a los términos básicos y originales de lo «sagrado» y lo «profano», y de las reacciones psicológicas que despiertan en los individuos (reacciones de «atracción» y «repulsión»).

Intenta presentar al fascismo como un movimiento lógico de reunificación de la sociedad que viene a reparar el tejido estructural dañado por continuas luchas sociales, que ponen en peligro la supervivencia de la sociedad como tal.

Frente a una estructura marcada por la homogeneidad impuesta por las democracias capitalistas y la resistencia de los elementos heterogéneos a someterse a su absorción en un sistema en el que sólo pueden aspirar a servir pero no a ser señores de su propio destino, la parte homogénea de la sociedad (la burguesía) se ve empujada a delegar su poder en una figura heterogénea de carácter imperativo que genera una atracción irresistible sobre los elementos heterogéneos subversivos, a los que promete una solución mágica para los problemas de la sociedad, el retorno a un estado de bienaventuranza originaria idealizada, y propaga un odio a lo diferente que entorpece la consecución de dicho objetivo.

Bataille comprende el fascismo como un mito que se presenta a sí mismo, a través del juego con esos conceptos de lo sagrado y lo profano, como la respuesta a los anhelos más oscuros y reprimidos del hombre (y los manipula, sí, en interés de la burguesía capitalista), y plantea que para poder contrarrestar su influjo es necesario buscar una respuesta en el mismo plano mitológico en el que el fascismo actúa.

Una primera disyuntiva se plantea a la hora de determinar qué grado de publicidad hay que dar a una respuesta tal: si convendría obrar de una manera abierta y política, de carácter más intenso pero menos profundo, o de una manera secreta y religiosa, de carácter más profundo pero con más dificultades de propagación. En un primer momento Bataille decide que la única opción posible a esas alturas es la vía política, y el colectivo *Contre-Attaque*, de corta vida, surge para encarnarla.

Al presentar la idea de lo sagrado, y desde una lógica durkheimiana, Bataille parece defender que lo sagrado sería la esencia de la comunidad social hipostasiada, que

generaría una adoración reverencial que aseguraría la preservación de ésta y su prolongación a través del tiempo (el mito sería la expresión articulada de lo sagrado en sociedades de una mínima complejidad cuya actualización cíclica a través de ritos en la fiesta permitiría al hombre el contacto con lo sagrado, con la esencia de su realidad).

Al mismo tiempo Bataille realiza una ampliación de la idea de comunidad para llegar a contemplar preeminentemente lo sagrado como la comunidad caótica del todo que es el ser desnudo, comunidad de la que los individuos aislados anhelan formar parte. La noción de lo sagrado se verá progresivamente racionalizada y así modificada a través de los siglos, pero éste anhelo permanecerá agazapado en el corazón de los hombres.

El hombre surge en cuanto tal en un doble movimiento: en primer lugar merced al trabajo, cuando el individuo se separa de la pura inmediatez animal y se encuentra un mundo poblado de objetos que manipular; y, en segundo lugar en el gesto que lo completa, en la religión, en la medida en la que el hombre busca, en el espacio cíclico de la fiesta, la destrucción puntual del mundo que ha erigido para regresar a la intimidad perdida con el ser.

Si en un principio lo sagrado sería la inmanencia perdida y lo profano el mundo del trabajo, distintas modificaciones operan a lo largo de la historia una transformación en la forma en que lo sagrado y lo profano son sentidos y entendidos, de manera que con el cristianismo nos encontramos la paradoja de la sacralización del mundo del trabajo y su racionalidad, cuya dignidad queda proyectada en las regiones celestes.

Si lo sagrado es lo racional, la función de la religión ya no va a poder ser la de la organización y regularización de la transgresión de modo que los individuos puedan alcanzar inmanencia ninguna con el ser. Cualquier transgresión de la racionalidad celeste, va a ser considerada como pecaminosa y condenada al infierno.

El capitalismo desacraliza las aspiraciones celestiales del cristianismo pero recrudece su estructura de una manera científica, y condena como irracional y peligrosa toda actividad contraria al pensamiento y la acción provechosos.

En el corazón del hombre, sin embargo, permanece la añoranza por esa reunión con el ser que está en los orígenes de su humanidad, y 20 siglos de cristianismo y represión no han conseguido acallarla del todo: esta añoranza (de la que se habría aprovechado el fascismo para presentarse como promesa de milagro) aflora a la superficie y busca una respuesta en las «actividades» individuales contrarias a la razón que Bataille califica de soberanas: la meditación, el erotismo, la risa, la poesía, la embriaguez...

Al hablar de sociología lo hemos hecho para plantear que dicha disciplina es la vía que Bataille, tras haber descartado tanto el arte como la política, sigue de manera principal para fundamentar de manera rigurosa sus aspiraciones religiosas de salvación de la sociedad.

Hablamos de una época en la que parece existir una fascinación general por todo lo «primitivo», y que a nivel intelectual resulta especialmente receptiva al mensaje de la sociología, que en el contexto francés es entendida a partir de Durkheim de una manera cercana a la antropología cultural.

Con Durkheim y su ideas acerca de la religión como expresión a través de la cual la sociedad se mantiene unida, Bataille alcanza a comprender el estado de la sociedad europea de entreguerras como fragmentado, y a entrever la necesidad de una nueva religión, una religión en la que, a diferencia del cristianismo, la razón (marca distintiva del trabajo) no tenga un lugar absoluto y se haga espacio para la libertad del hombre.

El órgano a través del cual la reflexión acerca de esta posibilidad tiene lugar es oficialmente el *Collège de Sociologie* (1937-1939), que Bataille funda junto con Roger Caillois y Michel Leirs. El esfuerzo declarado del *Collège* es la constitución de una

sociología sagrada, una sociología que dé el paso que Durkheim no se había atrevido a dar y sea capaz de revelar tras una fachada de aparente racionalidad la particular estructura religiosa de la sociedad de entreguerras que explica los fenómenos sociales que en ella tiene lugar (por ejemplo el auge del fascismo).

Bataille comprende esa sociología sagrada a la que intenta dar vida, en última instancia, como una teología del siglo XX en la que la apreciación científica de los hechos observables y analizables a través de métodos sociológicos es tan valiosa como la vivencia personal del principio profundo que alienta esos mismos hechos, y considera fundamental la aplicación de los resultados de esa vivencia a las conclusiones finales.

Al hablar de surrealismo lo hemos hecho con la idea de que al analizar las afinidades y diferencias de Bataille con el surrealismo podemos alcanzar una mejor comprensión de sus propias aspiraciones. De que hay que tener en cuenta que el irrefrenable influjo que el movimiento surrealista ejerce en el contexto en el que la misma cotidianeidad de Bataille se desarrolla parece servir de inspiración (negativa y positiva) para Bataille (que se declara enemigo del surrealismo desde dentro del mismo surrealismo) a la hora de delimitar el campo de sus preocupaciones y las posibles respuestas a las mismas.

Respecto a la figura de Breton, tras una primera etapa de rechazo frontal (en la que intenta salvaguardar a sus amigos de lo que considera una influencia dañina del jefe de filas del surrealismo) que llega a los insultos y tiene su punto álgido en la publicación por parte de personas cercanas a *Documents* (revista considerada como núcleo de disidencia surrealista fundada en 1929 por Bataille) de un panfleto dedicado a Breton titulado *Un cadavre* (1930), nos encontramos a Bataille y Breton colaborando en el proyecto de *Contre-Attaque* (1935) a pesar de sus recelos mutuos.

Breton llega más tarde a declarar que Bataille era una de las pocas personas que le había valido la pena conocer. Bataille concluye que a pesar de todas las deficiencias del

surrealismo y las flaquezas humanas de Breton, sus polémicas decisiones para mantener en pie el surrealismo contra viento y marea eran prácticamente inevitables.

Tras la guerra, en un panorama dominado por el existencialismo, comienza una reflexión acerca del surrealismo, y Bataille (siguiendo a Jules Monnerot en *La Poésie moderne et le sacré*, de 1945) presenta su propia comprensión del surrealismo como un movimiento casi religioso más que artístico, un movimiento que a través de sus acciones buscaba poner de relieve y hacer entrar en nuestro mundo aquello que está más allá de la razón y no se somete a ella para hacer al hombre verdaderamente libre. Comprende la aproximación del surrealismo al PCF como lógica y fatal y certifica que considera el surrealismo como un movimiento cerrado pero cuyo ejemplo ha de perdurar.

Al hablar de mito lo hemos hecho en tanto que punto central en relación al cual pivota nuestro trabajo para definir los particulares matices que colorean su comprensión por parte de Bataille con el fin de comprender la repercusión que esta idea (y su posterior abandono o modificación) ejerce sobre su actividad intelectual.

Tras haber llegado a la conclusión de que había que plantar cara al fascismo en el plano que le era propio, que no era otro que el plano mitológico, Bataille intenta en un primer momento plantear la batalla a través del camino de la agitación política, con la formación del grupo *Contre-Attaque*. Pero pronto comienza a mostrar su disgusto por la acción política como vía de canalización de la lucha que propone, y frente a la opción de la publicidad comienza a derivarse hacia la alternativa religiosa del secreto. Fruto de dicha deriva es la creación de la secta secreta llamada *Acéphale*, que habría tenido como objetivo la creación de un mito de carácter nietzscheano (encarnado en la figura de un personaje sin cabeza diseñado por Bataille y André Masson) que contrarrestara el

influjo del mito fascista sobre la sociedad y que fuera impuesto sobre ésta de una manera pasiva a través de la seducción ejercida por *Acéphale* y sus actividades.

Defendemos que la comprensión de la idea de mito tiene una raíz triple en Bataille. Es primordialmente de carácter antropológico y veía en el mito una expresión de aquello que una sociedad considera como sagrado (que sería la sociedad, su esencia, hipostasiada). Sería también de carácter político soreliano y explicaría que un mito que pueda movilizar a las masas debe estar ligado a la idea de violencia y no necesita de explicaciones que vengán a perturbar su misterio, sino que funciona prácticamente como una imagen emocional que provoca una identificación afectiva entre las masas. Sería de carácter estético en su vertiente surrealista, y veía que los mitos de los pueblos primitivos están compuestos de la mismas materia que los sueños, que expresan de una manera social aquello que en el individuo escapa a la razón y lo hace libre, y que, en las sociedades en las que tiene vigencia, al reposar en la materialidad que garantiza la creencia compartida y los ritos que la refuerzan, abren al individuo a una realidad profunda de una manera sancionada por la misma sociedad; que el impulso al mito y la mitificación no está muerta en el mundo moderno aunque adopte formas nuevas y que, finalmente, la formulación de un nuevo mito que saque al hombre decididamente de su indigencia espiritual debe ser la tarea sagrada del surrealismo, tarea que Bataille intentará, por su parte y en sus propios términos, llevar a cabo con *Acéphale*.

Bataille se mantiene firme en su creencia de la posibilidad de extender un mito nuevo de carácter liberador hasta el último momento, pero con los alemanes a las puertas sólo él permanece fiel a sus propósitos: los demás componentes de *Acéphale* acaban, en cierta manera, avergonzados por la puerilidad de sus intentos, y abandonan a Bataille a sus delirios.

Tras la guerra acaba defendiendo que el único mito posible en la modernidad es la ausencia de mito.

Al hablar de ausencia lo hemos hecho por creer conveniente ahondar en las connotaciones con las que Bataille parece dotar al término en varias ocasiones a mediados de los años 40 (que lo convierten en un término que va más allá de lo que intuitivamente pudiéramos esperar que significara) y comprender con alguna profundidad el cambio de perspectiva del Bataille posterior a la Ocupación (que proclama que la ausencia de mito es el único mito verdadero) frente al Bataille previo a la guerra (que buscaba un mito nuevo y su propagación).

Defendemos que esta forma de hablar de «ausencia» implica, por una parte que aquello que está ausente revela paradójicamente, en su ausencia, su plenitud, y que aquello que está totalmente ausente está inevitablemente presente de una manera lógica insalvable. Intentamos apuntar algunos matices que pueden ayudar a comprender las referencias de Bataille a la ausencia de Dios, de mito, de comunidad y de fe.

Al hablar de experiencia lo hacemos para constatar que, conforme se acerca la guerra, el rechazo de la actividad política en Bataille va subiendo de intensidad hasta llegar al punto de predicar la pasividad religiosa como única actividad liberadora posible (ya que la acción compromete siempre al individuo en la esclavitud del proyecto, y es en el instante fugitivo, en el ahora, donde radica la esencia de la soberanía que no se somete a nada) y a comenzar a desarrollar un tipo de meditación, de experiencia mística, que estaría a su base.

Bataille comienza a realizar prácticas de meditación ligadas al yoga durante la etapa de *Contre-Attaque*. La meditación es practicada en grupo por *Acéphale* y de algún modo debe cumplir un papel en la génesis de un nuevo mito que revitalice a una sociedad en

estado de indignación y fascinada por el fascismo. Con la ruptura de *Acéphale* y la cancelación de las expectativas puestas en dicho grupo, la meditación (que Bataille sigue considerando fundamental a pesar de todo) pasa a ser abordada como un ejercicio eminentemente solitario y (en gran parte por influencia de Maurice Blanchot) Bataille llega a comprenderla como no supeditada a ningún fin (religioso o filosófico) ulterior.

En *L'Expérience intérieure* y *Méthode de méditation* Bataille, nos habla de su método personal de meditación como una combinación de técnicas del yoga y técnicas derivadas de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola aderezadas con extremismos propios de la mística cristiana más ardiente.

Bataille parece haber abandonado el desarrollo de esta experiencia hacia finales de 1945.

Al hablar de risa hemos querido mostrar cómo Bataille ve en el descubrimiento (a través de Henri Bergson) de la profundidad que su misterio representa el inicio del desarrollo de su experiencia interior. Cómo ésta se convierte desde un primer momento (a través del esfuerzo por comprenderla y adentrarse en ella) en la instancia crítica corrosiva suprema que deshace toda construcción idealista y que (aceptada con virilidad hasta sus últimas consecuencias) empuja al individuo tanto a la liberación como a la desesperación. Cómo el descubrimiento de la risa supone para Bataille una purga que arrasa en él tanto el catolicismo de su juventud como, años más tarde, las esperanzas depositadas en sus esfuerzos mitificadores.

Al hablar de filosofía hemos querido mostrar, en primer lugar, la cambiante percepción de la idea de filosofía en Bataille, cómo de un antagonismo total respecto de ella acaba por aceptar que la filosofía, más allá de los resultados que ofrece, tiene valor en tanto que esfuerzo incansable por alcanzar el límite, y cómo acaba considerándose a

sí mismo como filósofo; en segundo lugar hemos querido presentar un esquema de lo que hemos considerado el desarrollo de la filosofía que articula el pensamiento de Bataille (que tiene un primer momento en el descubrimiento de la risa y de Nietzsche, sigue en las páginas de *Documents* con su idea de «bajo materialismo», se desarrolla de la mano del psicoanálisis, la sociología y una versión existencialista –kojéviana– de Hegel y alcanza su primera manifestación pública significativa a través de la descripción de su método –antirracionalista– personal de meditación en las páginas de *la Somme Athéologique*) y analizar brevemente algunas ideas de carácter filosófico empleadas por Bataille (especialmente en *L'Expérience intérieure*) que nos ayudan a comprender su idea de ser, de individuo y de comunicación; en tercer lugar hemos intentado ofrecer una breve panorámica de los filósofos en contacto con cuya obra su pensamiento filosófico se va definiendo (Nietzsche, Hegel, Kierkegaard, la fenomenología alemana y el existencialismo sartriano).

Al hablar de rebeldía lo hemos hecho con la advertencia de que se trata de un término que Bataille utiliza por influencia de Camus. Más propiamente batailleana sería la idea cercana de «soberanía» (de origen hegeliano-nietzscheano). La rebeldía sería para Bataille (tanto a nivel político o espiritual) el gesto de transgresión en el que se alcanza la soberanía.

Si (a pesar de la idea de soberanía tiene una importancia creciente en el pensamiento de Bataille, probablemente desde las conferencias de Kojève en la École Pratique des Hautes Études a mediados de los 30, y resulta una coordenada central en los 40 y 50) hemos decidido organizar este apartado entorno a la idea de rebeldía es porque creemos que sirve mejor a nuestro propósito de señalar la transición que tiene lugar en su pensamiento de manera pivotal en torno al año 40, ya que, opuesta a la idea de «revolución» (idea omnipresente en el panorama cultural y político europeo, de la cual

el pensamiento de Bataille no se abstrae), que indica una acción común (al menos mínimamente planificada) para tomar el poder en nombre de una sociedad que se considera decrepita para revitalizarla, la idea de rebeldía implica un gesto de insubordinación pasional en el individuo (que lo hace culpable por atacar aquello que es comúnmente aceptado por el resto), gesto que se agota en sí mismo pero que puede iluminar a los demás.

Al hablar de fotografía lo hemos hecho porque hemos creído sugerente traer a colación un interesante paralelismo entre el progresivo interés de Bataille acerca de la posibilidad de influir en el plano imaginario de la sociedad (a través del mito) y su sugerencia puntual de que el incremento de la violencia visual impresa, más que a un esfuerzo de concienciación y a un interés humanitarista en el sufrimiento ajeno, responde a la fascinación humana por la violencia, a un deseo reprimido en el hombre que dicho incremento aviva retroactivamente, proceso que transforma al hombre, que lo va aproximando a una vivencia más desnuda del ser.

De manera complementaria y paradójica vemos que durante la Ocupación, ya perdida la fe en la posibilidad en una solución religiosa a los problemas de la sociedad, Bataille va a hablar de una experiencia (la experiencia interior) en la que la identificación intensa con un sujeto sufriente a través de la contemplación o rememoración meditativa de su imagen fotográfica (de la fotografía de la tortura de un joven chino), sumerge al individuo en un estado extático en el que su racionalidad mundana queda transfigurada y su vida transformada. Lo cual plantea serios interrogantes éticos pero al mismo tiempo parece llevar ciertas premisas del fotoperiodismo más militante hasta sus últimas consecuencias.

Antes de comenzar a plantear este deslizamiento de una comprensión del uso social y espectacular de la imagen violenta hacia una comprensión más individual y meditativa

ofrecemos al principio de este capítulo una visión del uso de la fotografía en *Documents*, revista en cuyo aspecto visual Bataille parece haber tenido un peso importante y en la que (entre otras cosas) apuntará misteriosas irrupciones del mito en el mundo moderno (como más detalladamente planteamos en el apartado dedicado al Mito).

Al hablar de literatura lo hemos hecho para ejemplificar cómo frente al esfuerzo comunitario de una mitificación social Bataille se va a centrar tras la Ocupación en el esfuerzo individual y solitario por comunicar con el ser, cuyo más perfecto ejemplo es la experiencia interior. Y cómo su renuncia a un desarrollo ulterior de dicha práctica parece redundar en un creciente interés en la investigación de las posibilidades comunicativas que ofrece la literatura y el arte, cuya dignidad sólo estaría para Bataille (al menos en el momento álgido de su desarrollo del método) un escalafón por debajo de la meditación

Bataille relaciona la literatura con la religión y la experiencia interior en tanto que la posibilidad del éxtasis que tiene lugar durante la fiesta religiosa (que está organizada, codificada y tiene lugar cíclicamente de manera regular) desaparece y se produce una deslocalización local y temporal del éxtasis, que ciertos individuos de una mayor sensibilidad intentan encauzar a través de una dislocación del lenguaje común para adaptarlo en la medida de lo posible a la expresión de su experiencia.

Para Bataille hay dos formas primordiales de comunicar la experiencia, una es la poesía y la otra es la descripción de los estados en los que ésta se da. Este segundo punto podemos entenderlo de una manera cercana al análisis (a la manera en que Bataille intenta describir su experiencia en *L'Expérience intérieure*), pero también como ligado a la narrativa.

Cada una de estas dos formas coincidiría en el imaginario de Bataille con los dos momentos mayores de la fiesta: la narrativa con la dramatización y la poesía (que es la esencia de toda arte) con el momento de paroxismo supremo del sacrificio.

Frente a las voces (muy especialmente la de Sartre) que reclaman que la literatura tiene que aceptar su compromiso con la sociedad y llamar «a un gato un gato», olvidarse de la poesía y de los retorcimientos de palabras y oscuridades, Bataille defiende que la función de la literatura es no someterse a nada, ser pura transgresión. Y en ese sentido de incesante oposición, de contravención de los límites establecidos por una comunidad para el desempeño de la cotidianeidad eficaz del trabajo, la literatura sólo puede ser vista como un mal, como el mal.

Ante los intentos de aleccionamiento moral de Sartre, Bataille defiende, por mucho que se sienta distante respecto del surrealismo (al que Sartre pretende ridiculizar), que en materia de compromiso el ejemplo del surrealismo no puede ser igualado.

Y, finalmente, al hablar de arte lo hemos hecho por el mismo motivo que arriba mencionábamos como razón para hablar de la literatura: por ser una forma de comunicación con el ser y de su expresión cercana a la experiencia interior.

Aunque Bataille alude, frente al mundo del trabajo, en muchas ocasiones al arte para referirse de una forma genérica al mundo de las formas ligadas a la religión y a la fiesta, con «arte» se referirá principalmente al arte plástico, y más concretamente a la pintura.

Tras la guerra cobra especial relevancia en Bataille la reflexión acerca del papel original del arte como expresión de lo soberano identificado con una individualidad que goza de una intimidad especial con lo sagrado (ya sea el animal de Lascaux o el monarca retratado incesantemente por sus pintores-siervos), y de las transformaciones (inevitablemente ligadas a las transformaciones en el sentimiento humano de lo sagrado) que llevan al arte desde su lugar integral en la fiesta primordial, en la que el

mito cobraba vida, a la conquista por parte del artista moderno de su propia soberanía insubordinable, de aquello que de sagrado hay en él y de los medios para expresarlo.

ANEXO I: COMUNIDADES (artículos y conferencias)

DOCUMENTS		
Primer año (1929)	1	Le cheval académique
	2	L'Apocalypse de Saint-Sever DC: Architecture
	3	Le langage des fleurs DC: Matérialisme
	4	Figure humaine DC: Black birds / Œil (friandise cannibale)
	5	Le Tour du monde en quatre-vingt jours DC: Chameau / Malheur / Poussière CH: Lieux de pèlerinage: Hollywood
	6	Le gros orteil DC: Abattoir / Cheminée d'usine / Métamorphose (Animaux sauvages)
	7	Le « Jeux lugubre » DC: Informe
	Segundo año (1930)	1
	2	Les écarts de la nature
	3	Soleil pourri
	4	Les Pieds Nickelés DC: Esthète
	5	DC: Bouche, Musée CH: Conformismes freudiens
	6	DC: Kâlî CH: Les trouvailles du Louristan CH: André Masson (de Pascal Pia)
	7	L'art primitif Joan Miró: Peintures récentes X marks the spot
	8	La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh CH: L'esprit moderne et le jeux des transpositions

DC= Dictionnaire Critique / Dictionnaire

CH= Chronique

Como indicamos en la nota 10 de COMUNIDADES cada número de *Documents* «está compuesto de varios artículos de temática dispar y una sección denominada «Chronique» que incluye notas (de carácter normalmente más breve que los artículos de la primera sección de la revista) acerca de exposiciones, publicaciones o espectáculos. El nº2 del 1^{er} año, en vez de «Chronique», aparecerá una sección denominada «Dictionnaire Critique» (a partir del nº4 será simplemente denominada «Dictionnaire») en la que de manera somera diversos colaboradores de *Documents* reflexionan acerca de diversos conceptos. El «Dictionnaire» pasará a convertirse a partir del nº3 en parte de «Chronique» (situada siempre al inicio de la misma).El «Dictionnaire» no aparecerá en el último número de *Documents*, el nº 8 del 2^o año.»

ACÉPHALE			
ACÉPHALE 1 (24 de Junio de 1936) (8 páginas)	LA	Georges Bataille	La conjuration sacrée
	CONJURATION		L'unité des flammes (sin firmar)
	SACRÉE	Pierre Klossowski	Le monstre
		André Masson	Ilustraciones
ACÉPHALE 2 (21 de Enero de 1937)	NIETZSCHE	Georges Bataille	Nietzsche et les fascistes
	ET		Propositions (I. Sur le fascisme, II. Sur la mort de Dieu)
	LES		Deux interpretations recentes de Nietzsche: Karl Jaspers
	FASCISTES (une réparation)	Friedrich Nietzsche	Héraclite (fragmento inédito en francés)
		Jean Wahl	Nietzsche et la mort de Dieu
		Jean Rollin	Réalisation de l'homme
		Pierre Klossowski	Création du monde
			Deux interpretations recentes de Nietzsche: Karl Loewith
	André Masson	Tres dibujos	
ACÉPHALE 3-4 (Julio de 1937)	DIONYSOS	Georges Bataille	Dionysos (sin firmar)
			Chronique nietzschéenne
		Jules Monnerot	Dionysos philosophe
		Roger Caillois	Les vertus dionysiaques
			Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie
		Pierre Klossowski	Don Juan selon Kierkegaard
André Masson	Cuatro dibujos		
ACÉPHALE 5 (Junio de 1939)	FOLIE,	Georges Bataille	La folie de Nietzsche
	GUERRE		La menace de guerre
	ET MORT		La pratique de la joie devant la mort

COLLÈGE de SOCIOLOGIE		TÍTULO de la CONFERENCIA
20 de Noviembre de 1937	Georges Bataille y Roger Caillois	La sociologie sacrée et les rapports entre « société », « organisme » et « être »
4 de Diciembre de 1937	Alexandre Kojève	Les conceptions hégéliennes
19 de Diciembre de 1937	Roger Caillois	Les sociétés animales
8 de Enero de 1938	Michel Leiris	Le sacré dans la vie quotidienne
22 de Enero de 1938	Georges Bataille	Attraction et répulsion I: Tropismes, sexualité, rire et larmes
5 de Febrero de 1938	Georges Bataille	Attraction et répulsion II: La structure sociale
19 de Febrero de 1938	Roger Caillois	Le pouvoir
5 de Marzo de 1938	Georges Bataille	Structure et fonction de l'armée
19 de Marzo de 1938	Roger Caillois	Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises
2 de Abril de 1938	Georges Bataille	La sociologie sacrée du monde contemporain
19 de Mayo de 1938	Pierre Klossowski	La tragédie
15 de Noviembre de 1938	Roger Caillois	L'ambiguïté du sacré
29 de Noviembre de 1938	Denis de Rougemont	Arts d'aimer et arts militaires
13 de Diciembre de 1938	Georges Bataille	La structure des démocraties et la crise de septembre
10 de Enero de 1939	René M. Guastalla	Naissance de la littérature
24 de Enero de 1938	Georges Bataille	Hitler et l'Ordre teutonique
7 de Febrero de 1939	Pierre Klossowski	Le marquis de Sade et la Révolution
21 de Febrero de 1938	Georges Bataille	Commémoration du mardi gras
7 y 21 de Marzo de 1939	Anatole Lewitzky	Le chamanisme
18 de Abril de 1939	Hans Mayer	Les rites des associations politiques dans l'Allemagne romantique
2 de Mayo de 1939	Roger Caillois	La fête
16 de Mayo de 1939	Jean Paulhan	Le langage sacré
6 de Junio de 1939	Georges Bataille	La joie devant la mort
20 de Junio de 1939	Georges Duthuit	Le mythe de la monarchie anglaise
4 de Julio de 1939	Georges Bataille	Conferencia de clausura

CRITIQUE				
ÉDITIONS du CHÊNE				
Año	Mes	Nº	Título del artículo	Obras reseñadas
1946	Junio	1	La morale de Miller	<i>Tropic of Cancer, Tropic of Capricorn y Black Spring</i> , de Henry Miller
			Le sens moral de la sociologie	<i>Les faits sociaux ne sont pas des choses</i> , de Jules Monnerot
	Julio	2	Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme	<i>Arcane 17 y L'évidence surréaliste</i> , de André Breton
			Expérience mystique et littérature	<i>Saint Quelqu'un</i> , de Louis Pauwels
	Ago./Sept.	3-4	De l'âge de pierre à Jacques Prévert	<i>Paroles</i> , de Jacques Prévert
			L'inculpation d'Henry Miller	<i>Tropic of Cancer y Tropic of Capricorn</i> , de Henry Miller
			Notes: Gide-Baranger-Gillet	<i>Journal 1939-1942</i> , de André Gide / <i>Pour connaître la pensée de Nietzsche</i> , de W. Baranger / <i>La Mission de sainte Catherine de Sienne</i> , de M.S.Gillet
	Octubre	5	Le dernier instant	<i>Les Condamnés</i> , de Madeleine Deguy y <i>La Parole est aux saints</i> , de Gabriel Marcé
			Notes: Gide-Nietzsche-Claudél	<i>Thésée</i> , de André Gide / <i>Pages mystiques</i> , de Nietzsche / <i>Les Sept Psaumes de la pénitence avec un examen de conscience</i> , traducción libre de Paul Claudel
	Noviembre	6	La guerre en Chine	<i>The Chinese Communists</i> , de Stuart Gelder, <i>Report from Red China</i> , de Harrison Forman, <i>La Chine de Chiang Kai Chek</i> , de André Nolde
			Notes: Cossery-Robert Aron	<i>Les Hommes oubliés de Dieu</i> , de Albert Cossery / <i>Retour à l'éternel</i> , de Robert Aron
	Diciembre	7	Marcel Proust et la mère profanée	<i>L'Aliénation poétique. Rimbaud-Mallarmé-Proust</i> , del Dr André Fretet y <i>Tendances. Idées françaises: De Molière à Proust</i> , de Denis Saurat
Note: Adamov			<i>L'Aveu</i> , de Arthur Adamov	
1947	Ene./Feb.	8-9	À propos de récits d'habitants d'Hiroshima	<i>Hiroshima</i> , de John Hersey
			Baudelaire « mis a nu » : l'analyse de Sartre et l'essence de la poésie	<i>Écrits intimes</i> , de Charles Baudelaire (incluye <i>Fusées, Mon cœur mis à nu, Carnet y Correspondance</i>) Publicado por Éd. du Point du Jour en 1946 con una introducción de Jean-Paul Sartre.
			Notes : Giraud-Pastoureau-Benda-Dumoulin de Laplante-Govy	<i>La Critique littéraire. Le problème. Les théories. Les méthodes</i> , de Victor Giraud / <i>La Blessure de l'homme</i> , de Henri Pastoureau / <i>Exercice d'un enterré vif (juin 1940-août 1944)</i> , de Julien Benda / <i>Histoire générale synchronique, I. Des origines à l'Hégire</i> , de Pierre du Moulin de Laplante / <i>Sang russe</i> , de Georges Govy
	Marzo	10	Du rapport entre le divin et le mal	<i>Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions</i> , de Simone Pètremont
			Note: P. Gordon	<i>L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse</i> , de Pierre Gordon
	Abril	11	Qu'est-ce que le sexe ?	<i>Les Changements de sexe</i> , de Étienne Wolff
Mayo	12	Un nouveau romancier américain	<i>Les Asiatiques</i> , de Frédéric Prokosch	
		Note: Sartre	<i>Réflexions sur la question juive</i> , de Jean-Paul Sartre	

ÉDITIONS CALMANN-LÉVY					
Año	Mes	Nº	Título del artículo	Obras reseñadas	
1947	Junio/Julio	13~14	La morale du malheur: « <i>La Peste</i> »	<i>La Peste</i> , <i>Le Malentendu</i> , <i>Caligula</i> , « Remarques sur la révolte » y « Ni victimes ni bourreaux », de Albert Camus	
	Ago./Sept.	15~16	La paix durable est-elle fatale?	<i>Vers l'empire du monde</i> , de Lucien Morice	
			Note: Le surréalisme en 1947	<i>Le surréalisme en 1947</i> (catálogo de la Exposition internationale du surréalisme)	
			Le secret de Sade I	<i>Les infortunes de la vertu y Les 120 journées de Sodome</i> (volumen I de cuatro anunciados, 1947), de D.A.F.de Sade, y <i>Sade, mon prochain</i> , de Pierre Klossowski	
	Octubre	17	Le secret de Sade II		
			Réflexions sur le bourreau et la victime	<i>Les jours de notre mort</i> , de David Rousset	
	Noviembre	18	Notes: Joseph Conrad-André Breton	<i>Vie de Conrad</i> , de G.Jean-Aubry y <i>Sagesse de Conrad</i> (textos de Joseph Conrad reunidos por G.Jean-Aubry) / <i>Ode à Charles Fourier</i> , de André Breton	
	Diciembre	19	De l'existentialisme au primat de l'économie I	<i>De l'existence à l'existant</i> , de Emmanuel Levinas y <i>Petite histoire de « l'existentialisme », suivie de Kafka et Kierkegaard. Commentaires</i> , de Jean Wahl	
	1948	Enero	20	Le sens de l'industrialisation soviétique	Escrito por Bataille bajo pseudónimo, artículo no incluido en las <i>Œuvres Complètes</i>
		Febrero	21	De l'existentialisme au primat de l'économie II	<i>Existentialism</i> , de Guido da Ruggieri y <i>Tradition de l'existentialisme</i> , de Julien Benda
Note: Dessins de Goya au musée du Prado (texte de A.Malraux)				Libro de Malraux publicado por Skira en 1947	
Marzo		22	Note: Le surréalisme	Diversas publicaciones mencionadas	
Mayo		24	Note: La psychoanalyse	<i>L'inconscient</i> , de Jean-C. Filloux y <i>Freud</i> , de Félicien Challave	
Junio		25	L'ivresse des tavernes et la religion	<i>Poisons sacrés. Ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique y Foules en délires. Extases collectives. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique</i> , ambos de Philippe de Félice	
			Note: La mensonge politique	<i>L'heure du choix</i> (VV.AA.) y <i>Questions du communisme</i> (VV.AA.)	
Julio		26	La révolution sexuelle et le « Rapport Kinsey » I	<i>Sexual Behaviour in the Human Male</i> , de Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy y Clyde E. Martin	
Agosto		27	La révolution sexuelle et le « Rapport Kinsey » II		
			Notes: Jean Paulhan-Marc Bloch	<i>De la paille et du grain</i> , de Jean Paulhan / <i>Comment finit l'esclavage antique</i> , de Marc Bloch	
Sept.		28	Du sens d'une neutralité dans la guerre russo-américaine	<i>Le Grand schisme</i> , de Raymond Aron	
			William Blake ou la vérité du Mal I	<i>Blake : A Psychological Study</i> , de W.P.Witcutt	
			Note: Le surréalisme et Dieu	<i>Histoire du surréalisme II. Documents surréalistes</i> , de Maurice Nadeau y « À la niche les glapisseurs de Dieu! » (panfleto)	
Octubre		29	La divinité d'Isou	<i>L'Agrégation d'un nom et d'un mesie</i> , de Isidore Isou	
Noviembre	30	William Blake ou la vérité du Mal I	<i>Blake : A Psychological Study</i> , de W.P.Witcutt		
Diciembre	31	La méchanceté du langage	<i>Saint-Glinglin</i> , precedido de una nueva versión de <i>Gueule de Pierre</i> y de <i>Temps mêlés</i> (novela), de Raymond Queneau y <i>L'instant final</i> (poesía), del mismo autor		
		Note: Marcel Proust	Varias publicaciones de y sobre Proust		

1949	Enero	32	Bible, ésoterismo, idealismo du Middle West: Henry Wallace	<i>Henry Wallace. The Man and the Myth</i> , de Dwight MacDonald
	Febrero	33	Notes: Le gouvernement du monde; André Breton, Malcom de Chazal, Albert Camus	<i>La Lampe dans l'horloge</i> , de André Breton / <i>L'État de siège</i> , de Albert Camus
	Marzo	34	La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature	<i>Le Problème spirituel de la Beauté et de la Laideur</i> , de Lydie Krestovsky
			Notes: Nietzsche. La théologie et la folie de William Blake	<i>Poésies complètes</i> , de F.Nietzsche / <i>The Theology of William Blake</i> , de J.G. Davies y <i>The Life of William Blake</i> , de Mona Wilson
	Abril	35	Le bonheur, l'érotisme et la littérature I	<i>Sens-Plastique</i> , de Malcom de Chazal y <i>Anthologie de l'érotisme. De Pierre Louys à Jean-Paul Sartre</i>
			Notes: La question coloniale. D'un caractère sacré des criminels (Genet).	<i>La Colonisation française</i> , de Henri Brunschwig y <i>Foreign Mud</i> (traducido al francés como <i>La Guerre de l'opium</i>), de Maurice Collis / <i>Haute surveillance</i> , de Jean Genet
	Mayo	36	Le bonheur, l'érotisme et la littérature II	<i>Lautréamont et Sade</i> , de Maurice Blanchot
			Caprice et machinerie d'État à Stalingrad	<i>Stalingrad</i> , de Theodor Plievier
	Junio	37	Un roman monstrueux	<i>Memoirs of a Justified Sinner</i> , de James Hogg
			Note: Racine	<i>Racine</i> , de Auguste Bailly y <i>La Vie privée de Racine</i> , de Pierre de Lacretelle
	Julio	38	La littérature française du Moyen Âge, la morale chevaleresque et la passion	<i>Histoire de la chevalerie en France au Moyen Âge</i> , de Gustave Cohen
	Agosto	39	La souveraineté de la fête et le roman américain	<i>L'Âge du roman américain</i> , de Claude-Edmonde Magny
			Note: Le roman et la folie	<i>Barny</i> , de Beatrix Beck
Sept.	40	L'œuvre théâtrale de René Char	<i>Fête des arbres et du chasseur, Le Soeil des eaux y Claire</i> , de René Char	
		La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit	<i>L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain</i> , de Simone Weil	
		L'œuvre de Goya et la lutte des classes	<i>Goya in the Democratic Tradition</i> , de F.D.Klingender	

LES ÉDITIONS de MINUIT				
Año	Mes	Nº	Título del artículo	Obras reseñadas
1950	Octubre	41	L'existentialisme	<i>L'Existentiel. Philosophies et littératures de l'existence</i> , de Gérard Deledalle
			Franz Kafka devant la critique communiste	<i>Franz Kafka</i> , de Michel Carrouges y <i>La Muraille de Chine et autres récits</i> , de Franz Kafka
	Noviembre	42	Notes: Sociologie - La littérature et le privilège de la dépression (H.Calet) - Les règles de l'enfatillage en littérature (B.Beck)	<i>Histoire de la sociologie</i> , de Gaston Bouthoul / <i>Monsieur Paul</i> , de Henri Calet / <i>Une mort irrégulière</i> , de Beatrix Beck
	Diciembre	43	Le matérialisme et la fable	<i>L'Homme, esprit ou matière?</i> , de Charles Mayer
1951	Enero	44	L'inceste et le passage de l'animal à l'homme	<i>Les Structures élémentaires de la parenté</i> , de Claude Lévi-Strauss
	Febrero	45	La guerre et la philosophie du sacré	<i>L'Homme et le sacré</i> , de Roger Caillois
	Marzo	46	Le journal jusqu'à la mort	<i>Journal, 1942-1949</i> , de André Gide
			Notes: Léonard de Vinci (1452-1519)	<i>Tout l'oeuvre peint de Léonard de Vinci</i> (Gallimard, 1950) y <i>Léonard de Vinci</i> , de Atonina Vallentin
Abril	47	Notes: La civilisation et la guerre - Sur la princesse Bibesco - Paul Gegauff - Nietzsche	<i>Defence of the West</i> , de B.H.Liddell Hart / <i>Laure de Sade, Comtesse de Chevaligné, La Duchesse de Guermantes</i> , de la Princesse Bibesco / <i>Les Mauvais plaisants</i> , de Paul Gegauff / <i>Nietzsche, 1844, Études et Témoignages du Cinquantenaire</i> , VV.AA., publicado por la Société Française d'Études Nietzscheennes	

1951	Mayo	48	Le silence de Molloy Note: Le racism	<i>Molloy</i> , de Samuel Beckett <i>La Question raciale devant la science moderne. Race et civilisation</i> , de Michel Leiris
	Junio	49	Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux? I	<i>Homo Ludens</i> , de J.Huizinga
	Ago./Sept.	51~52	Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux? II	
	Octubre	53	René Char et la force de la poésie	<i>À une sérénité crispée</i> , de René Char
	Noviembre	54	L'art et les larmes d'André Gide	<i>Et nunc manet in te</i> , suivi de <i>Journal intime</i> , de André Gide y <i>L'Envers du Journal de Gide</i> , de François Derais y Henri Rambaud
	Diciembre	55	Le temps de la révolte	<i>L'Homme révolté</i> , de André Camus
1952	Febrero	57	Silence et littérature	<i>Au moment voulu</i> , de Maurice Blanchot
	Marzo	58	Le mysticisme, et notes: Aegerter - Jaques Masui	<i>Le Mysticisme</i> , de Emmanuel Aegerter / <i>De la Vie intérieure. Choix de textes</i> , de Jacques Masui
	Abril	59	L'élevage	<i>Géographie de l'élevage</i> , de Paul Veyret
	Mayo	60	L'utilité de l'art	Artículo sobre el realismo socialista publicado en la revista <i>Arts</i> , nº357, mayo de 1952
			Mystique et sensualité I	<i>Mystique et continence</i> (Trabajos del VII Congrès International d'Avon)
	Junio	61	La mystique purement poétique d'un grand écrivain irlandais Note: L'espèce humaine	<i>The Candle of Vision</i> , de A.E. (George William Russell) <i>Patterns of Culture</i> , de Ruth Benedict
	Julio	62	Notes: Leclerc, La vérité et la justice	<i>Leclerc</i> , de Adrien Dansette / <i>Jean Santeuil</i> , de Marcel Proust
	Ago./Sept.	63~64	Mystique et sensualité II	<i>Mystique et continence</i> (Trabajos del VII Congrès International d'Avon)
	Octubre	65	Jean-Paul Sartre et l'impossible révolte de Jean Genet I	<i>Saint Genet, Comédien et martyr</i> , de Jean-Paul Sartre (<i>Œuvres Complètes de Jean Genet I</i>), <i>Œuvres Complètes de Jean Genet II</i> y <i>Journal d'un voleur</i> , de Jean Genet
	Noviembre	66	Jean-Paul Sartre et l'impossible révolte de Jean Genet II	
Diciembre	67	L'affaire de « L'Homme révolté »	« Albert Camus ou l'âme révoltée », « Pour tous vous dire », de Francis Jeanson, « Lettre au directeur des Temps Modernes », de Albert Camus y « Réponse à Albert Camus », de Jean-Paul Sartre (todos aparecidos en la edición de mayo de 1952 de <i>Les Temps Modernes</i>)	
1953	Marzo	70	Hemingway à la lumière de Hegel	<i>The Old Man and the Sea</i> , de Ernest Hemingway y <i>Hemingway. The Writer as Artist</i> , de Carlos Baker
	Abril	71	Le passage de l'animal à l'homme et la naissance de l'art	<i>Quatre cents siècles d'art pariétal. Les Cavernes ornées de l'âge du renne</i> , de H.Breuil y <i>L'Art préhistorique. Les Cavernes. Le Levant espagnol. Les Régions arctiques</i> , de Hans-Georg Bandi y Johannes Maringer
	Noviembre	78	Note: Sade, 1740-1814	Varios textos del Marqués de Sade
1954	Febrero	81	Hors de limites	<i>Roberte ce soir</i> , de Pierre Klossowski
1956	Enero	104	L'impressionnisme	<i>L'impressionnisme</i> , de Jean Leymarie, <i>The History of Impressionism</i> , de John Rewald, <i>Cézanne</i> , de Maurice Raynal y <i>Un Portrait de Cézanne</i> , de Jean de Beucken
	Febrero	105	Un livre humain, un grand livre	<i>Tristes Tropiques</i> , de Claude Lévi-Strauss
	Ago./Sept.	111~112	Qu'est-ce que l'histoire universelle?	<i>Histoire universelle. I. Des Origines à l'Islam</i> . Volumen publicado bajo la dirección de René Grousset y Émile G.Léonard
1957	Febrero	117	Emily Brontë et le mal	<i>Emily Brontë. Expérience spirituelle et création poétique</i> , de Jacques Blondel
	Ago./Sept.	123~124	Ce monde où nous mourons	<i>Le Dernier homme</i> , de Maurice Blanchot
1959	Ago./Sept.	147~148	La religion préhistorique	<i>L'homme préhistorique et ses dieux</i> , de Johannes Maringer

ANEXO II: CITAS

(*) Je sais aussi que, dans ses livres, Georges Bataille semble parler de lui-même avec une liberté sans contrainte qui devrait nous dégager de toute discrétion – mais qui ne nous donne pas le droit de nous mettre à sa place, ni le pouvoir de prendre la parole en son absence. Et est-il sûr qu'il parle de soi ? Ce « Je » dont sa recherche paraît encore manifester la présence au moment où elle s'exprime, vers qui nous dirige-t-il ? Certainement vers un moi bien différent de l'ego que souhaiteraient évoquer, à la lumière d'un souvenir, ceux qui l'ont connu dans la particularité heureuse et malheureuse de la vie. Tout porte à penser que cette présence sans personne qui est en cause dans l'existence de celui qui a pu décider d'en parler, mais non la revendiquer pour sienne, encore moins en faire un événement de sa biographie (plutôt une lacune où celle-ci disparaît). Et lorsque nous nous posons la question : « Qui fut le sujet de cette expérience ? », cette question fait peut-être déjà réponse, si, à celui même qui l'a conduite, c'est sous cette forme interrogative qu'elle s'est affirmé en lui, en substituant au « Je » fermé et unique l'ouverture d'un « Qui ? » sans réponse ; non que cela signifie qu'il lui ait fallu seulement se demander : « Quel est ce moi que je suis ? », mais bien plus radicalement se ressaisir sans relâche, non plus comme « Je », mais comme un « Qui ? », l'être inconnu et glissant d'un « Qui ? » indéfini. »

AMISTAD

(i) « Mon amitié complice : c'est là tout ce que mon humeur apporte aux autres hommes. » (1940)

(ii) « Ces notes me lient comme un fil d'Ariane à mes semblables et le reste me paraît vain. Je ne pourrais cependant les faire lire à aucun de mes amis. Par là, j'ai l'impression d'écrire à l'intérieur de la tombe. Je voudrais qu'on les publie quand je serai mort, mais il se peut que je vive assez longtemps, que la publication ait lieu de mon vivant. Je souffre à cette idée. Je puis changer, mais j'éprouve en attendant de l'angoisse. » (1944)

(iii) « *Il est d'ailleurs prêt à donner sur ses origines des renseignements qui ne sont pas sans importance. Son père, tabétique, était paralytique général et devint fou. Sa mère perdit complètement la raison.* » **(Madeleine Chapsal, 1961)**

(iv) « (...) les manières de *L'Express* m'apparaissent odieuses. (...) Je n'en ai parlé (écrit) qu'il y a très longtemps, d'une manière anonyme (sans signes et sans donner aucun nom). Mais mon tort est d'être aujourd'hui presque connu. » **(1961)**

(v) « Je te demande pardon dans la mesure où mon imprudence a voulu que je te fasse male. Mais je puis te dire que, de ce qui est en question, d'abord, je suis sorti détraqué pour la vie... Je ne puis cependant t'en vouloir si peu que ce soit de t'être trompé sur moi. Mais je veux te dire ceci dès aujourd'hui, ce qui est arrivé il y après de cinquante ans me fait encore trembler et je ne puis m'étonner si un jour je n'ai pu trouver d'autres moyens de me sortir de là qu'en m'exprimant anonymement. J'ai été soigné (mon état était grave) par un médecin qui m'a dit que le moyen que j'ai employé en dépit de tout était le meilleur que je pouvais trouver. » **(1961)**

(vi) « Je suis né d'un père P.G. qui m'a conçu étant déjà aveugle et qui peu après ma naissance fut cloué dans son fauteuil par sa sinistre maladie. Cependant à l'inverse de la plupart des bébés mâles qui sont amoureux de leur mère, je fus, moi, amoureux de ce père. » **(1928)**

(vii) « J'avais environ quatorze ans quand mon affection pour mon père se transforma en haine profonde et inconsciente. Je commençai alors à jouer obscurément des cris que lui arrachaient continuellement les douleurs fulgurantes du tabès, classées parmi les plus terribles. L'état de saleté et de puanteur auquel le réduisait fréquemment son infirmité totale (il lui arrivait par exemple de conchier ses culottes) était, de plus, loin de m'être aussi désagréable que je croyais. D'autre part, j'adoptai en toutes choses les attitudes et les opinions les plus radicalement opposées à celles de l'être nauséabond par excellence. » **(1928)**

(viii) « Peu après l'accès de folie de mon père, ma mère, à l'issue d'une scène ignoble que lui fit devant moi sa mère à elle, perdit à son tour la raison subitement ; elle resta ensuite plusieurs mois dans une crise de folie maniaco-dépressive (mélancolie). Les absurdes idées de damnation et de catastrophe qui s'emparèrent d'elle à cette époque m'irritèrent d'autant plus fortement que je me trouvais obligé de la surveiller continuellement. Elle était dans un tel état qu'une nuit j'enlevai de ma chambre des candélabres à socle de marbre, de peur qu'elle ne m'assommât pendant mon sommeil. D'autre part, à bout de patience, j'en arrivai à la frapper et à lui tordre violemment les poignets pour essayer de la faire raisonner juste.

Un jour ma mère disparut pendant qu'on lui tournait le dos; on la chercha longtemps et on finit par la retrouver *pendue* dans le grenier de la maison. Elle fut cependant ramenée à la vie. » (1928)

(ix) « Comme il ne voyait rien sa prunelle se dirigeait très souvent en haut dans le vide, sous la paupière, et cela arrivait en particulier dans les moments où il pissait. Il avait d'ailleurs de très grands yeux toujours très ouverts dans un visage taillé en bec d'aigle et ces grands yeux étaient donc presque entièrement blancs quand il pissait, avec une expression tout à fait abrutissante d'abandon et d'égarément dans un monde que lui seul pouvait voir et qui lui donnait un vague rire sardonique et absent (...). » (1928)

(x) « (...) la vérité n'est pas là où des hommes se considèrent isolément : elle commence avec les conversations, les rires partagés, l'amitié, l'érotisme et n'a lieu qu'*en passant de l'un à l'autre*. Je hais l'image de l'être se liant à l'isolement. » (1944)

(xi) « Je ris du solitaire prétendant réfléchir le monde. Il ne peut pas le réfléchir, parce qu'étant lui-même le centre de la réflexion, il cesse d'être à la mesure de *ce qui n'a pas de centre*. J'imagine que le monde ne ressemble à aucun être séparé et se fermant, mais à *ce qui passe de l'un à l'autre* quand nous rions, quand nous nous aimons: l'imaginant, l'immensité m'est ouverte et je me perds en elle. » (1944)

(xii) « Ma conduite avec mes amis est motivée : chaque être est, je crois, incapable à lui seul, d'aller au bout de l'être. S'il essaie, il se noie dans un « particulier » qui n'a de

sens que pour lui. Or il n'est pas de sens pour un seul : l'être seul rejetterait de lui-même le « particulier » s'il le voyait tel (...). » (1943)

(xiii) « Encore aujourd'hui, ce qui me frappe chez Georges Bataille, c'était son désir toujours renouvelé de communiquer, de transmettre ses idées à d'autres. Je l'ai toujours vu rempli de joie lorsqu'il me disait, avec preuves à l'appui, que tel auteur avait repris ses idées, dont il était fort riche. » (Pierre Prévost, 1987)

(xiv) « (...)

b) l'incident Heidegger : Heidegger confondant Blanchot et Bataille ;

c) le côté commun de Blanchot et Bataille, la renonciation à une philosophie formelle menant à une philosophie impossible (...). » (1962)

(xv) « Rien ne m'est plus étranger qu'un mode de penser personnel. En moi la haine de la pensée individuelle (le moustique qui s'affirme : « moi, je pense différemment ») atteint le calme, la simplicité ; je joue, quand j'avance un mot, la pensée *des autres*, ce qu'au hasard j'ai glané de substance humaine autour de moi. » (1944)

(xvi) « Il n'est rien d'humain qui n'exige la *communauté* de ceux qui le veulent. Ce qui va loin exige des efforts conjugués, du moins se poursuivant de l'un à l'autre, ne s'arrêtant pas au possible d'un seul. Aurait-il autour de lui tranché les liens, la solitude d'un homme est une *erreur*. Une vie n'est qu'un maillon. Je veux que d'autres continuent l'expérience qu'avant moi d'autres ont commencée, *se vouent* comme moi, comme d'autres avant moi, à mon épreuve : *aller jusqu'au bout du possible*. » (1945)

(xvii) « Je suppose que mon amitié a quelque chose de pesant pour ceux que j'aime le plus. J'ai un accès plus facile – surtout plus humain – auprès de gens que j'aime moins. Sans aucun doute, la pire déception que j'ai eue, c'est la stagnation et l'épuisement de toute vie amicale qui devient en peu d'années la chose la plus vide et ne se justifie plus que dans le passé. » (1935)

(xviii) « Comment avons-nous pu donner si longtemps dans le panneau mystique de Bataille? (...) »

Comment, disais-je, avons-nous si longtemps accepté la gérance de Georges Bataille? » **(Patrick Waldberg, 1944)**

(xix) « (...) je n'ai rien à reprocher à Bataille, qui était aussi transparent que possible, dans ses ruses et ses procédés comme dans ses gestes spontanés (ceux-là, fort rares). La vérité, c'est que Bataille n'a pas changé, donc, pas trahi. Nous, nous l'avons trahi dès le début en nous refusant à le voir tel qu'il était. Je n'ai aucun grief contre lui. Si nous retournons à Paris, je n'éviterai ni rechercherai sa présence. Je résisterai difficilement cependant au plaisir facile de tourmenter son existence par quelques inoffensives mystifications, telles que l'envoi régulier de menaces de mort, de convocations à des rendez-vous fictifs ou autres facéties de mauvais goût, mais à part cela – qui est légitime – la paix soit avec lui! » **(Patrick Waldberg, 1944)**

(xx) « Nul ne peut savoir à quel degré de solitude un homme arrive si le destin le touche. »

Le point d'où les choses apparaissent nues n'est pas moins oppressant que la tombe. Arrivé là, l'*impuissance divine*, à coup sûr, l'enivre : elle le déchire jusqu'aux larmes.

Me voici revenu – riant – parmi mes semblables. Mais leurs soucis ne m'atteignent plus: au milieu d'eux, je suis aveugle et sourd. Rien ne saurait en moi s'utiliser. » **(1944)**

(xxi) « Pour un homme, une sécheresse de désert, un état suspendu (de tout autour de lui) sont des conditions d'arrachement favorables. La nudité se révèle à celui qu'une solitude hostile enferme. C'est l'épreuve la plus dure, la plus délivrante : un état d'amitié profonde veut qu'un homme soit abandonné de tous ses amis, l'amitié libre est détachée de liens étroits. Loin par-delà les défaillances d'amis ou de lecteurs *proches*, je cherche maintenant les amis, les lecteurs qu'un mort peut trouver et, d'avance, je les vois fidèles, innombrables, muets : étoiles du ciel! mes rires, ma folie vous révèlent et ma mort vous rejoindra. » **(1944)**

(xxii) « Blanchot me demandait : pourquoi ne pas poursuivre mon expérience intérieure comme si j'étais le *dernier homme* ? En un certain sens... Cependant je me sais le reflet de la multitude et la somme de ses angoisses. (...) l'expérience intérieure est conquête et comme telle *pour autrui!* (...) le sujet dans l'expérience en dépit de tout demeure : (...) il est *conscience d'autrui* (...). (...) se faisant *conscience d'autrui*, (...), il se perd dans la communication humaine, en tant que sujet se jette hors de lui, s'abîme dans une foule indéfinie d'existences possibles. – Mais si cette foule venait à manquer, si le possible était mort, si j'étais... le dernier? devrais-je renoncer à sortir de moi, demeurer enfermé dans ce moi comme au fond d'une tombe? devrais-je dès aujourd'hui gémir à l'idée de n'être pas, de ne pouvoir espérer être ce dernier; dès aujourd'hui, monstre, pleurer l'*infortune* qui m'accable – car c'est possible, *le dernier* sans cœur, je veux l'imaginer, mourrait mort à lui-même, au crépuscule infini qu'il serait, sentirait les parois (le fond même) de la tombe s'ouvrir. » (1943)

(xxiii) « Le *tiers*, le compagnon, le lecteur qui m'agit, c'est le discours. Ou encore : le lecteur est discours, c'est lui qui parle en moi, qui maintient en moi le discours vivant à son adresse. Et sans doute, le discours est projet, mais il est davantage encore cet *autre*, le lecteur, qui m'aime et qui déjà m'oublie (me tue), sans la présente insistance duquel je ne pourrais rien, je n'aurais pas d'expérience intérieure. Non qu'aux instants de violence – de malheur – je ne l'oublie pas, comme il m'oublie lui-même – mais je tolère en moi l'action du projet en ce qu'elle est un lien avec ce *lui* obscur, partageant mon angoisse, mon supplice, désirant mon supplice autant que je désire le sien. » (1943)

ARTE

(i) « Deux événements décisifs ont marqué le cours du monde ; le premier est la naissance de l'outillage (ou du travail) ; le second, la naissance de l'art (ou du jeu). » (1955)

(ii) « Les mouvements de l'esprit que la peinture a traduits sont peut-être plus clairs – plus saisissables – sinon plus profonds que ceux que d'autres arts traduisent. » (1955)

(iii) « Pour Breton, la peinture c'est la même chose que la poésie, la peinture n'existe que dans la mesure où elle est poésie, et je suis assez d'accord avec lui. » **(1948)**

(iv) « Comment, dans un débat sur la liberté de l'art, oublier un instant que l'*artiste* et que l'art lui-même ont toujours été réduits à servir? L'artiste libre, l'art autonome sont des formes très récentes dont nous sommes d'autant plus loin de connaître la portée que nous perdons de vue leur caractère absolument nouveau. » **(1952)**

(v) « (...) l'art exprime ce moment de transgression religieuse (...). C'est l'état de transgression qui commande le désir, l'exigence d'un monde plus profond, plus riche et prodigieux, l'exigence, en un mot, d'un monde sacré. Toujours la transgression se traduit en formes prodigieuses : telles les formes de la poésie et de la musique, de la danse, de la tragédie ou de la peinture. Les formes de l'art n'ont d'autre origine que la fête de tous les temps, et la fête, qui est religieuse, se lie au déploiement de toutes les ressources de l'art. Nous ne pouvons imaginer un art indépendant du mouvement qui engendre la fête. Le jeu est en un point la transgression de la loi du travail : l'art, le jeu et la transgression ne se rencontrent que liés, dans un mouvement unique de négation des principes présidant à la régularité du travail. » **(1955)**

(vi) « En 1940, des enfants se glissant dans une crevasse pénétraient directement au fond de la Caverne de Lascaux et découvraient l'ensemble plus important des peintures préhistoriques. La splendeur de ces salles souterraines est incomparable. Vieilles de quelque 20 000 ans, les peintures, qui déroulent le long des parois une folle cavalcade animale, ont gardé la fraîcheur de la jeunesse. Elles semblent dater de la première partie du Paléolithique supérieur. Elles se situent donc au commencement de l'« humanité accomplie », au moment où, à l'activité uniquement utilitaire des premiers âges, succède l'invention par l'homme des signes et des images qui séduisent, qui naissent de l'émotion et s'adressent à elle. » **(1955)**

(vii) « (...) la fonction initiale de l'art (...) est l'expression de la subjectivité, de cette subjectivité qui, dès l'abord, se donna pour la fin de tous les objets. » **(1953-1956)**

(viii) « (...) nous ne pouvons savoir si l'homme de Lascaux eut à l'égard des animaux dont il se nourrissait le même sentiment que le Sibérien ou le Navaho de notre temps. Mais les textes allégués nous rapprochent du monde où l'animal est revêtu d'une dignité intacte, au-dessus du niveau de notre humanité affairée : à mes yeux, l'animal de Lascaux se place au niveau des dieux et des rois. C'est ici le lieu de rappeler que, dans les temps reculés de l'histoire, la souveraineté (le fait de celui qui seul est en lui-même une fin) appartenait au roi, que le roi et le dieu se confondaient, et que le dieu se distinguait mal de la bête. Jamais, quand nous entrons dans la caverne, nous ne pouvons perdre de vue cette vérité première des premiers hommes. » **(1955)**

(ix) « Le moyen âge donna sa place à l'érotisme dans la peinture : il le relégua dans l'enfer ! Les peintres de ce temps travaillaient pour l'Église. Et, pour l'Église, l'érotisme était le péché. Le seul aspect sous lequel la peinture pouvait l'introduire était la condamnation. Seules des représentations de l'enfer – à la rigueur des images répugnantes du péché – permirent de lui faire une place. » **(1961)**

(x) « « L'artiste ne doit servir personne, sauf Dieu. » Cela veut dire en termes plus précis que l'artiste peut servir, mais seulement si ce qu'il sert est souverain. Il peut recevoir des commandes des prêtres. Il peut en recevoir des rois. En effet, ce qu'un prêtre ou un roi lui ordonne de figurer est divin ou royal, c'est-à-dire au-dessus de l'utilitaire : essentiellement, c'est ce qui n'est un moyen d'aucune façon, ce qui ne sert à rien, qui est une fin. » **(1952)**

(xi) « Les souverains n'auraient pu sans l'effet de l'art communiquer la splendeur de leur subjectivité. Car la splendeur d'un roi n'était faite que d'apparence, et l'apparence était le domaine des architectes, des peintres, des musiciens, des écrivains qui l'entouraient. » **(1953-1956)**

(xii) « Dans ce qu'il imaginait de sa propre subjectivité, rien ne lui semblait souverain : l'honnêteté à laquelle il se tint ne le lui permettait pas. Sa place à la cour, et non sa valeur, lui donnait droit à cette part de magnificence à laquelle il aspirait avec la modestie feinte qui est la profondeur de la modestie. Il se réduisait au rôle de décorateur

et l'art à celui d'ornement. » (1953-1956)

(xiii) « (...) l'artiste ne pouvait lui-même être moins inattentif que n'était le roi. Il ne voyait pas la magnificence en lui-même, mais seulement dans ses œuvres ou dans leur aspect royal. » (1953-1956)

(xiv) « (...) Dieu, qu'entouraient les saints, les prêtres et les grands, leur imposa le sentiment d'une subjectivité qui l'emportait nécessairement sur la leur, en ce sens au moins que la leur était ficelée et réduite au souci de la contestation des autres. » (1953-1956)

(xv) « De cette manière, la voie était barrée pour l'artiste vers une subjectivité souveraine confondue avec sa propre unicité et avec le pouvoir magique qui lui appartenait personnellement. La position divine et la possibilité de l'atteindre en une participation intime (dont l'artiste disposait mais en dehors de l'œuvre d'art) consacraient cet éloignement, dans lequel il se maintenait, de ce qu'il aurait découvert en lui-même, directement (qui existe à la condition que le sujet le découvre en l'exprimant). » (1953-1956)

(xvi) « (...) ce monument parlant et proclamant l'autorité – qui courbait la foule entière –, le moment vint où il perdit le sens qui le fondait ; il se disloqua : son langage devint à la fin l'éloquence prétentieuse, dont la foule, autrefois soumise, se détourna. » (1955)

(xvii) « Se subordonner à une majesté fausse apparaissait dès lors comme une bassesse. Il fallait retrouver, indépendamment de la majesté conventionnelle, donnée du dehors, quelque réalité indiscutable, dont la souveraineté ne pût être pliée par un mensonge à l'immense machine utilitaire. » (1955)

(xviii) « L'art sacré avait tout d'abord été pour l'artiste une expression de la subjectivité d'autrui, non de la sienne propre. L'art profane trouva son honnêteté dans le maintien de cette modestie. S'il renonçait dans l'ensemble à l'expression de la souveraineté dominante, il se bornait du moins, s'il le pouvait, à l'expression de la subjectivité

d'autres que lui. Cette sorte d'art devint surtout l'expression de personnages qui ne se savaient pas souverains et dont la subjectivité fugace, nécessairement souveraine, aurait échappé s'ils avaient été liés dans son étroite réalité à leur action de tous les jours, les passages au bureau ou les achats dans les boutiques : il y a une suppression conventionnelle des éléments objectifs dans la représentation des personnages de l'art (...). » (1953-1956)

(xix) « Cette tradition qui exposait l'unité de la vie ancienne (au moins de la société dominante), les premières dissensions ne réussirent pas à l'interrompre : car la bourgeoisie se révoltant accepta dans les premiers temps les *formes* majestueuses qui ordonnaient le passé. » (1955)

(xx) « Dans le passé, l'art était l'expression de formes souveraines – divines, royales (qui d'abord, dans les temps les plus éloignés, se confondaient). Ces formes se retrouvent – très altérées à la veille du changement qu'assuma la peinture de Manet, mais elles sont, à la fin, presque insignifiantes et de leur insignifiance, elles encombrant la place. Cette insignifiance est liée à la prédominance de la pensée bourgeoise, qui s'impose même, sous ses formes les plus plates, à l'aristocratie survivante : cette pensée est faite de l'inaptitude à rien concevoir de vraiment majestueux, rien qui incline sans discussion. Il en résulte une anarchie des formes, ouverte à des possibilités diverses, toutefois se refusant à la négation de ce qui, formellement, subsiste de majesté dans un monde qui n'a plus la force d'y croire (...). » (1955)

(xxi) « Dans l'ordre de l'invention formelle, les romantiques n'ont pas *créé*. Ils se sont contentés de quelque licence et n'ont fait qu'étendre le domaine des mythes et, en général, des thèmes poétiques *donnés* qui ont avec eux comme avant eux servi de motifs à la création verbale. » (1939)

(xxii) « (...) Ingres, Delacroix, ne signifient qu'une survivance au sein de la « décrépitude », une prolongation du passé. Rien avec eux ne se révèle de neuf. Leur peinture est, en cela, semblable à celle du passé, chargée de tenir sa partie dans l'éloquence du système. » (1955)

(xxiii) « Les tableaux de Delacroix, de Courbet ont souvent la valeur d'une éloquence qui tente de convaincre d'un sens que le peintre a donné aux objets représentés. Cette indocilité se borne en somme à proposer une nouvelle sorte de convention. » **(1956)**

(xxiv) « Pour le public, du moins pour ce troupeau que fut le public, plus nombreux, du XIX^e siècle, la peinture devait imiter, elle devait copier le monde réel. Mais le réel n'était en rien ce qui effectivement existait, le réel était ce qui répondait à l'attente de ce public. (...) La peinture imitait, elle copiait le monde réel. Sans doute. Mais comme la convention le voyait, tout à l'opposé de ce que verrait l'œil, si l'œil, au lieu de voir ce que l'esprit cultivé, l'intellect, lui représentent, découvrait tout à coup le monde. » **(1956)**

(xxv) « (...) c'est expressément à Manet que nous devons attribuer d'abord la naissance de cette peinture sans autre signification que l'art de peindre qu'est la « peinture moderne ». (...) C'est de Manet que date le refus de « toute valeur étrangère à la peinture », l'indifférence à la signification du sujet. » **(1955)**

(xxvi) « Ce peu de poids de la routine ne peut surprendre, si nous songeons qu'il s'agissait des premiers pas : nulle ornière n'avait alors pu se former. Inévitablement, l'art en naissant sollicitait ce mouvement de spontanéité insoumise qu'il est convenu de nommer le génie. » **(1955)**

(xxvii) « Ce point est essentiel : la règle de l'art de l'Age du renne était moins donnée par la tradition que par la nature (par la fidèle imitation de la nature). Il est peut-être indifférent qu'il s'agisse de nature imitée, non d'invention, mais il est décisif que la norme ait été reçue du *dehors*. Cela signifie qu'en elle-même l'œuvre d'art était libre, qu'elle ne dépendait pas de procédés qui en auraient déterminé la forme du *dedans* et l'auraient réduite à la convention. » **(1955)**

(xxviii) « (...) l'accord de l'être avec le monde qui l'entoure appelle les transfigurations de l'art, qui sont les transfigurations du génie.

Il y a dans ce sens une secrète parenté de l'art de Lascaux et de l'art des époques les plus mouvantes, les plus profondément créatrices. L'art délié de Lascaux revit dans les arts naissants, quittant vigoureusement l'ornière. Cela se fit parfois sans bruit : je songe à l'art de l'Ancien Empire, à l'art grec du VI^e siècle... Mais rien à Lascaux ne quittait l'ornière : c'était le premier pas, c'était le commencement. » (1955)

(xxix) « (...) l'art d'imiter par la gravure ou la peinture l'aspect des animaux ne put être utilisé avant d'être et (...), pour être, il fallut que ceux qui s'y exercèrent les premiers aient été conduits au hasard et par jeu. » (1955)

(xxx) « Dans la mesure où le monde sacré déclina et où la société profane eut plus d'importance, la littérature et l'art en apparence assumèrent des formes profanes. Mais jamais ce profane prétendu fut-il autre chose qu'un aspect dégradé du sacré? » (1953-1956)

(xxxi) « Une telle souveraineté ne fut trouvée que dans le silence de l'art. Ce qui est souverain, de nos jours, ce qui est majestueux, n'apparaît jamais dans les formes du présent, qui ne peuvent ordonner nouvellement un palais ou un temple ; mais seulement dans cette « royauté secrète » (...). Cette royauté n'appartient en propre à nulle image, mais à la passion de celui qui atteint en lui-même une région de silence souverain, dans laquelle sa peinture est transfigurée, et que cette peinture exprime. » (1955)

AUSENCIA

(i) « Devenant fou, au sein de la possibilité creuse et infinie, Dieu, dans une lueur de lucidité, rêva d'être un malade que les punaises rongeaient. Il devint alors une punaise que le malade, ayant fait la lumière, trouva dans un pli des draps et tua entre ses ongles. Ce malade se rendormit et rêva : il rêva d'être du sable vidé, n'ayant ni haut ni bas, ni repos, ni possibilité tolérable. Il ne put s'éveiller, ni crier, ni mourir, ni arrêter ce mouvement de terreur fuyante. Ce sommeil éveillé à n'importe quoi sans limite n'était ni absence, ni rien, mais une confusion pleine de rage. » (1947)

(ii) « Le mot *silence* révèle aussi le pouvoir qu'a la langue de nier en affirmant – puisque une négation parfaite du langage, un parfait silence, est contradictoire avec l'emploi d'un mot. De même *absence* de mot est un mensonge, n'est qu'une suite de mots. » (1948)

(iii) « C'est la propriété de ma pensée, non pas de m'assurer de l'existence, comme toutes choses, comme la pierre, mais de m'assurer de l'être dans le néant même et de me convier à n'être pas pour me faire sentir alors mon admirable absence. Je pense, dit Thomas, et ce Thomas invisible, inexprimable, inexistant que je devins, fit que désormais je ne fus jamais là où j'étais, et il n'y eut même en cela rien de mystérieux. Mon existence devint tout entière celle d'un absent qui, à chaque acte que j'accomplissais, produisait le même acte en ne l'accomplissant pas. » (Maurice Blanchot, 1941)

(iv) « Alors que tout à l'heure je ne sentais rien, éprouvant seulement chaque sentiment comme une grande absence, c'est maintenant dans l'absence complète de sentiments que j'éprouve le sentiment le plus fort. Je tire mon effroi de l'effroi que je n'ai pas. Effroi, épouvante, la métamorphose passe toute pensée. Je suis aux prises avec un sentiment qui me révèle que je ne puis l'éprouver et c'est à ce moment que je l'éprouve avec une force qui en fait un inexprimable tourment. Et cela n'est rien, car je pourrais le ressentir autre qu'il n'est, effroi ressenti comme jouissance. Mais l'horreur est qu'en lui s'ouvre la conscience qu'aucun sentiment n'est possible, comme du reste nulle pensée et nulle conscience. Et l'horreur pire est qu'en l'appréhendant, loin de le dissiper comme un fantôme qu'on touche, je l'accrois au-delà de toute mesure. Je l'éprouve comme ne l'éprouvant pas et comme n'éprouvant rien, n'étant rien, et cette absurdité est sa monstrueuse substance. Quelque chose de totalement absurde me sert de raison. Je me sens mort – non ; je me sens, vivant, infiniment plus mort que mort. Je découvre mon être dans l'abîme vertigineux où il n'est pas, absence, absence où il se loge ainsi qu'un dieu. » (Maurice Blanchot, 1941)

(v) « (...) parce qu'un mythe est mort ou meurt, nous voyons mieux à travers lui que s'il vivait : c'est le dénuement qui parfait la transparence, et c'est la souffrance qui rend gai. » (1947)

(vi) « Il m'a semblé que la pensée humaine avait deux termes : Dieu et le sentiment de l'absence de Dieu ; mais Dieu n'étant que la confusion du SACRÉ (du religieux) et de la RAISON (de l'utilitaire), il n'a de place que dans un monde où la confusion de l'utilitaire et du sacré devient la base d'une démarche rassurante. Dieu terrifie s'il n'est plus la même chose que la raison (Pascal, Kierkegaard). Mais s'il n'est plus la même chose que la raison, je suis devant l'absence de Dieu. Et cette absence se confondant avec le dernier aspect du monde – qui n'a plus rien d'utilitaire – n'ayant d'autre part rien à voir avec des rétributions ou des châtements futurs : à la fin, la question se pose encore :

-... la peur... oui la peur, à laquelle atteint seul l'illimité de la pensée... la peur, oui, mais la peur de quoi...?

La réponse emplit l'univers, elle emplit l'univers en moi :

-... évidemment la peur de RIEN... » (1944)

(vii) « L'esprit que détermine ce moment du temps nécessairement se dessèche – et, tout entier tendu, il veut ce dessèchement. Le mythe et la possibilité du mythe se défont : subsiste seul un vide immense, aimé et misérable. L'absence de mythe est peut-être ce sol, immuable sous mes pieds, mais peut-être aussitôt ce sol se déroband. » (1947)

(viii) « Dans le vide blanc et incongru de l'absence, vivent innocemment et se défont des mythes qui ne sont plus des mythes, et tels que la durée en exposerait la précarité. Du moins la pâle transparence de la possibilité est-elle en un sens parfaite : comme les fleuves dans la mer, les mythes, durables ou fugaces, se perdent dans l'absence de mythe, qui en est le deuil et la vérité. » (1947)

(ix) « « La nuit est aussi un soleil » et l'absence de mythe est aussi un mythe : le plus froid, le plus pur, le seul vrai. » (1947)

(x) « Il n'est en moi de souverain que la ruine. Et ma visible absence de supériorité – mon état de ruine – est la marque d'une insubordination égale à celle du ciel étoilé.

Qui ne sait que la souveraineté de l'un d'entre nous, en cela aussi l'analogie du ciel étoilé, n'a d'expression qu'un silence impuissant (un silence volontaire, inviolé, se met au compte du bavardage).

La plus sottise vanité : ce silence qui cache autre chose que l'inavouable.

(...)

Les amis : le rire sous cape, le trou du derrière, l'extase, la nuit absolument noire.

Le parfait *dérèglement* (l'abandon à l'absence de bornes) est la règle d'une *absence* de communauté.

La poésie, écrite ou figurée, est le seul cri souverain : c'est pourquoi elle mène à ces servilités d'ilotes ivres de poésie.

Il n'est loisible à quiconque de ne pas appartenir à mon *absence de communauté*. De même *l'absence de mythe* est le seul mythe inévitable : qui emplit la profondeur comme un vent qui la vide. » (1946)

(xi) « La décisive absence de foi est la foi inébranlable. Le fait qu'un univers sans mythe est une ruine d'univers – réduit au néant des choses – en nous privant égale la privation à la révélation de l'univers. Si en supprimant l'univers mythique nous avons perdu l'univers, lui-même lie à la mort du mythe l'action d'une perte qui révèle. Et aujourd'hui, parce qu'un mythe est mort ou meurt, nous voyons mieux à travers lui que s'il vivait : c'est le dénuement qui parfait la transparence, et c'est la souffrance qui rend gai. » (1947)

COMUNIDAD

(i) « « Si nous sommes unis véritablement, si nous formons une communauté véritable, affirmait devant nous Caillois, rien ne pourra nous résister. » » (1937)

(ii) « Ma vie, en compagnie de Nietzsche, est une communauté, mon livre est cette communauté. » (1945) / « *J'ai parlé de communauté comme existante : Nietzsche y rapporta ses affirmations mais demeura seul. // C'est d'un sentiment de communauté me liant à Nietzsche que naît en moi le désir de communiquer, non d'une originalité isolée.* » (1943)

(iii) « Les formations internes qui regroupent les individus sur un plan nouveau pourront recevoir le nom de *communauté*. Toutefois *communauté* ne pourra pas désigner exactement une division subordonnée à la formation primitive. En effet, les communautés nouvelles se conjuguent avec l'ancienne organisation – celle qui ne tient qu'au sang ou au sol – et il arrive même parfois qu'elles deviennent plus importantes. Le développement de communautés nouvelles est ainsi tel que la formation première elle-même, quand tout est achevé, prend une valeur équivalente à celle des formations secondaires. Elle peut dès lors être regardée comme l'une des communautés qui forment la société et recevoir le nom de communauté *traditionnelle*, en opposition avec les communautés nouvelles entre lesquelles les plus importantes sont les communautés *électives* qui résultent d'un choix de la part des éléments qui la composent, et présentent un caractère de totalité, – tels les ordres religieux, les sociétés secrètes. » (1937)

(iv) « L'homme n'est pas seulement un « organisme linéaire *lié* » : il emploie dans l'ensemble une partie de ses forces à rompre partiellement ou totalement le lien qui l'unit à la société, dans l'espoir de devenir un individu libre : je propose de réserver le nom de personne à l'être composé qui résulte de cette action secondaire. » (1937)

(v) « Chaque fois qu'il s'est rencontré une communauté d'hommes dont la réunion n'était pas le fait asservissant ou habile du passé ou du hasard, mais le résultat concerté d'un choix mutuel, la dictée d'une volonté convergente et de l'image du but à poursuivre, cette communauté, qu'il s'agisse de la Compagnie de Jésus ou du Ku-Klux-Klan, d'un volume initial toujours ridiculement restreint, a toujours connu cependant des succès étrangement disproportionnés à ces débuts. » (Roger Caillois, 1937)

(vi) « Le Collège refuse d'adhérer aux communautés de fait. Les communautés électives qu'il leur oppose, communautés d'êtres que rapprochent des affinités électives, pourraient être définies comme des communautés de valeur. Quelle valeur ? Précisément la communauté en tant que telle : communauté de ceux pour qui la communauté est une valeur et non un fait. La patrie n'est qu'un fait : il serait stupide de le nier, il est moralement inadmissible de s'y limiter. » (1937)

(vii) « [...] D'après ce que j'ai vu jusqu'ici, le titre que vous avez choisi pour cette revue n'est guère justifié qu'en ce sens qu'il nous donne des « Documents » sur votre état d'esprit. C'est beaucoup, mais ce n'est pas tout à fait assez. Il faut vraiment revenir à l'esprit qui nous a inspiré le premier projet de cette revue, quand nous en avons parlé à M. WILDENSTEIN, vous et moi.

Voulez-vous songer à cela très sérieusement ? Je n'ai, naturellement, aucune sanction à brandir contre « Documents ». Je n'en ai qu'une : la suppression de la revue [...]. » (Pierre d'Espezel, 1929)

(viii) « Hébergés dans les locaux d'une entreprise où nous faisons figure d'enclave farfelue, mal organisés par nous-mêmes et divisés en tendances (ce qui tenait au caractère composite de notre équipe et explique en partie la bigarrure d'une revue abruptement carpe et lapin bien plutôt qu'éclectique), incapables d'assurer à nos numéros la mise en page brillante qui en eût arrondi les angles, nous fûmes finalement lâchés par notre éditeur, que le non-conformisme du magazine qu'il finançait amusait dans une certaine mesure (le flattant, peut-être, autant qu'il l'effrayait) mais qui, néanmoins, l'eût souhaité plus rentable. » (Michel Leiris, 1963)

(ix) « C'est avec *Documents* que, pour la première fois, Bataille se trouva en position de chef de file. Bien qu'il fût loin d'y exercer un pouvoir sans contrôle, cette revue semble maintenant avoir été faite à son image : publication Janus tournant l'une de ses faces vers les hautes sphères de la culture (dont Bataille était bon gré mal gré un ressortissant par son métier comme par sa formation) et l'autre vers une zone sauvage où l'on s'aventure sans carte géographique ni passeport d'aucune espèce. » (Michel Leiris, 1963)

(x) « Publiée par le marchand de tableaux anciens Georges Wildenstein, éditeur de *La Gazette des Beaux-Arts*, *Documents* avait pour principaux animateurs, outre Bataille lui-même, Georges-Henri Rivière, alors sous-directeur du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, et le poète et esthéticien allemand Carl Einstein, spécialiste de l'art occidental moderne et auteur du premier ouvrage consacré à l'« art nègre ». Les collaborateurs venaient des horizons les plus différents puisque avec des écrivains situés à l'extrême pointe – la plupart, transfuges du surréalisme rassemblés autour de Bataille

– voisinaient des représentants des disciplines très variées (histoire de l’art, musicologie, archéologie, ethnologie, etc.), quelques-uns membres de l’Institut ou bien appartenant au haut personnel des musées ou des bibliothèques. Mixture proprement « impossible », en raison moins encore de la diversité des disciplines – et des indisciplines – que du disparate des hommes eux-mêmes, les uns d’esprit franchement conservateur ou à tout le moins portés (tel Einstein) à faire œuvre d’historiens d’art ou de critiques et guère plus, alors que les autres (tel Bataille, que Rivière appuyait et que je secondai quelques mois à titre de secrétaire de rédaction, succédant à un poète, Georges Limbour, et précédant un ethnologue, Marcel Griaule) s’ingéniaient à utiliser la revue comme machine de guerre contre les idées reçues. » **(Michel Leiris, 1963)**

(xi) « Il suffit de feuilleter la collection de *Documents* dans l’ordre chronologique pour constater qu’après les débuts prudents l’accent fut mis sur ces articles du programme qui, à l’origine, paraissaient indiquer seulement dans quel esprit ouvert serait fait un périodique qui, pour l’essentiel, n’échapperait pas à ce que d’ordinaire on attend d’une revue d’art. Rapidement, sous l’impulsion de Bataille, l’irritant et l’hétéroclite si ce n’est l’inquiétant devinrent, plutôt que des objets d’étude, des traits inhérents à la publication elle-même, étrange amalgame dans la composition duquel entraient maints éléments saugrenus, ne fût-ce que par leur voisinage avec certains textes qui continuaient à refléter la science la plus austère ou avec des reproductions d’œuvres anciennes ou modernes dont la valeur ne prêtait guère à discussion. » **(Michel Leiris, 1963)**

(xii) « Qu’il fût question de faits souvent très marginaux mais qui relevaient plus ou moins immédiatement de l’esthétique et entraient dans le champ de l’ethnographie ou du folklore ne s’écartait pas de la ligne théoriquement prévue et, quant à sa participation écrite, Bataille lui-même – quelles que fussent les conclusions auxquelles il aboutissait – jouait, somme toute, le jeu en prenant l’analyse des formes ou l’analyse iconographique comme point de départ de la plupart de ses articles. Il est certain toutefois que le public d’amateurs d’art auquel, au premier chef, la revue était destinée se trouvait dérouté non seulement par la teneur des textes de Bataille et de ses compagnons les plus proches mais par ce qui, à la fin de ces années 20, était sur le plan revue d’art une rupture choquante avec les usages : le vif intérêt porté au music-hall

afro-américain, voire même parisien, au jazz, au cinéma parlant qui en était encore à ses premiers balbutiements, à de belles stars d’Outre-Atlantique, à telle vedette de la chanson de café-concert, à l’imagerie populaire style couvertures de *Fantômas* ou d’illustrés à faits divers et à d’autres sujets périphériques (monuments anachroniques de nos jardins et de nos places, livres enfantins, masques de Mardi-Gras), à cela s’adjoignant la présence de photographies que Bataille – non sans quelque espièglerie – introduisait en raison seulement de ce qu’elles avaient d’insolite, voire de grotesque ou de terrible. » (**Michel Leiris, 1963**)

(xiii) « Les œuvres d’art les plus irritantes, non encore classées, et certaines productions hétéroclites, négligées jusqu’ici, seront l’objet d’études aussi rigoureuses, aussi scientifiques que celles des archéologues [...]. On envisage ici, en général, les faits les plus inquiétants, ceux dont les conséquences ne sont pas encore définies. Dans ces diverses investigations, le caractère parfois absurde des résultats ou des méthodes, loin d’être dissimulé, comme il arrive toujours conformément aux règles de la bienséance, sera délibérément souligné, aussi bien par haine de la platitude que par humour. » (**1929 / Citado por Leiris, 1963**)

(xiv) « Quand cette revue fut fondée, il existait déjà depuis 1926 un cercle de camarades exclus ou sortis diversement du parti communiste, et qui, peu à peu augmenté de leurs amis ou relations, s’était d’abord intitulé *Cercle communiste Marx et Lénine*. Dans une petite salle de café on y échangeait des informations, des idées, à bâtons rompus, et l’on y écoutait parfois des exposés sur le marxisme, sur la Russie soviétique, sur la situation internationale. A part un noyau stable dont les membres recevaient une carte d’adhérent et payaient une modeste cotisation, on y accueillait cordialement les amis des uns ou des autres, sans façons, par exemple les surréalistes déjà nommés, ou des visiteurs de passage, venus de province, parfois de l’étranger.

Après un certain temps, le Cercle changea de dénomination pour devenir en 1930 *Cercle communiste démocratique*, ce qui indique un dépassement de notre position initiale illustrée par deux noms célèbres : nous entendions prendre nos distances vis-à-vis du « culte de la personnalité », expression réprobatrice de Marx, nous libérer de tout dogmatisme, nous dégager de certaines idées reçues, et, au besoin, remettre en question

des notions théoriques démenties par des faits « têtus ». La plupart des collaborateurs de la Revue ont plus ou moins fréquenté ce Cercle. » (**Boris Souvarine, 1983**)

(xv) « Après la fin de la Revue, nos relations personnelles continuèrent comme devant, mais inévitablement de plus en plus espacées. J'eus parfois des échos de ses dévergondages érotico-littéraires, que je prenais à tort pour des variantes de fantaisies surréalistes. Comme si, après 1934 et la fin de la *Critique Sociale*, il avait éprouvé le besoin de se débrider, de se défouler, de donner libre cours à ses obsessions sado-masochistes.

Ma dernière soirée avant la ruée des Allemands sur Paris, en 1940, je l'ai passée à Boulogne chez Bataille en sa compagnie et en celle de sa si charmante femme d'alors, Sylvia, et de leur adorable fillette, Laurence, aux grands yeux étonnés : j'aimais tenir cette enfant sur mes genoux. Tout cela en dit assez sur nos rapports avant l'invasion hitlérienne. Aussi le propos implicitement fielleux sur la revue *Critique* prétendument inspirée d'un passé lointain me révéla-t-il quelque chose d'indéfinissable, mais de malpropre.

En effet, de retour à Paris, j'appris de sources diverses et sûres que Bataille avait été « fasciné » par Hitler et que, s'abstenant très prudemment d'adhésion publique au nazisme, il ne cachait pas à ses amis proches, plusieurs étant les miens, son admiration pour les beaux accomplissements du Führer. » (**Boris Souvarine, 1983**)

(xvi) « Mon cher Caillois,

Un certain nombre de choses se sont passées depuis votre départ. Votre projet, en tout cas, m'a fait sortir de l'inertie assez désespérée où je me trouvais. J'ai vu un assez grand nombre de gens. Je suis sûr qu'on peut faire quelque chose, que l'occasion existe, précisément aujourd'hui, d'intervenir d'une façon qui peut être décisive. Mais il ne peut plus être question de plaisanter et rien n'est possible qu'à la condition de se lancer à corps perdu dans la bagarre. (...)

Si vous vous intéressez toujours au projet que vous m'avez mis en tête. Il est nécessaire que nous nous mettions immédiatement au travail. La situation politique actuelle exige l'urgence. Il faudrait que nous ayons en quelques semaines (au plus tard) un manifeste qui ne soit pas une vague déclaration de quelques phrases, mais un programme solide, entraînant, ne laissant rien dans l'ombre. » (**1935**)

(xvii) « Quant à la seule chose claire. La « tactique offensive », elle ne signifie pas grand-chose, si on l'examine de près, sauf si C[ontre-]A[ttaque] devient « le grand mouvement organique et dynamique emportant tout » dont Bataille a parfois plein la bouche, mais sur lequel personne, dans son entourage, ne se fait d'illusions. L'ambition, plus modeste, de C.-A. et de Bataille lui-même semble être de devenir assez influents pour insuffler l'esprit et la tactique d'offensive aux organisations révolutionnaires existantes. Que celles-ci prennent le pouvoir par la défensive, les élections, ou par l'offensive, il s'agit pourtant de savoir ce qui se passera après. Et on revient toujours aux problèmes sur lesquels Bataille et ses amis gardent le silence dans ce genre d'exposés : forme d'organisation, l'autorité, l'État, le bolchevisme. » (Charles Rosen, 1936)

(xviii) « C'est Bataille qui exposait la « position de Contre-Attaque ». Je dois avouer que, sur ce point, je n'étais pas beaucoup plus avancé en sortant de la réunion. L'orateur a certes fait des progrès remarquables dans sa manière de s'exprimer, mais son long discours fut un mélange plutôt confus de vérités premières, de cris de haine et de chants d'optimisme. Aucune indication précise sur l'attitude concrète à observer, l'action que ces jeunes gens veulent tenter, le but à atteindre ; car je persiste à considérer comme verbale et abstraite la simple affirmation de la volonté de « prendre le pouvoir » – si l'on tait pour quelle politique – et comme « ésotérique » le mot d'ordre « pour le réveil de la conscience humaine », que Bataille se propose de propager dans la périphérie ouvrière. » (Charles Rosen, 1936)

(xix) « Le plus amusant dans tout cela, c'était la personnalité de Bataille. L'homme qui, devant vingt personnes, dans une toute petite salle, s'astreint à parler comme s'il avait devant lui un auditoire de plusieurs milliers de personnes. Et qui, de temps en temps, se rappelant les haines tenaces qu'il couve, fait dans la grandiloquence, s'emporte, crie plus fort encore, et se croit obligé, comme s'il voulait s'excuser, de dire qu'il ne peut pas garder le contrôle de soi lorsqu'il parle de ces gens ou de ces choses... » (Charles Rosen, 1936)

(xx) « À lire plusieurs fois, de la façon la plus précise et à retenir :

Prendre à un guichet de petite banlieue un billet d'aller et retour pour Saint-Nom-la-Bretèche. Le train est à 20 heures.

Ne reconnaître personne, ne parler à personne et prendre une place à l'écart des autres.

À Saint-Nom, sortir de la gare en se dirigeant par rapport à la marche du train vers la gauche.

Suivre sans rien demander celui d'entre nous qui attendra sur la route, en groupes de deux ou trois au plus et toujours sans parler, jusqu'au sentier à partir duquel la marche aura lieu en file indienne, chacun à quelques mètres de distance du précédent.

De nouveau sur la route, marcher encore par petits groupes afin d'attirer l'attention le moins possible le cas échéant.

Une fois sur le lieu de la rencontre, s'arrêter et attendre d'être conduit individuellement à l'endroit où il faudra demeurer immobile et muet jusqu'à la fin.

Lorsque tout sera fini, suivre ceux qui s'en iront dans les mêmes conditions qu'à l'aller.

Au retour dans le train, prendre une place à l'écart des autres et, à Paris, s'en aller chacun de son côté.

Il ne s'agit pas d'être d'humeur sinistre ou même morose mais il est hors de question de parler à aucun moment et cela doit avoir lieu en toute simplicité.

Par la suite, toute conversation sur le sujet de la « rencontre » est exclue, sous quelque prétexte que ce soit. Ce que chacun de nous tiendra à exprimer ne pourra l'être que sous forme de texte destiné au *journal intérieur*.

1° – En ce qui concerne la région réservée dans la forêt, il faut que chacun de nous aille en reconnaître sur les lieux les limites. Ambrosino ira donc tout d'abord avec un d'entre nous ou deux au maximum. Ce qui sera poursuivi de l'un à l'autre et renouvelé jusqu'au moment où personne ne pourra plus ignorer ces limites.

2° – Le soufre est une matière qui provient de l'intérieur de la terre et n'en sort que par la bouche des volcans. Cela a évidemment un sens en rapport avec le caractère chtonien de la réalité mythique que nous poursuivons. Cela a aussi un sens que les racines d'un arbre s'enfoncent profondément dans la terre.

Sur un sol marécageux, au centre d'une forêt, où il semble que des troubles soient intervenus dans l'ordre habituel des choses, se trouve un arbre foudroyé.

Il est possible de reconnaître dans cet arbre, la présence muette de ce qui a pris le nom d'Acéphale, et s'est exprimé dans des bras sans tête. C'est la volonté de chercher et de rencontrer une présence qui emplisse notre vie de raison d'être qui donne à des démarches un sens qui les oppose à celles des autres.

Cette RENCONTRE qui est *tentée* dans la forêt aura lieu en réalité dans la mesure où la mort y transparaîtra. Aller au-devant de cette présence, c'est vouloir écarter le vêtement dont notre mort est couverte. » (1937)

(xxi) « Les exposés commenceront à 21h.30 précises : ils seront suivis d'une discussion. L'entrée de la salle sera réservée aux membres du Collège, aux porteurs d'une invitation nominale et (une seule fois) aux personnes présentées par un membre inscrit. L'inscription est de 5 fr. par mois (8 mois par an) ou de 30 fr. par an (payables en novembre). La correspondance doit être adressée à G. Bataille. 76 bis, rue de Rennes (6^e). » (1937)

(xxii) « *S'il s'arrête à cette date, ce n'est pas tout à fait de lui-même. Sans doute traversait-il une crise. Il n'empêche que c'est la guerre qui lui a coupé la parole. Ses membres pensaient tous qu'à l'automne ses activités reprendraient. Leiris, pourtant le plus sceptique d'entre eux, suggérait même qu'un congrès soit convoqué pour la rentrée.* » (1995)

(xxiii) « La date à laquelle je commence d'écrire (5 septembre 1939) n'est pas une coïncidence. » (1944)

(xxiv) « Le mauvais sort est passé ce matin sous la fenêtre : une multitude de soldats en marche, appesantis par la côte. // Ils auraient pu m'apercevoir debout près de la fenêtre en robe de chambre (invisible pour eux, une femme heureuse et belle m'attendait sur le lit). » (1939)

(xxv) « Nous décidâmes d'organiser des réunions régulières. Nous nous retrouvions, soit dans un petit restaurant de la rue de Ponthieu, dont le patron mettait à notre disposition une petite salle tranquille, après nous avoir convenablement nourri, chose particulièrement appréciée à cette époque car les restrictions se faisaient sentir ; soit

dans les bureaux de *Jeune France* qui avait son siège à proximité, rue Jean Mermoz. Assistaient à ces réunions Georges Bataille, Maurice Blanchot, Xavier de Lignac, Romain Petitot, j'étais le cinquième ; parfois Louis Ollivier se joignait à nous. Bataille était satisfait d'avoir à nouveau un auditoire attentif, quoique critique.

Georges Bataille nous lisait un court texte et, à partir de là, une conversation générale s'ouvrait, chacun donnant ou non son point de vue ; Bataille était le plus souvent le principal interlocuteur.

Comme j'avais un secrétariat à ma disposition, je fis taper à la machine les notes de Bataille et celui-ci m'en donna un double. » **(Pierre Prévost, 1987)**

(xxvi) « « (...) *Je crois que le mieux serait d'envisager désormais nos réunions comme le font les gens des hautes études. L'un d'entre nous peut préparer un exposé et les questions qui peuvent faire l'objet d'exposés peuvent être choisies dans un ordre logique de travail.* » »

Si, pour une raison quelconque, nos réunions ne pouvaient plus avoir lieu pendant un certain temps, leur principe serait maintenu.

« *Une seule chose ne peut être remise : il est nécessaire de préciser dès maintenant l'objet de ces recherches.* » » **(Pierre Prévost, 1987)**

(xxvii) « (...) la parole avait une importance primordiale pour Bataille, on peut même se demander si pendant une longue époque de sa vie, elle n'a pas primé l'écrit et elle fut presque didactique, en particulier au moment du *Collège de sociologie* ; ensuite, pendant la guerre où il mit en chantier plusieurs ouvrages, la parole changea, sa conversation devint un jeu subtil. Il chercha moins à convaincre l'autre qu'à vérifier la portée de ce qu'il disait : ce que l'interlocuteur pouvait dire avait peu d'importance, ou même aucune, sinon de faire rebondir de sa part le monologue, de le fouiller, de le remettre sur le chantier, de le développer. A peu près tous, sinon tous, les thèmes exposés dans *l'Expérience intérieure* et *le Coupable* avaient été les sujets de nos « entretiens » des années 1940-1943. » **(Pierre Prévost, 1987)**

(xxviii) « « *A défaut de mieux, j'ai proposé l'épithète de socratique à nos recherches en réservant la part de plaisanterie qui justifie ce choix, car j'avoue éprouver pour la pensée de Socrate un sentiment d'éloignement. Cette pensée ne peut être séparée de la*

position idéaliste du bien. Socrate n'en est pas moins un personnage plaisant, comme une incarnation de la malice du « discours » et ma proposition s'appuie sur ses deux célèbres maximes : Connais-toi toi-même et Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. »

Ce n'est de sa part qu'une sorte d'ironie heureuse. Ces deux maximes ne lui semblent pas moins fondamentales qu'à Socrate. La première, principe de l'expérience intérieure, corrige la seconde, principe du non-savoir sur lequel cette expérience repose dès qu'elle abandonne la présupposition mystique. Et d'après Bataille serait-il difficile de définir mieux l'objet des recherches proposées qu'en parlant d'*expérience du non-savoir*, ou d'*expérience intérieure négative*, s'opposant de la sorte à ce qui est généralement regardé comme le savoir.

Bataille nous expliqua comment pourrait se développer la scolastique de cette expérience négative, dont l'élaboration serait l'objectif du *Collège* envisagé. » **(Pierre Prévost, 1987)**

(xxix) « *CRITIQUE* analyse pour ses lecteurs les meilleurs ouvrages publiés en France et à l'étranger dans tous les domaines : littérature, art, politique, économie, sciences, histoire, philosophie.

CRITIQUE vise à une information aussi complète que possible et fait connaître au grand public toute nouveauté importante (idées, théories et faits nouveaux, découvertes scientifiques et historiques).

CRITIQUE adapte le caractère des articles à la portée des sujets. Dans chaque numéro, des écrivains et des spécialistes éminents consacrent des études approfondies à un livre essentiel ou à plusieurs livres relatifs à la même question, de manière à faire le point. Des articles plus courts et des notes de lecture permettent d'élargir le champ des recherches et de joindre l'agrément de la diversité au sérieux.

CRITIQUE, dans tous les domaines et sans parti-pris, s'efforce d'atteindre le plus vivant, le plus actuel : l'extrême avancée de l'esprit humain.

CRITIQUE donne à mesure l'ensemble des résultats atteints par les chercheurs, les théoriciens et les écrivains de notre temps et réunit ainsi les éléments d'une

ENCYCLOPÉDIE DE L'ESPRIT MODERNE

CRITIQUE ajoutera aux tables annuelles par auteurs des tables analytiques des matières : elle sera ainsi pour le grand public un instrument de travail incomparable. Sa collection constituera une sorte de dictionnaire constamment tenu à jour. » (1949)

(xxx) « Cette revue ne ferait double emploi avec aucune autre ; ni *Paru*, ni le *Bulletin critique* ne donnent d'analyse de publications étrangères. Le *Bulletin critique* est composé de brefs et nombreux comptes-rendus, sans doute excellents, mais ne formant ensemble qu'un tableau sommaire de ce qui paraît. *Paru* qui n'est pas français (publié à Monaco) n'est qu'un bulletin à l'usage des libraires.

Critica, cherchant à réunir les meilleurs analyses possibles des meilleures publications, exposerait fidèlement – systématiquement – le mouvement même, le progrès de l'esprit humain. Une telle revue, par sa méthode et sa rigueur, s'imposerait dès l'abord aux principales bibliothèques du monde entier comme un instrument de connaissance élémentaire. Il servirait la propagande à l'étranger, d'une part, en donnant le tableau régulier de la vie intellectuelle française, d'autre part, en donnant un tableau français de la vie intellectuelle mondiale. » (1945?)

(xxxi) « Comme Georges Bataille, vivant à Vézelay, n'avait pas le téléphone, il m'écrivait souvent. Il dirigeait la revue, en somme, par lettres, ce qui ne facilitait évidemment pas les choses. (...) Toutefois, certaines questions urgentes étaient réglées par téléphone, j'allais aussi à Vézelay, Bataille venait également à Paris de temps à autre, si bien que des problèmes, souvent les plus importants, étaient réglés de vive voix. » (Pierre Prévost, 1987)

(xxxii) « Rien de commun avec un revue comme *Critique*, qui a été créée par un groupe d'individus isolés, ou même, à l'origine par un seul individu, pour, avec le concours d'amis souvent assez lointains les uns des autres par leur formation ou leurs options, poursuivre ses recherches dans le domaine des idées, approfondir sa prise de conscience de l'époque et de ses aspects les plus novateurs. » (Jean Piel, 1975)

(xxxiii) « (...) il faudrait sortir de la banalité des publications littéraires ou des revues qui se voulaient « engagées », comme les *Temps modernes* de Jean-Paul Sartre. »
(Pierre Prévest, 1987)

(xxxiv) « Dans *Esprit*, c'est une dimension spirituelle qui a donné lieu à un engagement sociologique et politique précis mais à aucune découverte culturelle, littéraire importante ou à aucune action dans le domaine du renouvellement des modes de pensée. Je crois que c'est vrai pour Les Temps modernes d'une certaine façon, parce que la direction politique s'est exprimée d'une façon homogène et d'une façon sociologiquement dominante qui a donné toujours une sorte de position de second ordre aux recherches sur le langage ou sur l'écriture ou sur la littérature. Or Piel disait que le point de vue philosophique était pour lui le plus profond, et je crois qu'en cela il rejoint celui de Bataille, précisément, qui a consisté à vouloir articuler les domaines d'hétérogénéité, des domaines de différences, et à s'engager, parce que *Critique* est la revue la plus engagée qui soit, à se maintenir ces différences. Et je crois que c'est l'importance de cette revue. Nous n'aurions jamais fait *Tel Quel* s'il n'y avait pas eu *Critique*. Il y a une sorte de filiation historique. » **(Philippe Sollers, 1975)**

EXPERIENCIA

(i) « J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme. » **(1943)**

(ii) « Pour aller au bout de l'homme, il est nécessaire, en un certain point, de ne plus subir, mais de forcer le sort. » **(1943)**

(iii) « Ne rencontrant au dehors que l'incompréhension, *Contre-Attaque* a été dissous en avril 1936 à la suite de dissensions intérieures qui n'étaient superficielles qu'en apparence.

(...) Dans les derniers temps de l'existence de *Contre-Attaque* s'était manifestée une tendance à organiser non plus un parti politique ou une formation paramilitaire mais un « ordre » analogue à certaines sociétés secrètes. Cette tendance reprenait des aspirations plus ou moins précisées auparavant de diverses parts et qui répondent probablement à ce

fait que la plupart des participants de Contre-Attaque étaient animés d'un esprit beaucoup plus religieux que politique. » (1937)

(iv) « Brisant avec ceux qui refusent la lutte comme avec ceux qui l'acceptent dans les rangs des partis qui exigent d'eux l'abdication, nous revendiquons et nous maintiendrons avec toute l'agressivité qu'il exige, le pouvoir d'opposition violente à toutes les puissances qui vivent de la diminution de l'homme. Nous écartant de toutes les méthodes négatives qui n'ont fait qu'ouvrir le champ à une domination militaire plus irrespirable, encore que toutes les vieilles autorités détruites, nous formerons un *ordre* exerçant par sa discipline et par l'irrécusable autorité d'un « don de soi tragique » un pouvoir *religieux* plus réel et plus intangible qu'aucun de ceux qui ont existé : nous constituerons la force qui donnera à la voix de l'HOMME un accent qui brisera les oreilles des sourds. » (1938)

(v) « (...) au cours d'une soirée, marchant l'un près de l'autre, rue du Sabot, il me toucha le bras, s'arrêta, me regardant pour me dire que dans ce quartier plusieurs années auparavant, il avait connu l'expérience décisive. Surpris, je le regardais à mon tour, me demandant où il voulait en venir. Souriant et serein, il me raconta qu'il rentrait ce jour-là, tard dans la nuit, avec un parapluie ouvert, alors qu'il ne pleuvait plus. Dans ce quartier familier, tout lui paraissait triste, gris, mais il ressentait cependant une légèreté joyeuse, une sorte d'ivresse. A un certain moment, il se prit à rire, d'un rire extrême et lâcha le parapluie. Celui-ci lui couvrit la tête. Il tomba aussitôt dans un état de ravissement unique, comme jamais il n'en avait connu. Nous reprîmes notre marche. C'était ce soir-là qu'il avait découvert ce qu'il appelait « l'expérience intérieure ». » (Pierre Prévest, 1987)

(vi) « Le premier jour où le mur a cédé, je me trouvais la nuit dans une forêt. Une partie de la journée, j'avais éprouvé un violent désir sexuel, me refusant à chercher la satisfaction. J'avais décidé d'aller jusqu'au bout de ce désir en « méditant », sans horreur, les images auxquelles il se liait. » (1944)

(vii) « Le désir de l'extase ne peut refuser la méthode. Je ne puis tenir compte des objections habituelles.

Méthode signifie violence faite aux habitudes de relâchement.

Une méthode ne peut se communiquer par écrit. L'écrit donne la trace de chemins suivie : d'autres chemins demeurent possibles : la seule vérité générale est la montée, la tension inévitables.

Ni la rigueur ni l'artifice ne sont humiliants. La méthode est une nage à contre-courant. Le courant humilie : les moyens d'aller contre lui me sembleraient encore agréables s'ils étaient pires. » (1944)

(viii) « Précédemment, je désignais l'opération souveraine sous les noms d'*expérience intérieure* ou d'*extrême du possible*. Je la désigne aussi maintenant sous le nom de : *méditation*. Changer de mot signifie l'ennui d'employer quelque mot que ce soit (*opération souveraine* est de tous les noms le plus fastidieux : *opération comique* en un sens serait moins trompeur); j'aime mieux *méditation* mais c'est d'apparence pieuse. » (1947)

(ix) « Je vais dire comment j'ai accédé à un extase si intense. Sur le mur de l'apparence, j'ai projeté des images d'explosion, de déchirement. Tout d'abord, j'avais pu faire en moi le plus grand silence. Cela m'est devenu possible à peu près toutes les fois que j'ai voulu. Dans ce silence souvent fade, j'évoquai tous les déchirements imaginables. Des représentations obscènes, risibles, funèbres, se succédèrent. J'imaginai la profondeur d'un volcan, la guerre, ou ma propre mort. Je ne doutais plus que l'extase pût se passer de la représentation de Dieu. » (1944)

(x) « (...) je vous propose, pour toute l'organisation, d'envisager les solutions les plus radicales, dans tous les sens. (...)

En particulier, je crois qu'il est temps que nous commençons à aller tous jusqu'au bout de l'expérience mystique, ce qui est exigé par l'expérience érotique d'un être humain qui ne sombre pas. Toutes les préventions que vous pouvez avoir ne résistent pas à l'expérience elle-même. Au point où nous en sommes, il est hors de question que nous ne fassions pas tout ce qui est possible pour brûler comme le feu. » (1939)

(xi) « – Un des traits les plus significatifs de l'œuvre de Nietzsche est l'exaltation des valeurs dionysiaques, c'est-à-dire de l'ivresse et de l'enthousiasme infinis. Ce n'est pas par hasard si Rosenberg au contraire, dans son *Mythe du XX^e siècle* dénonce le culte de Dionysos comme non aryen !... En dépit de tendances vite refoulées, le racisme n'admet que les valeurs soldatesques. « La jeunesse a besoin de stades et non de bois sacrés », affirme Hitler. » (1945)

(xii) « Voici un texte de méditation. Il faudrait s'enfermer aussi tranquillement que possible, faire le vide en soi, s'abandonner complètement, en demeurant assis mais le corps non affaissé, s'abrutir et tout d'abord respirer profondément en tâchant de se laisser envoûter par le silence. Cela peut devenir une vraie torpeur. Il ne faudrait pas lire le texte mais se le remémorer lentement.

Il devrait y avoir beaucoup de temps entre les trois premières phrases et les autres. Et aussi un peu de temps entre chaque phrase de la seconde partie.

L'ÉTOILE ALCOOL

Je prends l'acéphale pour violence

Je prends son feu de soufre par violence

Je prends l'arbre et le vent de la mort pour violence

JE SUIS LA MORT DEVANT LA MORT

La profondeur de l'espace est joie devant la mort

Je me représente – jusqu'à la nausée – que la terre tourne vertigineusement dans le ciel

Je me représente le ciel lui-même tournant et explosant,

Le soleil, brasier, alcool, lumière aveuglante tournant les yeux clos et éclatant à perdre la respiration

Toute la profondeur du ciel comme une orgie de lumière glacée, se perdant, fuyant

Tout ce qui est réel se détruisant, se consommant et mourant comme du feu incandescent

Moi-même me détruisant, me consumant et m'égorgeant de ma propre avidité comme le feu

Riant et mourant comme toute ce qui tourne, vacille, brûle et éclate

Je me représente l'instant glacial de ma propre mort dans un ciel glacé et parfaitement brillant sous la lueur de l'étoile Alcool se révélant aussi subite qu'un trait de foudre et enivrant jusqu'aux dents. » (1939)

(xiii) « *La guerre mit fin à mon « activité » et ma vie se trouva d'autant moins séparée de l'objet de sa recherche. Un écran d'habitude sépare de cet objet. A la fin, je le pus,*

j'en eus la force : je fis tomber l'écran. Rien ne subsistait plus de reposant qui rendît les efforts illusoires. Il devenait possible, une fois, de se lier à la fragilité cristalline, inexorable des choses – sans souci de répondre à des esprits chargés de questions vides. Désert, non sans doute sans mirages, aussitôt dissipés... » (1943)

(xiv) « Toujours l'expérience intérieure eut d'autres fins qu'elle-même, où l'on plaçait la valeur, l'autorité. Dieu dans l'Islam ou l'Église chrétienne ; dans l'Église bouddhique cette fin négative : la suppression de la douleur (il fut possible aussi de la subordonner à la connaissance, comme le fait l'ontologie de Heidegger). Mais que Dieu, la connaissance, la suppression de la douleur cessent d'être à mes yeux des fins convaincantes, si le plaisir à tirer d'un ravissement m'importune, me heurte même, l'expérience intérieure devra-t-elle aussitôt me sembler vide, désormais impossible étant sans raison d'être? » (1943)

(xv) « L'absence d'une réponse formelle (dont je m'étais passé jusque-là) finit par me laisser un grand malaise. L'expérience elle-même m'avait mis en lambeaux, et ces lambeaux, mon impuissance à répondre achevait de les déchirer. » (1943)

(xvi) « *L'Expérience intérieure* parut enfin : c'était donc, on l'a vu, le résultat d'une longue méditation et de multiples conversations avec ses amis (...). // A peu près tous, sinon tous, les thèmes exposés dans *L'Expérience intérieure* et *le Coupable* avaient été les sujets de nos « entretiens » des années 1940-1943. » (Pierre Prévost, 1987)

(xvii) « En dehors des notes de ce volume, je ne connais que *Thomas l'obscur*, où soient instantes, encore qu'elles y demeurent cachées, les questions de la nouvelle théologie (qui n'a que l'inconnu pour objet). D'une façon tout indépendante de son livre, oralement, de sorte cependant qu'en rien il n'ait manqué au sentiment de discrétion qui veut qu'après de lui j'ai soif de silence, j'ai entendu l'auteur poser le fondement de toute vie « spirituelle », qui ne peut :

– qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans la renonciation à tout espoir,

– qu'affirmer de l'expérience intérieure qu'elle est l'autorité (mais toute autorité s'expie),

– qu’être contestation d’elle-même et non-savoir. » (1943)

(xviii) « Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l’expérience intérieure n’a ni but, ni autorité, qui la justifient. Si je fais sauter, éclater le souci d’un but, d’une autorité, du moins subsiste-t-il un vide. Blanchot me rappelle que but, autorité sont des exigences de la pensée discursive ; j’insiste, décrivant l’expérience sous la forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit que l’expérience elle-même est l’autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu’elle doit être expiée. » (1943)

(xix) « A cette époque, Georges Bataille commença à me parler, d’une manière suivie, d’extase, des mystiques, de leurs écrits et c’est de son fait, sans aucun doute, que j’ai commencé à m’intéresser de plus près aux problèmes d’ordre spirituel. Nos conversations formaient un profond contraste avec la guerre. Un jour que je le lui faisais remarquer, la malveillance pouvant nous accuser de nous réfugier dans quelque tour d’ivoire, il me répondit que nous étions sans doute plus profondément dans la réalité que les autres : l’histoire n’est-elle pas toujours ambiguë, car nous ignorons ce qu’elle réserve à l’homme ? » (Pierre Prévost, 1987)

(xx) « Nous nous interrogeons sur ce que des intellectuels, comme nous, pouvaient entreprendre ; de la résistance, à cette époque, il était encore peu question, même si un matin de février, tout un groupe des amis de Bataille furent arrêtés. La plupart travaillaient au musée de l’Homme ; parmi eux il y avait Lewitzky. Ceci nous fit réfléchir ; ne fallait-il pas donner une pensée exaltante aux Français en plein désarroi ? » (Pierre Prévost, 1987)

(xxi) « L’ « action » est tout entière dans la dépendance du projet. Et, ce qui est lourd, la pensée discursive est elle-même engagée dans le mode d’existence du projet. La pensée discursive est le fait d’un être engagé dans l’action, elle a lieu en lui à partir de ses projets, sur le plan de réflexion des projets. Le projet n’est pas seulement le mode d’existence impliqué par l’action, nécessaire à l’action, c’est une façon d’être dans le temps paradoxale : *c’est la remise de l’existence à plus tard.* » (1943)

(xxii) « Connaître veut dire: rapporter au connu, saisir qu'une chose inconnue est la même qu'une autre connue. Ce qui suppose soit un sol ferme où tout repose (Descartes), soit la circularité du savoir (Hegel). Dans le premier cas, si le sol se dérobe... ; dans le second, même assuré d'avoir un cercle bien fermé, on aperçoit le caractère insatisfaisant du savoir. La chaîne sans fin des choses connues n'est pour la connaissance que l'achèvement de soi-même. La satisfaction porte sur le fait qu'un projet de savoir, qui existait, en est venu à ses fins, est accompli, que rien ne reste plus à découvrir (d'important du moins). Mais cette pensée circulaire est dialectique. Elle entraîne la contradiction finale (touchant le cercle entier) : *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif*. A supposer en effet que j'y parvienne, je sais que je ne saurais maintenant rien de plus que je ne sais. » (1943)

(xxiii) « L'esprit de l'homme est devenu son propre esclave et, par le travail d'autodigestion que l'opération suppose, s'est lui-même consommé, asservi, détruit. Rouage dans les rouages qu'il a disposés, il fait de lui-même un abus dont l'effet lui échappe – dans la mesure où cet effet c'est qu'à la fin, rien ne subsiste en lui qui ne soit chose utile. » (1943)

(xxiv) « En raison de la servilité croissante en nous des formes intellectuelles, il nous revient d'accomplir un sacrifice plus profond que ceux des hommes qui nous précédaient. Nous n'avons plus à compenser par des offrandes l'abus que l'homme a fait des espèces végétales, animales, humaines. La réduction des hommes eux-mêmes à la servitude reçoit maintenant (d'ailleurs depuis longtemps) des conséquences dans l'ordre politique (il est bon, au lieu d'en tirer des conséquences religieuses d'abolir les abus). Mais le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice : la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe. *L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint.* » (1943)

(xxv) « Il y avait des mots que Georges Bataille prononçait avec une certaine délectation, comme angoisse, tragédie, crime, mort. Le moins que l'on puisse dire à son sujet : Georges Bataille n'était pas un homme tranquille. » (Pierre Prévost, 1987)

(xxvi) « Il n'y a plus sujet=objet, mais « brèche béante » entre l'un et l'autre et, dans la brèche, le sujet, l'objet sont dissous, il y a passage, communication, mais non de l'un à l'autre : *l'un et l'autre* ont perdu l'existence distincte. » (1943)

(xxvii) « Chaque être humain n'allant pas à l'extrême est le *serviteur* ou l'*ennemi* de l'homme. Dans la mesure où il ne pourvoit pas, par quelque besogne servile, à la subsistance commune, sa désertion concourt à donner à l'homme un destin méprisable. » (1943)

(xxviii) « (...) on n'atteint des états d'extase ou de ravissement qu'en *dramatisant* l'existence en général. La croyance en un Dieu trahi, qui nous aime (à ce point que, pour nous, il meurt), nous rachète et nous sauve, joua longtemps ce rôle. Mais on ne peut dire que, cette croyance faisant défaut, la dramatisation soit impossible : en effet, d'autres peuples l'ont connue – et par elle l'extase – n'étant pas informés de l'Évangile.

On peut dire seulement ceci : que la dramatisation a nécessairement une clé, sous forme d'élément incontesté (décidant), de valeur sans laquelle il ne peut exister de drame mais l'indifférence. Ainsi, du moment où le drame nous atteint et du moins s'il est ressenti comme touchant en nous généralement l'homme, nous atteignons l'autorité, ce qui cause le drame. (De même s'il existe en nous une autorité, une valeur, il y a drame, car si elle est telle, il faut la prendre au sérieux, totalement.) » (1943)

(xxix) « Aisément le chrétien dramatise la vie : il vit devant le Christ et pour lui c'est plus que lui-même. Le Christ est la totalité de l'être, et pourtant il est comme l'« amant », personnel, comme l'« amant », désirable : et soudain le supplice, l'agonie, la mort. Le fidèle du Christ est mené au supplice. Mené lui-même au supplice : non à quelque supplice insignifiant, mais à l'agonie divine. Non seulement il a le moyen d'atteindre au supplice, mais il ne pourrait l'éviter, et c'est le supplice de plus que lui, de Dieu lui-même, qui, Dieu, n'est pas moins homme et suppliciable que lui. » (1943)

(xxx) « A ce point nous voyons le sens second du mot dramatiser : c'est la volonté, s'ajoutant au discours, de ne pas s'en tenir à l'énoncé, d'obliger à sentir le glacé du vent, à être nu. D'où l'art dramatique utilisant la sensation, non discursive, s'efforçant de frapper, pour cela imitant le bruit du vent et tâchant de glacer – comme par contagion : il fait trembler sur scène un personnage (...). » (1943)

(xxxii) « (...) l'objet de contemplation qu'ils proposent est le drame sans doute, mais engagé dans les catégories historiques du discours, loin du Dieu sans forme et sans mode des Carmes, plus que les Jésuites assoiffés d'expérience intérieure). » (1943)

(xxxiii) « L'imitation de Jésus : selon saint Jean de la Croix, nous devons imiter en Dieu (Jésus) la déchéance, l'agonie, le moment de « non-savoir » du « *lamma sabachtani* » ; bu jusqu'à la lie, le christianisme est absence de salut, désespoir de Dieu. » (1943)

(xxxiiii) « Cette maîtrise, qu'à la longue nous pouvons acquérir, de nos mouvements les plus intérieurs est bien connue : c'est le *yoga*. Mais le *yoga* nous est donné sous forme de grossières recettes, agrémentées de pédantisme et d'énoncés bizarres. Et le *yoga*, pratiqué pour lui-même, ne s'avance pas plus loin qu'une esthétique ou une hygiène. Tandis que je recours aux mêmes moyens (mis à nu) *dans un désespoir*. » (1943)

(xxxv) « *Divers moyens des Hindous.*

Ils prononcent de façon caverneuse, prolongée comme dans une résonance de cathédrale, la syllabe ÔM. Ils tiennent cette syllabe pour sacrée. Ils se donnent ainsi une torpeur religieuse, pleine de trouble divinité, majestueuse même et dont le prolongement est purement intérieur. Mais il y faut soit la naïveté – la pureté – de l'Hindou, soit le malingre goût de l'Européen pour une couleur exotique.

D'autres, à l'occasion, se servent de toxiques.

Les tantriques ont recours au plaisir sexuel : ils ne s'y abîment pas, s'en servent de tremplin.

(...)

Je ne doute pas que des Hindous n'aillent loin dans l'impossible, mais au plus haut degré, il leur manque, ce qui compte pour moi, la faculté d'exprimer. Du peu que je sais, je crois pouvoir tirer que l'ascèse, parmi eux, joue un rôle décisif. (Les désordres contraires – érotisme, toxiques – semblent rares, sont rejetés par un grand nombre. Les désordres eux-mêmes ne sont pas exclusifs de l'ascèse, même l'exigent en vertu d'un principe d'équilibre.) La clé est la recherche du salut. » (1943)

(xxxv) *« J'en arrive à dire avec précision : l'Hindou est étranger au drame, le chrétien ne peut atteindre en lui le silence nu. L'un et l'autre ont recours à l'ascèse. Les deux premiers moyens seuls sont brûlants (n'exigent pas de projet) : personne encore ne les mit ensemble en jeu, mais seulement l'un ou l'autre avec l'ascèse. Si j'avais disposé d'un seul des deux, faute d'un exercice tendu, comme l'ascèse, je n'aurais pas eu d'expérience intérieure, mais seulement celle de tous, liée à l'extériorité des objets (dans un calme exercice des mouvements intérieurs, on fait de l'intériorité même un objet ; on cherche un « résultat »). Mais l'accès au monde du dedans, du silence, se liant en moi à l'extrême interrogation, j'échappai à la fuite verbale en même temps qu'à la vide et paisible curiosité des états. L'interrogation rencontrait la réponse qui d'opération logique la changeait en vertige (comme une excitation prend corps dans l'appréhension de la nudité). » (1943)*

(xxxvi) *« Je dirai ceci d'obscur : l'objet dans l'expérience est d'abord la projection d'une perte de soi dramatique. C'est l'image du sujet. Le sujet tente d'abord d'aller à son semblable. Mais entré dans l'expérience intérieure, il est en quête d'un objet comme il est lui-même, réduit à l'intériorité. De plus, le sujet dont l'expérience est en elle-même et dès le début dramatique (est perte de soi) a besoin d'objectiver ce caractère dramatique. La situation de l'objet que cherche l'esprit a besoin d'être objectivement dramatisée. A partir de la félicité des mouvements, il est possible de fixer un point vertigineux censé intérieurement contenir ce que le monde recèle de déchiré, l'incessant glissement de tout au néant. Si l'on veut, le temps.*

Mais il ne s'agit là que d'un semblable. Le point, devant moi, réduit à la plus pauvre simplicité, est une personne. A chaque instant de l'expérience, ce point peut rayonner des bras, crier, se mettre en flammes.

La projection objective de soi-même – qui prend de cette façon la forme d'un point – ne peut être cependant si parfaite que le caractère de semblable – qui lui appartient – puisse être maintenu sans mensonge. Le point n'est pas le tout, n'est pas non plus *ipse* (quand le Christ est le point, l'homme en lui n'est déjà plus *ipse*, il se distingue encore, cependant, du tout : c'est un « je », mais fuyant en même temps dans les deux sens). »
(1943)

(xxxvii) « Je n'ai pas choisi Dieu comme objet, mais humainement, le jeune condamné chinois que des photographies me représentent ruisselant de sang, pendant que le bourreau le supplicie (la lame entrée dans les os du genou). A ce malheureux, j'étais lié par les liens de l'horreur et de l'amitié. Mais si je regardais l'image *jusqu'à l'accord*, elle supprimait en moi la nécessité de n'être que moi seul : en même temps cet objet que j'avais choisi se défaisait dans une immensité, se perdait dans l'orage de la douleur. »
(1944)

(xxxviii) « Si cette extase devant l'objet est d'abord donné (comme un possible) et si je supprime, après coup, l'objet (...) si pour cette raison j'entre dans l'angoisse – dans l'horreur, dans la nuit du non-savoir – l'extase est proche et, quand elle survient, m'abîme plus loin que rien d'imaginable. Si j'avais ignoré l'extase devant l'objet, je n'aurais pas atteint l'extase dans la nuit. Mais *initié* comme je l'étais à l'objet – et mon initiation avait représenté la pénétration la plus lointaine du possible – je ne pouvais, dans la nuit, que trouver une extase plus profonde. Dès lors la nuit, le non-savoir, sera chaque fois le chemin de l'extase où je me perdrai. » **(1943)**

(xxxix) « (...) je lui demandais – c'était l'endroit le plus approprié – où il en était dans sa recherche de l'expérience intérieure. Sa réponse me stupéfia ; d'un air fort joyeux, riant aux éclats, il me dit que tout cela était du passé. Certes, il en reparlerait dans ses livres, mais lui, maintenant, n'y attachait plus une importance particulière, c'est-à-dire, en fin de compte, fort peu !

Je crois qu'à partir de ce jour, nous n'avons plus jamais abordé à fond ce sujet. Il m'entretint de ses autres entreprises : il pensait toujours à son livre sur la notion de « dépense » (...). » **(Pierre Prévost, 1987)**

FASCISMO

(i) « *Se montrer forte, ce n'est pas s'armer jusqu'aux dents. Réagir au péril totalitaire par des plans de « réarmement », c'est introduire chez nous le cheval de Troie. Car pour s'armer autant que l'adversaire, il faudrait imposer au pays une discipline équivalente à celle qui régit les Allemands. À supposer que l'on y réussisse, on se trouverait encore en arrière : de deux grands pays également surarmés, c'est celui qui dispose de la plus forte mystique qui doit fatalement triompher. Et en s'armant autant que l'État totalitaire, l'État démocratique perdrait ses meilleures forces morales : sa « mystique » de la liberté.* » **(Denis de Rougemont, 1938)**

(ii) « (...) le monde libéral où nous vivons encore ici est déjà un monde de vieillards aux dents qui tombent et d'apparences. » **(1934)**

(iii) « (...) Adolf Hitler a été choisi entre 75 millions de ses semblables parce qu'il est situé au centre du mouvement d'ensemble de cette masse. L'erreur commence seulement à partir du moment où cet individu qui en conduit 75 millions est considéré comme doué d'une existence propre : que serait en effet l'existence propre du Reichsführer s'il n'était pas devenu l'expression des foules qui gravitent autour de lui ? Il ne s'agit toutefois, dans ce cas, que d'une confusion qui n'entraîne pas nécessairement de conséquence pratique. Il n'en est pas de même si l'on cherche à représenter l'existence sociale en partant d'un homme quelconque, de ce que l'on peut appeler l'homme entre mille. L'homme entre mille, en effet, est sans rémission aussi dépourvu de signification qu'un cheveu. Qui prétendrait rendre responsable en Allemagne cet innocent, ce stupide homme entre mille de ce qui s'agite sous le cuir chevelu d'Adolf Hitler ? Il est parcouru autant qu'un autre par des courants d'une intensité extrême auxquels il ne comprend que peu de choses, qu'il n'a pas choisis et dont il mesure mal les conséquences. Or ce que je me demande ici avec instance, c'est que ces courants soient étudiés et que l'on cesse de parler aussi bien d'Adolf Hitler que des hommes entre mille qui lui font aujourd'hui un triomphe. Mais la vertu que je dénie à l'individu ne doit pas moins être déniée à la fonction (...). » **(1938)**

(iv) « (...) tout ce qui avait pour fondement social l'équilibre maintenu entre les parties opposées – ou, plus généralement, tout ce qui profitait des possibilités d'équilibre, illimitées à l'intérieur des régimes « libéraux » qui savaient vivre de la division des classes. » (1934)

(v) « Il semble que seules des civilisations relativement jeunes soient en proie à des luttes de classes : celles-ci peuvent créer jusqu'à un certain point la possibilité d'un régime s'appuyant sur la division et l'équilibre. Mais l'antagonisme s'amplifie un jour ou l'autre et devient trop aigu pour que la société puisse continuer à vivre sans le résorber. » (1934)

(vi) « Après les jacqueries, les troubles et les révolutions qui ont bouleversé l'Égypte à la fin de l'Ancien Empire (peu de siècles après la construction des grandes pyramides), le recours à la forme traditionnelle du pouvoir, adaptée aux circonstances, a suffi pour que la société retrouve, avec les pharaons du Moyen Empire, l'unité que les revendications violentes avaient brisée. A l'exception d'une crise aiguë de déchirement intérieur, l'Égypte des Pharaons a réalisé le type même de la collectivité vivant seulement dans la personne d'un roi-dieu.

A Rome il a été nécessaire de créer une forme nouvelle de pouvoir, qui se réclamait, à ses origines politiques, des opprimés, afin de venir à bout des antagonismes sociaux. Mais une fois établi par Auguste le principe de ce pouvoir, celui-ci n'a été contesté en aucune mesure pendant quinze cent ans (il a cédé la place, en 1453, au sultanat ottoman). » (1934)

(vii) « Le mouvement ouvrier s'était proposé d'abolir les classes : il a réalisé à l'intérieur des vieilles sociétés à fortunes un déchirement de plus en plus orageux. Ainsi le monde urbain où nous vivons en France est resté une sorte de déchirement pur, tel qu'il n'existe plus rien de commun entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés. Un état de choses aussi inhumain ne peut avoir pour issue que l'abolition des classes ou l'abolition – presque aussi brutale – de la lutte implacable qui les oppose.

Dans les deux cas la société retourne à l'*unité naturelle*.

Elle se débarrasse des convulsions qui la déchiraient. » (1934)

(viii) « *Le trait décisif qui donne à ce système sa figure distincte est le principe de l'individu existant pour la société (et non plus la société pour l'individu comme dans les régimes démocratiques ou libéraux) : or la société fasciste est tout entière dans l'État, l'État n'est que le domaine du parti souverain, qui s'identifie à la notion incarnée en la personne du chef.* » (1934)

(ix) « Une telle unité ne doit pas être considérée vulgairement comme un monstre : elle est tout au contraire la forme normale et saine de la société. La société est évidemment un être unique et non une collection d'individus se liant par des contrats. Ce sont les luttes sociales qui représentent une situation pathologique dont le terme est nécessairement une *réunion* autoritaire, exigeant l'individualisation du pouvoir, la forme monarchique (sans aucun doute, une telle exigence n'est en rien plus absurde que les autres lois biologiques qui régissent aussi bien les organismes simples que les sociétés d'insectes). » (1934)

(x) « Le fascisme représente aujourd'hui le travail de résorption nécessaire. Il est *naturel* que le mouvement ouvrier occidental qui, moribond et misérable aujourd'hui, ne sait plus guère lutter que contre lui-même, soit liquidé et disparaisse *puisque'il n'a pas su vaincre*. Il n'y a peut-être plus désormais de place sur la terre que pour de grandes sociétés bouleversées dans un sens monarchique, unifiées autant que peut l'être la volonté d'un seul homme, c'est-à-dire que pour de grandes sociétés fascistes. » (1934)

(xi) « La crise des régimes de démocratie bourgeoise n'aboutit ni à des putschs ni à des insurrections populaires : elle aboutit régulièrement au développement de *mouvements organiques*, de mouvements de recomposition organique *auxquels les politiciens impuissants sont obligés de céder la place.* » (1936)

(xii) « Il est possible de donner le nom générique de *mouvements organiques* aux organisations de forces cohérentes et disciplinées qui reconstituent dans ses fondements la structure de l'autorité à l'intérieur d'une démocratie qui se décompose. » (1936)

(xiii) « Je n'ai pas de doute quant au plan sur lequel nous devrions nous placer: cela ne peut être que celui du fascisme lui-même, c'est-à-dire le plan mythologique. Il s'agit donc de poser des valeurs participant d'un nihilisme vivant, à la mesure des impératifs fascistes. » (1934)

(xiv) « Ce ne sont pas les différences dans le régime de la production qui écartent l'emploi du terme *fascisme* pour désigner le communisme stalinien. La nationalisation pourrait aussi bien avoir lieu – par exemple au cours d'une guerre – dans un régime de type italien ou allemand sans que ce régime cesse d'être *fasciste* (il pourrait le devenir, au contraire, davantage, la puissance du chef-dieu serait alors illimitée). » (1934)

(xv) « *Le marxisme, après avoir affirmé qu'en dernier ressort l'infrastructure d'une société détermine ou conditionne la superstructure, n'a tenté aucune élucidation générale des modalités propres à la formation de la société religieuse et politique. Il a également admis la possibilité de réactions de la superstructure mais, là encore, il n'est pas passé de l'affirmation à l'analyse scientifique.* » (1933-1934)

(xvi) « (...) il est possible de dire que le monde hétérogène est constitué, pour une partie importante, par le monde sacré et que des réactions analogues à celles que provoquent les choses sacrées révèlent celles des choses *hétérogènes* qui ne sont pas regardées à proprement parler comme sacrées. Ces réactions consistent en ceci que la chose *hétérogène* est supposée chargée d'une force inconnue et dangereuse (rappelant le *mana* polynésien) et qu'une certaine prohibition sociale de contact (*tabou*) la sépare du monde *homogène* ou vulgaire (qui correspond au monde profane de l'opposition strictement religieuse). » (1933-1934)

(xvii) « (...) dans l'ordre actuel des choses, la partie *homogène* de la société est formée par ceux des hommes qui possèdent les moyens de production ou l'argent *destiné à leur entretien et à leur achat*. C'est dans la classe dite capitaliste ou bourgeoise, exactement dans la partie moyenne de cette classe, que s'opère, à la base, la réduction tendancielle du caractère humain à une entité abstraite et interchangeable, reflet des *choses homogènes* possédées. » (1933-1934)

(xviii) « (...) le prolétariat ouvrier reste en grande partie irréductible. (...) ils sont intégrés dans l'*homogénéité* psychologique quant à leur comportement professionnel, non généralement en tant qu'hommes. Hors de l'usine, et même hors de ses opérations techniques, un ouvrier est par rapport à une personne *homogène* (patron, bureaucrate, etc.) un étranger, un homme d'une autre nature, d'une nature non réduite, non asservie. »
(1933-1934)

(xix) « Toujours prête à se soulever contre une autorité faible, la foule se courbe avec servilité devant une autorité forte. » **(Gustave Le Bon, 1895)**

(xx) « Quelles que soient les idées suggérées aux foules, elles ne peuvent devenir dominantes qu'à la condition de revêtir une forme très simple et d'être représentées dans leur esprit sous l'aspect d'images. » **(Gustave Le Bon, 1895)**

(xxi) « Ce sentiment a des caractéristiques très simples : adoration d'un être supposé supérieur, crainte de la puissance qu'on lui attribue, soumission aveugle à ses commandements, impossibilité de discuter ses dogmes, désir de les répandre, tendance à considérer comme ennemis tous ceux qui refusent de les admettre. Qu'un tel sentiment s'applique à un Dieu invisible, à une idole de pierre, à un héros ou à une idée politique, il reste toujours d'essence religieuse. Le surnaturel et le miraculeux s'y retrouvent également. Les foules revêtent d'une même puissance mystérieuse la formule politique ou le chef victorieux qui les fanatise momentanément. » **(Gustave Le Bon, 1895)**

(xxii) « Tout ce qui frappe l'imagination des foules se présente sous forme d'une image saisissante et nette, dégagée d'interprétation accessoire, ou n'ayant d'autre accompagnement que quelques faits merveilleux. (...) Il importe de présenter les choses en bloc, et sans jamais en indiquer la genèse. » **(Gustave Le Bon, 1895)**

(xxiii) « Connaître l'art d'impressionner l'imagination des foules c'est connaître l'art de les gouverner. » **(Gustave Le Bon, 1895)**

(xxiv) « Les grands convaincus qui soulèvent l'âme des foules (...) n'ont exercé de fascination qu'après avoir été d'abord subjugués eux-mêmes par une croyance. Ils purent alors créer dans les âmes cette puissance formidable nommée la foi, qui rend l'homme esclave absolu de son rêve. » (Gustave Le Bon, 1895)

(xxv) « (...) la misère n'engage pas la volonté et dégoûte aussi bien ceux qui la vivent que ceux qui l'évitent : elle est exclusivement vécue comme impuissance et n'accède à aucune possibilité d'affirmation. » (¿1934?)

(xxvi) « Sans doute, les bourgeois sont profondément hostiles à la gloire niaise et dispendieuse que représentent les rois ; mais ils sont surtout inquiets de la dangereuse agitation des misérables : car aucune tolérance n'est possible à l'égard de ces derniers si vraiment les fondements moraux de la société et l'édifice qu'ils supportent doivent être maintenus à l'abri de la ruine. C'est pourquoi leur inclination naturelle les conduit à supporter les rois et leurs excès à deux conditions seulement : qu'ils maintiennent les misérables immobiles et que leur agitation propre soit limitée, quant à l'action, à l'extérieur, et quant aux agents, au monde fermé qui gravite autour de l'existence royale. » (¿1934?)

(xxvii) « (...) les deux mondes *hétérogènes*, royal et misérable, doivent être représentés comme appartenant à un domaine radicalement séparé du monde *homogène* dont la bourgeoisie est le type. Mais le domaine *hétérogène* est par excellence un domaine mouvant et son agitation crée à l'intérieur des limites qui lui sont propres des oppositions qui peuvent être aussi fortes et même d'un certain point vue plus fortes que celles qui séparent du domaine *profane* l'ensemble des éléments *hétérogènes*. » (¿1934?)

(xxviii) « (...) par le fait même que l'effervescence affective aboutit à l'unité, elle constitue une instance dirigée, en tant qu'*autorité*, contre les hommes (...) il doit être renoncé, sous la contrainte, aux besoins naturels immédiats des hommes, au bénéfice d'un principe transcendant, qui ne peut être l'objet d'aucune explication exacte. » (1933-1934)

(xxix) « Il est presque inutile de représenter ici que la possibilité de telles formations affectives a entraîné l'asservissement infini qui dégrade la plupart des formes de vie humaine (...). » (1933-1934)

(xxx) « Cette divinité du souverain représente la force d'*hétérogénéité* la plus contraire à celle des misérables. Le souverain réalise toute l'activité possible à partir de la profonde agitation du monde *mouvementé*. Cette activité entraîne d'ailleurs avec elle, dans les entreprises militaires, une partie de la population malheureuse, inquiète et instable. C'est d'ailleurs la faculté d'attirer à soi l'existence mouvementée qui constitue la force de l'action royale. Mais cette action attirante réalise un partage précis dans l'agitation à partir de laquelle elle prend son essor « souverain » : elle sépare ce qu'elle attire d'un inévitable résidu qui continue à former une turbulente lie sociale. Elle forme ainsi une armée et une police.

Deux mondes opposés résultent en définitive des deux directions contraires de mouvements agitant la multitude de ceux que l'aridité et la pauvreté laissent dans le besoin. L'ensemble des mouvements qui sont entraînés dans une *action positive* forment le monde de la souveraineté et le monde des misérables résulte d'inquiétudes et de violences désordonnées qui n'ont d'autre issue que la *négation destructrice*. L'action positive de la souveraineté consiste essentiellement dans l'organisation militaire des forces dirigée contre les ennemis du dehors. Mais elle ne se borne pas à cette violence détournée vers l'étranger. » (1934?)

(xxxi) « (...) il me semble qu'à partir du Moyen Âge aucune institution sacrée vraiment nouvelle ne s'est faite jour avant la guerre précédente, mais que la période qui a suivi cette guerre a vu naître, par contre, de puissants mouvements créateurs de foyers d'une intensité extrême (...) // (...) en effet, il est possible qu'aucune vague nouvelle ne se produise après les vagues successives du communisme et du fascisme (une telle représentation a quelque chose d'absurde, elle est quand même soutenable) –, même si rien n'apparaît nécessaire à l'avance, nous savons qu'il n'existe pas de mur comme cela pouvait sembler il y a vingt ans. Les hommes de ma génération ont vu sous leurs yeux se fonder trois monarchies nouvelles – beaucoup plus que des dictatures, des véritables pouvoirs divins. » (1938)

(xxxii) « Seules les survivances *affectives* de la révolution continuent à faire du communisme russe une réalité distincte : la nationalisation a été en Russie le résultat d'une subversion radicale et les signes extérieurs de la richesse bourgeois restent honnis (...). » (1934)

(xxxiii) « Sans aucun doute, il est difficile de concevoir deux impulsions plus opposées que bolchévisme et fascisme : si elles aboutissent à des formes analogues, cela ne signifie nullement que le communisme est la même chose que le fascisme, cela signifie au contraire que les bolchéviks assistent les uns impuissants, les autres aveugles, à un processus qu'ils ont déclenché malgré eux, dont ils ne sont pas les maîtres et auquel ils cherchent à échapper aussi longtemps qu'ils peuvent. » (1934)

(xxxiv) « Lorsque la momie de Lénine s'est trouvée, analogue à celle d'un pharaon, sous le mausolée de la place Rouge, il n'y avait pas eu à discuter de sa présence... *très haut*, au-dessus de l'agitation politique russe. Personne n'avait voulu qu'un *dieu* entrât ainsi dans l'existence *libérée* des prolétaires; personne ne voulait non plus laisser ce *dieu mort* exiger comme successeur un *dieu vivant*. » (1934)

(xxxv) « (...) jusqu'à une date récente (...) L'existence de la communauté sociale était profondément désagrégée, tout ce qui pourrait être désigné sous le nom de tissu structurel s'y présentait comme une survivance du passé ; non comme un tissu véritablement vivant, encore moins comme un tissu en formation.

(...) depuis vingt ans des transformations (...)

Le tissu qui forme la structure sociale a proliféré sous nos yeux avec une rigueur stupéfiante et les principes qui s'étaient établis dans les sociétés en décomposition se sont trouvés brusquement traités, dans certains cas, comme un déchet privé de vie. Or ce tissu nouveau est précisément de la même nature que celui des sociétés primitives ; il est mythique et rituel, il se forme avec vigueur autour d'images chargées des valeurs affectives les plus fortes ; il se forme dans les vastes mouvements de foule réglés par un cérémonial introduisant les symboles qui subjuguent. » (1937)

(xxxvi) « Fascism is a genus of political ideology whose mythic core in its various permutations is a palingenetic form of populist ultra-nationalism. » (**Roger Griffin, 1991**)

(xxxvii) « La caractéristique du nazisme (et à beaucoup d'égards, celle du fascisme italien) et d'avoir proposé son propre mouvement, sa propre idéologie, et son propre État comme la réalisation effective d'un mythe, ou comme un mythe vivant. » (**Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, 1991**)

(xxxviii) « (...) Rosenberg. Pour lui, en effet, le mythe n'est pas d'abord la formation spécifique que nous désignons sous ce mot, c'est-à-dire celle d'un récit symbolisant une origine. Les récits mythiques appartiennent à l'âge mythologique, c'est-à-dire, pour Rosenberg, à un âge dépassé (...) primitive et naïf. Aussi critique-t-il ceux qui veulent revenir aux sources germaines de la mythologie (...). La religion de Wotan est morte, elle devait mourir (...). Le mythe n'est donc pas le mythologique. Le mythe, à proprement parler, est une puissance plus qu'une chose, un objet ou une représentation.

Le mythe est ainsi la puissance du rassemblement des forces et des directions fondamentales d'un individu ou d'un peuple, la puissance d'une identité souterraine, invisible, non empirique, Ce qui doit se comprendre avant tout par opposition à l'identité générale, désincarnée, de ce que Rosenberg appelle les «absolus sans limites». » (**Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, 1991**)

(xxxix) « La signification (implicite) du caractère royal purement religieux ne peut être atteinte que dans la mesure où apparaît sa communauté d'origine et de structure avec la nature divine. Sans qu'il soit possible, dans un exposé rapide, de rendre sensible l'ensemble de mouvements affectifs auxquels doit être rapportée la fondation d'autorités mythiques (aboutissant à la position dernière d'une autorité suprême fictive), un simple rapprochement possède en soi une valeur significative suffisante. A la communauté de structure des deux formations correspondent des faits non équivoques (identifications avec le dieu, généalogies mythiques, culte impérial romain ou shintoïste, théorie chrétienne du droit divin). Le roi est dans l'ensemble considéré sous une forme ou l'autre comme l'émanation de la nature divine, avec tout ce que le principe de

l'émanation entraîne avec lui d'identité lorsqu'il s'agit d'éléments *hétérogènes*. »
(1933-1934)

(xli) « Poser avec ces valeurs leur portée subversive, c'est-à-dire leur donner une signification ouverte, c'est en même temps les priver de toute possibilité de circulation là où le fascisme s'est établi. » **(1934)**

(xlii) « Les poser en dissimulant et même en niant leur portée – c'est ce qui arrive spontanément dans la plupart des cas, d'une façon conforme à la structure psychologique (il est rare que les choses subversives se donnent comme telles, par exemple, le christianisme primitif) – cette solution est encore déplacée dans le monde actuel. » **(1934)**

(xliii) « Il ne reste qu'à suivre les tendances très fortes qui poussent à procéder ouvertement, mais avec la conscience que l'on perd en possibilité de pénétration et de développement ce qu'on gagne en intensité. » **(1934)**

(xliv) « Des conséquences désastreuses – l'aggravation générale sur la terre des conditions de l'existence humaine – ne doivent pas faire oublier d'ailleurs que ces mouvements ont régulièrement porté au pouvoir leurs protagonistes. D'autre part, nous devons envisager la forme de lutte politique, dont le fascisme et le national-socialisme constituent jusqu'ici les seuls exemples complets, de la façon la plus large, exactement de la même façon que nous envisageons la notion de parti en général, sachant bien que le parti est un mode d'organisation qui peut être assumé aussi bien par les droites que par les gauches ou le centre.

Nous pouvons admettre, tout au moins jusqu'à nouvel ordre, qu'une forme d'action quelconque peut en principe être utilisée aussi bien dans un sens que dans le sens contraire, de même que des canons peuvent être utilisés aussi bien d'est en ouest que d'ouest en est, et seule l'analyse de la situation politique à exploiter, en rapport avec les buts poursuivis, permet de décider si le recours à telle forme donnée est valable dans un cas bien défini. » **(1936)**

(xliv) « Indéniablement, cette opération s'est faite jusqu'ici au seul bénéfice de la conservation sociale la plus aveugle. Seuls les valets du capitalisme ont su et pu l'entreprendre. Sous le couvert de la démagogie, ils n'ont voulu recomposer la structure sociale que pour enchaîner davantage les opprimés. Mais ils ont su trouver les moyens de propagande nouveaux qui correspondaient à une situation nouvelle ; ils ont su mettre à profit les seules possibilités d'action efficace contre un régime qui se défait. Ils ont su en particulier tirer parti de l'expérience de leurs adversaires, se servir des méthodes de lutte et d'organisation dont les bolcheviks avaient démontré la valeur pratique. » **(1936)**

(xlv) « (...) les fascistes italiens se sont approprié l'acquit de l'expérience bolchéviste. L'État mussolinien n'est que la réédition de l'État développé (malgré lui) par Lénine. Les Russes ont en quelque sorte montré aux Italiens avec quelle légèreté le chef d'un parti d'hommes bien organisés et violents peut traiter une représentation élue. » **(1934)**

(xlvi) « Les droites ont su mettre à profit l'expérience communiste et emprunter une partie des méthodes de leurs adversaires. Nous sommes assurés que la réciproque est aujourd'hui nécessaire. Les moyens de propagande et la tactique des fascistes doivent être mis à profit au bénéfice de la cause des travailleurs. » **(1936)**

(xlvii) « Tout le problème de la prise de pouvoir, actuellement, ne se ramène-t-il pas à la constitution DE CETTE FORCE COHÉRENTE ? NOUS DEVONS TRANSFORMER LE CHAOS DU FRONT POPULAIRE EN ÉNERGIE ORGANIQUE, ce qui signifie constitution d'un mouvement autonome de formations disciplinées : ne devons-nous pas consacrer tous nos efforts, toute notre volonté tendue à la réunion des VOLONTAIRES DE LA LIBERTÉ, des VOLONTAIRES DU PEUPLE? » **(;1935-1936?)**

(xlviii) « L'agressivité de l'homme et du monde extérieur – l'ensemble des déchaînements de la violence – a tout d'abord été envisagée dans les attitudes religieuses primitives comme un danger redoutable mais naturel. Dans de telles conditions, la violence n'était pas séparée de l'homme qui vivait avec elle et ne lui opposait pas une réaction unique mais toute la complexité de ses mouvements affectifs.

La danse de la vie humaine tantôt se rapprochait et tantôt s'écartait avec terreur de la violence, comme si les attitudes étaient composées en vue d'un compromis avec la violence elle-même.

C'est la prédominance du sentiment de terreur qui caractérise le christianisme. Par le christianisme, l'homme s'interdisait ou tentait de s'interdire de laisser la violence s'emparer de lui. La violence a été considérée comme le mal. Comme ce qui devait être rejeté hors de l'existence humaine. Toute répulsion devait laisser la place à l'attraction. La haine a été bannie : il a été dit que les hommes devaient s'aimer les uns les autres. »
(1937)

(xlix) « La doctrine socialiste ne va-t-elle pas jusqu'à envisager l'agressivité individuelle comme simple fonction des violences irrationnelles qui s'exercent à l'intérieur de l'organisation économique ? Ces violences éliminées, le crime, selon l'affirmation socialiste, perdrait jusqu'à la raison d'être. » **(1937)**

(I) « Il est vraisemblable que jamais autant qu'en ce moment même que nous vivons l'existence humaine n'ait eu besoin de regarder en face la réalité très déchirante et dominante de l'agressivité. En effet, en ce moment même, il existe à peu près partout plus d'ordre et plus de police qu'il n'y en a jamais eu, mais cela se passe comme dans un obus dont la force explosive, dont le contenu explosif serait en raison directe de l'épaisseur accrue des parois. Un assez petit nombre d'heures sépareront une fois notre existence à peu près sans péril, aussi bien arrangée qu'une horloge, d'une empire de la mort irrespirable.

(...)

Il est naturel que la plupart des hommes suivent dans ce cas des comportements habituels, des comportements pour lesquels la voie est tracée et auxquels le grand nombre confère une sorte très particulière de valeur. Le grand nombre à lui seul offre en face du danger extrême un coefficient de sécurité. Le grand nombre apaise l'angoisse, même s'il n'existe pas de chemin plus mauvais que celui qu'il a choisi. Un très grand nombre d'êtres humains supportera l'angoisse de la violence en prenant l'attitude chrétienne ou l'attitude socialiste.

Attitude chrétienne et attitude socialiste ne seront cependant que des contreparties et peut-être plus exactement des contreparties complémentaires de l'attitude patriotique,

c'est-à-dire de l'attitude agressive elle-même. La première depuis longtemps, la seconde de plus en plus clairement apparaissaient aptes à ce rôle de contrepartie apaisante et incohérente. Au bout d'un temps relativement court ces différentes attitudes possibles risquent de prendre les unes et les autres la valeur de simple complément du comportement abruti. Ce qui apparaît dès l'abord entre ces diverses réactions possibles, c'est une unité morale profonde.

Rejetant ces scories, je tiens à exprimer en peu de mots la seule issue ouverte à l'existence, en présence de la violence proche. La violence doit être regardée sans espoir en face. Le déchirement des êtres humains entre eux peut être vécu de la même façon que chaque être vit son propre déchirement. Par là et par là seulement il n'est plus demandé à un homme de détruire sa propre agressivité, c'est-à-dire sa vie, encore moins lui est-il demandé de la subordonner, de l'asservir à quelque chose d'aussi limité que sa patrie. L'agressivité ne peut être ni limitée ni asservie. » (1937)

(li) « Contre le renoncement à l'attaque de la société capitaliste
Contre le renoncement à l'initiative dans la guerre des rues,
MOUVEMENT D'AGRESSION
PRATIQUANT LES MÉTHODES LES PLUS DURES

(...)

Contre la limitation de l'action pour la prise du pouvoir à une seule classe
MOUVEMENT FAISANT APPEL À TOUS LES
PARTISANS DE L'ACTION VIOLENTE, À TOUS CEUX
QUI HAÏSSENT LE MONDE TEL QU'IL EST

Contre l'incohérence et l'inconsistance de l'action et des programmes de gauche,
MOUVEMENT ORGANIQUE FONDÉ SUR LA FORCE ET
LA DISCIPLINE DES MILICES DU PEUPLE

Contre les hésitations et les tergiversations des impuissantes
MOUVEMENT EXIGEANT UNE DICTATURE INTRAITABLE. » (1935)

(lii) « Un malentendu pourrait intervenir encore et introduire la confusion entre la DOMINATION HUMAINE que nous exigeons et la tyrannie fasciste impliquant l'absorption de l'individu dans l'État. Nous rejetons cette absorption non seulement comme haïssable mais comme contraire à un but ultime. Mettre à profit les méthodes de ses adversaires ne signifie pas s'asservir. Mettre à profit signifie d'abord dépasser (...)»
(1936)

(liii) « À l'époque de *Contre-Attaque*, je me moquais de Bataille à cause de son idée de fête commémorative de la décollation de Louis XVI. Mais une telle fête n'aurait-elle pas été un beau happening à motivation politique ? Toutefois, il reste cette erreur de Bataille : une fête de cet ordre n'est pas concevable *avant* la Révolution, et elle l'est moins encore à une époque où la Révolution a perdu du terrain (ce qui était alors le cas, d'où la nécessité d'une « contre-attaque »). Je parle ici d' « erreur », mais c'est peut-être parler trop vite : une telle manifestation n'aurait-elle pas été une « provocation », au sens où l'entendait Rudi Dutschke et les étudiants allemands ? » (Michel Leiris, 1969)

(liv) « Un mouvement organique libère non exactement des aspirations définies une fois pour toutes, comme celles du prolétariat, mais bien les aspirations d'une masse qui se forme d'une façon plus ou moins cohérente ou tumultueuse – dans un lieu et dans un temps donnés. C'est là un fait qui engage dès l'abord à une extrême prudence. Comment savoir à l'avance si cette masse prise dans une évolution qui risque d'en altérer jusqu'à un certain point la composition sociale ne se trouvera pas être au bout d'un certain temps animée d'aspirations nationalistes ou de tendances hostiles aux libertés ouvrières ? Comment savoir si un mouvement qui se donnerait au premier abord comme antifasciste n'évoluera pas, plus ou moins rapidement, vers le fascisme ? » (1936)

FILOSOFÍA

(i) « *La recherche de la vérité n'est pas mon fort (...).* » (1944)

(ii) « (...) *ma pensée s'éloigne de celle des autres. Surtout de celle des philosophes. Elle s'en éloigne en premier lieu du fait de mon inaptitude.* » (1944)

(iii) « Ceux qui ont suivi l'exposé de ma pensée ont pu saisir qu'elle était d'une manière fondamentale une révolte perpétuelle contre elle-même. J'essaierai aujourd'hui de donner l'exemple de cette révolte sur un point qui a du point de vue du souci philosophique, dont je pars, un intérêt dominant. Je partirais, en somme, de l'énoncé d'une philosophie générale, que je pourrais donner comme ma philosophie. Je dois le dire pour commencer. Il s'agit d'une philosophie très grossière, d'une

philosophie qui doit faire penser que vraiment c'est par trop simple, qu'un philosophe capable d'affirmer de telles vulgarités n'a rien à voir avec le personnage subtil qui mérite aujourd'hui le nom de philosophe, car enfin n'importe qui pourrait avoir une idée de ce genre. Je l'entends bien, cette pensée que je trouve vulgaire est ma pensée. » **(1952)**

(iv) « Tout d'abord, je dois préciser le fait que je ne suis pas du tout un philosophe de métier. Je ne peux pas dire que je n'ai pas étudié la philosophie, mais je ne l'ai pas étudiée comme il est normal de le faire, je ne l'ai pas étudiée comme un étudiant. D'une façon assez systématique, d'ailleurs, j'ai voulu faire des études autres que celles de philosophie. (...) j'avais, malgré tout, fait comme tout le monde quelques études de philosophie, de ces études tout à fait élémentaires qu'on fait pour passer un examen (...). » **(1953)**

(v) « (...) je n'ai pu éviter d'exprimer ma pensée sur un mode philosophique. » **(1947)**

(vi) « Je me sens placé vis-à-vis de vous comme le contraire de celui qui regarde tranquillement depuis le rivage les vaisseaux qui sont démâtés. Je suis sûr que le vaisseau est démâté. Et je dois insister là-dessus. Je m'amuse bien et je regarde les gens du rivage en riant, je crois, beaucoup plus qu'on ne peut regardant du rivage le vaisseau démâté, parce qu'en effet, malgré tout, je ne vois pas quelqu'un de si cruel qui, du rivage, pourrait apercevoir le démâté avec un rire très libre. En sombrant, c'est autre chose, on peut s'en donner à cœur joie. » **(1944)**

(vii) « Ce qu'on peut attendre de nous est d'aller le plus loin possible et non d'aboutir. Ce qui demeure humainement critiquable est au contraire une entreprise qui n'a de sens que rapportée au moment où elle s'achèvera. Je puis aller plus loin ? Je n'attendrai pas la coordination de tous mes efforts : je vais plus loin. Je prends le risque : les lecteurs libres de ne pas s'aventurer après moi, usent souvent de cette liberté ! les critiques ont raison d'avertir du danger. Mais j'attire à mon tour l'attention sur un danger plus grand : celui des méthodes qui, n'étant adéquates qu'a

l'aboutissement de la connaissance, donnent à ceux qu'elles limitent l'existence *fragmentée*, mutilée, relative à un *tout* qui n'est pas accessible. » (1945)

(viii) « J'ai voulu que l'expérience conduise ou elle menait, non la mener à quelque fin donnée d'avance. » (1943)

(ix) « A partir de là, il ne peut y avoir à proprement parler de philosophie, mais plutôt le cri que j'ai dit : c'est l'expression d'une existence, d'une subjectivité. Cette expression peut être le fait d'un homme versé dans les problèmes de la philosophie, elle n'en sera pas un système pour autant. » (1947)

(x) « Seule la philosophie revêt une étrange dignité du fait qu'elle assume la mise en question infinie. Ce ne sont pas des résultats qui lui valent un prestige discutable, mais seulement qu'elle réponde à l'aspiration de l'homme demandant la mise en question de tout ce qui est. Personne ne doute que la philosophie ne soit souvent oiseuse, une manière déplaisante d'exploiter des talents mineurs. Mais quels que soient les préjugés légitimes à son sujet, si fallacieux (méprisables et même odieux) qu'en soient les « résultats », sa suppression se heurte à cette difficulté : que ce défaut de résultats réels en est justement la grandeur. Sa valeur tout entière est dans l'absence de repos qu'elle entretient. » (1944)

(xi) « Je puis dire en effet que, dans la mesure où je fais œuvre philosophique, ma philosophie est une philosophie du rire. C'est une philosophie fondée sur l'expérience du rire, et qui ne prétend pas même aller plus loin. C'est une philosophie qui lâche les problèmes autres que ceux qui m'ont été donnés dans cette expérience précise.

(...)

Ce n'est jamais indépendamment de cette expérience que se poursuit ma réflexion philosophique. Et je dois dire que cela a un double sens : c'est que ma réflexion philosophique vaut dans la mesure où elle modifie les effets en question, où elle fait de ces effets des effets conscients. Et je crois qu'il est utile de rendre compte de la façon dont j'ai entrepris de mener ma réflexion sur ce point. » (1953)

(xii) « La philosophie entière n'a pas d'autre but: il s'agit de donner une redingote à ce qui est, une redingote mathématique. » (1929)

(xiii) « (...) le matérialisme, quelle que soit sa portée dans l'ordre positif, est avant tout la négation obstinée de l'idéalisme, ce qui revient à dire en dernier lieu de la base même de toute philosophie. » (1930)

(xiv) « La plupart des matérialistes, bien qu'ils aient voulu éliminer toute entité spirituelle, sont arrivés à décrire un ordre de choses que des rapports hiérarchiques caractérisent comme spécifiquement idéaliste. Ils ont situé la matière morte au sommet d'une hiérarchie conventionnelle des faits d'ordre divers, sans s'apercevoir qu'ils cédaient ainsi à l'obsession d'une forme *idéale* de la matière, d'une forme qui se rapprocherait plus qu'aucune autre de ce que la matière *devrait être*. » (1929)

(xv) « (...) un matérialisme n'impliquant pas d'ontologie, n'impliquant pas que la matière est la chose en soi. Car il s'agit avant tout de ne pas se soumettre, et avec soi sa raison, à quoi que ce soit de plus élevé, à quoi que ce soit qui puisse donner à l'être que je suis, à la raison qui arme cet être, une autorité d'emprunt. Cet être et sa raison ne peuvent se soumettre en effet qu'à ce qui est plus *bas*, à ce qui ne peut servir en aucun cas à singer une autorité quelconque (...). » (1930)

(xvi) « (...) à ce qu'il faut bien appeler la matière, puisque *cela* existe en dehors de moi et de l'idée, je me sou mets entièrement et, dans ce sens, je n'admets pas que ma raison devienne la limite de ce que j'ai dit, car si je procédais ainsi, la matière limitée par ma raison prendrait aussitôt la valeur d'un principe supérieur (que cette raison *servile* serait charmée d'établir au-dessus d'elle, afin de parler en fonctionnaire autorisé). La matière basse est extérieure et étrangère aux aspirations idéales humaines et refuse de se laisser réduire aux grandes machines ontologiques résultant de ces aspirations. » (1930)

(xvii) « Le matérialisme sera regardé comme un idéalisme gâteux dans la mesure où il ne sera pas fondé immédiatement sur les faits psychologiques ou sociaux et non sur des abstractions telles que les phénomènes physiques artificiellement isolés. Ainsi c'est à

Freud, entre autres, – plutôt qu'à des physiciens depuis longtemps décédés et dont les conceptions sont aujourd'hui hors de cause – qu'il faut emprunter une représentation de la matière. Il importe peu que la crainte de complications psychologiques (crainte qui témoigne uniquement de la débilité intellectuelle) engage des esprits timides à découvrir dans cette attitude un faux-fuyant ou un retour à des valeurs spiritualistes. Il est temps, lorsque le mot *matérialisme* est employé, de désigner l'interprétation directe, *excluant tout idéalisme*, des phénomènes bruts et non un système fondé sur les éléments fragmentaires d'une analyse idéologique élaborée sous le signe des rapports religieux. »
(1929)

(xviii) « *Une continuelle mise en question de tout prive du pouvoir de procéder par opérations séparées, oblige à s'exprimer par éclairs rapides, à dégager autant qu'il se peut l'expression de sa pensée d'un projet, à tout inclure en quelques phrases : l'angoisse, la décision et jusqu'à la perversion poétique des mots sans laquelle une domination semblerait subie.* » **(1943)**

(xix) « (...) la pensée se produit en moi par éclairs incoordonnés et s'éloigne sans fin du terme dont la rapprochait son mouvement. Je ne sais si j'énonce de cette façon l'impuissance humaine – ou la mienne... Je ne sais, mais j'ai peu d'espoir d'aboutir, fût-ce au résultat qui contente du dehors. N'y a-t-il pas un avantage à faire de la philosophie ce que je fais : l'éclair dans la nuit, le langage d'un court instant ?... Peut-être à ce sujet, le moment dernier contient-il une vérité simple. » **(1945)**

(xx) « Georges Bataille préférait recourir à la science pour essayer de définir l'être, qu'à la métaphysique, qu'il traitait avec un mépris marqué, de « marécage de la pensée ». »
(Pierre Prévost, 1987)

(xxi) « (...) tirés de la physique corpusculaire ou de l'astrophysique, ainsi qu'à la microbiologie ou à l'histologie. » **(Pierre Prévost, 1987)**

(xxii) « (...) pour lui, l'être humain n'avait d'existence qu'en société : il le situait sur l'échelle des êtres de la même manière que l'atome, la molécule, la micelle ou la cellule, qui n'existent que dans un organisme *lié*.

(...) La société humaine, affirmait-il, n'est ni un organisme, ni une molécule, mais un *être composé*. Il insistait : l'être composé présente quelque chose *de plus* que l'amas qui le compose, à savoir un mouvement caractéristique (que l'on peut appeler mouvement communiel). » (Pierre Prévost, 1987)

(xxiii) « D'une façon générale, tout élément isolable de l'univers apparaît toujours comme une particule susceptible d'entrer en composition dans un ensemble qui le transcende. (...) L'être est toujours un ensemble de particules dont les autonomies relatives sont maintenues. Ces deux principes – composition transcendant les composantes, autonomie relative des composantes – règlent l'existence de chaque « être ». » (1943)

(xxiv) « Un matin Bataille me fit part de l'extrême félicité ressentie au cours d'une expérience qui le mit en communication possessive avec les choses environnantes. Pour se faire mieux comprendre, il se référa à l'œuvre de Marcel Proust et au livre d'Arnaud Dandieu sur Proust. Il affirma que l'homme doit vouloir être tout, ou mieux, pour employer son propre terme, comme *ipse*. Tout aussitôt, il avança que cet *ipse* est inconnaissable, opposant sa « particularité » à l'universalité de l'intelligence discursive. Il revient sur le *je*, s'interrogeant à son propos : « est-ce une chiennerie, ou l'universel ? » » (Pierre Prévost, 1987)

(xxv) « ... D'une particule simple à l'autre, il n'y a pas de différence de nature, il n'y a pas non plus de différence entre celle-ci et celle-là. Il y a *de* ceci que se produit ici ou là, chaque fois sous forme d'unité, mais cette unité ne persévère pas en elle-même. Des ondes, des vagues, des particules simples ne sont peut-être que les multiples mouvements d'un élément homogène ; elles ne possèdent que l'unité fuyante et ne brisent pas l'homogénéité de l'ensemble. » (1943)

(xxvi) « L'ordre stabilisé des apparences isolées est nécessaire à la conscience angoissée des crues torrentielles qui l'emportent. Mais s'il est pris pour ce qu'il paraît, s'il enferme dans un attachement peureux, il n'est plus que l'occasion d'une erreur risible, une existence étioyée de plus marque un point mort, un absurde petit tassement, oublié, pour peu de temps, au milieu de la bacchanale céleste. » (1943)

(xxvii) « L'être est dans le monde si *incertain* que je puis le projeter où je veux – hors de moi. C'est une sorte d'homme maladroit – qui ne sut pas déjouer l'intrigue essentielle – qui limita l'être au moi. En effet, l'être exactement n'est *nulle* part et ce fut un jeu de le saisir *divin* au sommet de la pyramide des êtres particuliers. [*L'être est « insaisissable », il n'est jamais « saisi » que par erreur ; l'erreur n'est pas seulement aisée, dans ce cas, c'est la condition de la pensée.*]

L'être n'est *nulle* part (...). » (1943)

(xxviii) « Seule une fatigue inévitable nous détourne. Nous nous arrêtons devant la difficulté rebutante. Les voies menant vers le sommet sont encombrées. Et non seulement la compétition pour la puissance est tendue, mais elle s'enlise le plus souvent dans le marécage de l'intrigue. L'erreur, l'incertitude, le sentiment que la puissance est vaine, la faculté que nous conservons d'imaginer quelque hauteur suprême au-dessus du premier sommet, contribuent à la confusion essentielle au labyrinthe. Nous ne pouvons dire en vérité du sommet qu'il se situe ici ou là. » // « Les prétextes abondent. Il suffit, dans ce cas, de nous en remettre à une ou plusieurs personnes interposées : je renonce au sommet, un autre l'atteindra, je puis déléguer mon pouvoir, renoncement qui se donne à lui-même un brevet d'innocence. Toutefois c'est par lui qu'arrive le pire. Il est le fait de la fatigue, du sentiment de l'impuissance : à chercher le sommet, nous trouvons l'angoisse. Mais en fuyant l'angoisse, nous tombons dans la pauvreté la plus vide. » (1943)

(xxix) « (...) le nombre des particules qui composent un être intervient dans la constitution de son « ipséité » : si le couteau dans lequel on remplace successivement le manche puis la lame perd jusqu'à l'ombre de l'ipséité, il n'en est pas de même d'une machine, dans laquelle seraient disparus, remplacés pièce par pièce, chacun des éléments *nombreux* qui la formaient neuve : encore moins d'un homme dont les

composantes meurent incessamment (en sorte que rien des éléments que nous *étions* ne subsiste après un certain nombre d'années). Je puis à la rigueur admettre qu'à partir d'une extrême complexité, l'être impose à la réflexion *plus* qu'une apparition fugitive, mais la complexité, s'élevant de degré en degré, est pour ce *plus* un labyrinthe où il s'égaré sans fin, se perd une fois pour toutes. » (1943)

(xxx) « C'est seulement à partir des animaux linéaires (vers, insectes, poissons, reptiles, oiseaux ou mammifères) que les individus vivants perdent définitivement la faculté de constituer, à plusieurs, des ensembles liés en un seul corps. Les animaux non linéaires (comme le siphonophore, le corail) s'agrègent en *colonies* dont les éléments sont cimentés, mais ils ne forment pas de *sociétés*. Au contraire, les animaux supérieurs s'assemblent sans avoir entre eux d'attaches corporelles : les abeilles, les hommes, qui forment des sociétés stables, n'en ont pas moins des corps autonomes. L'abeille et l'homme ont sans nul doute un corps autonome, mais sont-ils pour autant des êtres autonomes ? » (1943)

(xxxii) « UN HOMME EST UNE PARTICULE INSÉRÉE DANS DES ENSEMBLES INSTABLES ET ENCHEVÊTRÉS. Ces ensembles composent avec la vie personnelle à laquelle ils apportent des possibilités multiples (la société donne à l'individu la vie facile). » (1943)

(xxxiii) « Ce que tu es tient à l'activité qui lie les éléments sans nombre qui te composent, à l'intense communication de ces éléments entre eux. Ce sont des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur ou des transferts d'éléments, qui constituent intérieurement la vie de ton être organique. La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre (ou de multiples points à d'autres points), comme un courant ou comme une sorte de ruissellement électrique. Ainsi, où tu voudrais saisir ta substance intemporelle, tu ne rencontres qu'un glissement, que les jeux mal coordonnés de tes éléments périssables. » (1943)

(xxxiiii) « Le « je » incarne en moi la chiennerie docile, non dans la mesure où il est l'*ipse*, absurde, inconnaissable, mais une équivoque entre la particularité de cet *ipse* et

l'universalité de la raison. Le « je » est en fait l'expression de l'universel, il perd la sauvagerie de l'*ipse* pour donner à l'universel une figure domestiquée ; en raison de cette position équivoque et soumise, nous nous représentons l'universel lui-même à l'image de celui qui l'exprime, à l'opposé de la sauvagerie, comme un être domestiqué. Le « je » n'est ni la déraison de l'*ipse*, ni celle du tout, et cela montre la sottise qu'est l'absence de sauvagerie (l'intelligence commune). » (1943)

(xxxiv) « Je ne suis et tu n'es, dans les vastes flux des choses, qu'un point d'arrêt favorable au rejaillissement. » (1943)

(xxxv) « En ce qui touche les hommes, leur existence se lie au langage. Chaque personne imagine, partant connaît, son existence à l'aide des mots. Les mots lui viennent dans la tête chargés de la multitude d'existences humaines – ou non humaines – par rapport à laquelle existe son existence privée. » (1943)

(xxxvi) « Bien que les mots drainent en nous presque toute la vie – de cette vie, à peu près pas une brindille que n'ait saisie, traînée, accumulée la foule sans repos, affairée, de ces fourmis (les mots) –, il subsiste en nous une parte muette, dérobée, insaisissable. Dans la région des mots, du discours, cette part est ignorée. Aussi nous échappe-t-elle d'habitude. » (1943)

(xxxvii) « Nous ne pouvons qu'à de certaines conditions l'atteindre ou en disposer. Ce sont des mouvements intérieurs vagues, qui ne dépendent d'aucun objet et n'ont pas d'intention, des états qui, semblables à d'autres liés à la pureté du ciel, au parfum d'une chambre, ne sont motivés par rien de définissable, si bien que le langage qui, au sujet des autres, a le ciel, la chambre, à quoi se rapporter – et qui dirige dans ce cas l'attention vers ce qu'il saisit – est dépossédé, ne peut rien dire, se borne à dérober ces états à l'attention (profitant de leur peu d'acuité, il attire aussitôt l'attention ailleurs). » (1943)

(xxxviii) « On voit, si l'on m'a suivi, qu'il existe une opposition fondamentale entre la *communication faible*, base de la société profane (de la société active – au sens où l'activité se confond avec la productivité) et la *communication forte*, qui abandonne les

consciencés se réfléchissant l'une l'autre, ou les unes les autres, à cet impénétrable qui est leur « en dernier lieu ». » (1957)

(xxxix) « Plus loin, ta vie ne se borne pas à cet insaisissable ruissellement intérieur ; elle ruisselle aussi au-dehors et s'ouvre incessamment à ce qui s'écoule ou jaillit vers elle. Le tourbillon durable qui te compose se heurte à des tourbillons semblables avec lesquels il forme une vaste figure animée d'une agitation mesurée. Or vivre signifie pour toi non seulement les flux et les jeux fuyants de lumière qui s'unifient en toi, mais les passages de chaleur ou de lumière d'un être à l'autre, de toi à ton semblable ou de ton semblable à toi (même à l'instant où tu me lis la contagion de ma fièvre qui t'atteint) : les paroles, les livres, les monuments, les symboles, les rires ne sont qu'autant de chemins de cette contagion, de ces passages. Les êtres particuliers comptent peu et renferment d'inavouables points de vue, si l'on considère ce qui s'anime, passant de l'un à l'autre dans l'amour, dans de tragiques spectacles, dans des mouvements de ferveur. Ainsi nous ne sommes rien, ni toi ni moi, auprès des paroles brûlantes qui pourraient aller de moi vers toi, imprimées sur un feuillet : car je n'aurai vécu que pour les écrire, et, s'il est vrai qu'elles s'adressent à toi, tu vivras d'avoir eu la force de les entendre. » (1943)

(xl) « (...) la difficulté est qu'on n'arrive pas facilement ni tout à fait à se taire, qu'il faut lutter contre soi-même, avec, justement, une patience de mère : nous cherchons à saisir en nous ce qui subsiste à l'abri des servilités verbales et, ce que nous saisissons, c'est nous-mêmes battant la campagne, enfilant des phrases, peut-être au sujet de notre effort (puis de son échec), mais de phrases et dans l'impuissance à saisir autre chose. Il faut nous obstiner – nous faisant familiers, cruellement, avec une impuissante sottise, d'habitude dérobée, mais tombant sous la pleine lumière : assez vite augmente l'intensité des états et dès lors ils absorbent, même ils ravissent. » (1943)

(xli) « (...) la base des connaissances philosophiques qui, sans avoir le caractère de ce qu'il est commun d'attendre sous ce nom, à la longue n'en sont pas moins devenues réelles. » (Georges Bataille, ¿? / citado por Michel Surya, 1992)

(xlii) « J'ai connu l'œuvre de Nietzsche en 1923, elle m'a donné l'impression de n'avoir rien d'autre à dire ». » (1956)

(xliii) « La pensée de Nietzsche est si vivante en moi qu'en le relisant j'ai le sentiment d'être écorché vif. » / « Quel malheur que ce bougre de Nietzsche ait existé, il ne ME reste presque plus rien à dire aujourd'hui ! ». » (Georges Bataille / citado por Patrick Waldberg, 1943)

(xliv) « Ce qui met en relief la figure de Nietzsche entre les philosophies modernes est le caractère dramatique de sa vie et l'étroite liaison de sa vie et de sa doctrine. Les philosophes allemands qui ont porté la philosophie au plus haut degré de son développement, Kant, Hegel, étaient des professeurs, fonctionnaires menant une vie bourgeoise, ponctuelle et sans histoire. Leur philosophie s'engage en de grandes et ternes spéculations. La philosophie de Nietzsche, au contraire, est une philosophie de la vie. C'est une philosophie brûlante, passionnée, convulsive, une philosophie de la tragédie.

Nietzsche encore jeune fut abattu par une grave maladie des nerfs. Il vécut à demi-aveugle, incessamment déchiré par d'intolérables douleurs. Il vécut seul, abandonné de ses amis, méconnu, chassé de ville en ville à la recherche d'un climat favorable à son état. (...)

Le problème premier de la vie et de la pensée de Nietzsche est celui de la souffrance. Son œuvre est celle d'un homme que le destin accable et qu'une lucidité aigüe prive d'espoir. Il n'était pour lui ni Dieu ni survie ni mérite moral qui puisse compenser ou justifier ce qu'il endurait. Mais non seulement il supporta sans se plaindre une extrême souffrance : elle devint pour lui le moyen d'affirmer, de bénir la vie comme avant lui personne n'avait pu (...). » (1944)

(xlv) « (...) Une doctrine de la vie dangereuse, dure et fière, s'opposait alors avec éclat à l'enseignement d'une morale en même temps utilitaire et conservatrice. Il se dégage même tant de force et de séduction de cette philosophie exceptionnelle qu'on tenta de côté et d'autre d'en détourner le sens à des fins politiques. » (1944)

(xlvi) « Sans doute j'ai plus que Nietzsche incliné vers la nuit du non-savoir. Il ne s'attarde pas dans ces marécages où, comme enlisé, je passe le temps. Mais je n'hésite plus : Nietzsche même serait incompris si l'on n'allait à cette profondeur. » (1943)

(xlvii) « Petite récapitulation comique. – Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant d'une menace). Pour finir, Hegel arrive à la *satisfaction*, tourne le dos à l'extrême. *La supplication est morte en lui*. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la supplication, *se mutila*. Il ne resta de lui qu'une manche de pelle, un homme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute il a touché l'extrême, connu la supplication : sa mémoire le ramène à l'abîme aperçu, *pour l'annuler* ! Le système est l'annulation. » (1943)

(xlviii) « (...) une lecture en partie empruntée à Émile Bréhier (et son *Histoire de la philosophie allemande*), à Gurvitch et à Nicolai Hartmann (Hartmann qu'il avait lue à travers Gurvitch) était une lecture sans doute hâtive (il ne lut *Phänomenologie des Geistes* qu'en 1934, sous les auspices de Kojève ; il n'avait jusqu'ici lu que *La philosophie de l'Histoire* et *La vie de Jésus*) tantôt marxiste, par l'intermédiaire de Benedetto Croce, tantôt ouvertement hostile (Hegel est traité par lui de « *valet de chambre du nationalisme allemand* »). » (Michel Surya, 1992)

(xlix) « La vraie découverte de Hegel, c'est donc Kojève qui la lui fit faire : une découverte bouleversée, aussi bouleversée et ébranlante, à peu de chose près, que le fut celle de Nietzsche. C'est « *rompu, broyé, tué dix fois : suffoqué et cloué* » que Bataille dira être sorti des lectures du lundi d'Alexandre Kojève. » (Michel Surya, 1992)

(l) « (...) en mettant l'accent sur l'enracinement religieux du système, déplace son centre de gravité de la Logique vers la Phénoménologie de l'esprit. À la suite de ce livre, émerge en France la figure d'un Hegel existentiel, romantique, contemporain de Kierkegaard, un Hegel secrètement anti-hégélien. » (Denis Hollier, 1995)

(li) « On n'a pas fini d'énumérer les futurs maîtres penseurs de la seconde après-guerre dont la légende veut qu'ils y aient fait leur choix fondamental, rencontré leur inspiration. » (Denis Hollier, 1995)

(lii) « C'est précisément dans son analyse de la mort que Heidegger a su dire des choses sinon absolument nouvelles, du moins telles qu'elles font entrevoir la possibilité de faire un pas en avant sur le chemin du progrès philosophique, qui semblait être définitivement bloqué par Hegel. » // « À notre avis, aucun des penseurs « existentiels » [...] – et en général aucun des penseurs post-hégéliens et pré-heideggériens – n'a émis d'idées philosophiques vraiment nouvelles. En particulier, les idées heideggériens que l'on veut expliquer par l'influence de Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, etc., se trouvent toutes chez Hegel, notamment dans sa *Phänomenologie des Geistes* et dans ses écrits antérieurs. Il se peut – et il est même probable – que ce n'est pas là que Heidegger est allé les chercher. Mais c'est là, et là seulement, qu'elles apparaissent sous leur forme vraiment philosophique. Ce n'est donc qu'en la confrontant avec l'œuvre de Hegel qu'on peut comprendre et apprécier la portée philosophique de l'œuvre de Heidegger, et découvrir ce qu'elle comporte de véritablement nouveau. En fait, le vol I. de *Sein und Zeit* n'est qu'une tentative de reproduire – en la rectifiant – l'anthropologie phénoménologique (« existentielle ») de la *Phänomenologie des Geistes*, en vue d'une ontologie (...) devant remplacer l'ontologie faussée de la *Logik de Hegel*. » (Alexandre Kojève / citado por Denis Hollier, 1995)

(liii) « Kojève y fait de la dialectique du maître et de l'esclave la matrice d'une anthropologie fondée sur le désir qu'il appelle anthropogène, désir distinct du désir animal – ou besoin – en ce qu'il vise, non pas la positivité (naturelle) d'un objet, mais la négativité d'un autre désir. Il veut, non pas détruire un objet en le consommant, mais se faire reconnaître comme désir – par un autre désir. Indifférent à la lutte pour la vie, il anime la « lutte à mort de pur prestige », version de l'être-pour-la-mort heideggérien. Son inspiration fondamentalement anti-utilitaire n'aura pas de mal à s'accorder avec la notion de dépense improductive qui est au premier plan de la réflexion de Bataille depuis son article de *La critique sociale en 1934*. » (Denis Hollier, 1995)

(liv) « J'aurais dû, sans Hegel, être d'abord Hegel. » (1944)

(lv) « Personne autant que lui n'a étendu en profondeur les possibilités d'intelligence (aucune doctrine n'est comparable à la sienne, c'est le sommet de l'intelligence positive). Kierkegaard en a fait la critique de façon superficielle en ceci que : 1° il l'a imparfaitement connu ; 2° il n'oppose le système qu'au monde de la révélation positive, non à celui du non-savoir de l'homme. Nietzsche ne connut guère de Hegel qu'une vulgarisation de règle. *La Généalogie de la morale* est la preuve singulière de l'ignorance où demeura et demeure tenue la dialectique du maître et de l'esclave, dont la lucidité est confondante (c'est le moment décisif dans l'histoire de la conscience de soi et, il faut le dire, dans la mesure où nous avons à distinguer chaque chose qui nous touche l'une de l'autre – nul ne sait rien de *soi* s'il n'a saisi ce mouvement qui détermine et limite les possibilités successives de l'homme). » (1943)

(lvi) « Contre une philosophie inhumaine, Kierkegaard a élevé la protestation, le cri d'une existence suffoquée. Il a opposé à la satisfaction de l'idée éternelle l'intensité du sentiment individuel, et cet aléa du possible qui peut être ou n'être pas et nous laisse suspendus dans l'angoisse. Il était, lui, un *existant* (...). Le Dieu devant lequel il existait n'était pas la vérité immuable, mais cet existant inconnaissable et injustifiable, que la raison ne peut atteindre, qu'est le Dieu d'Abraham. » (1947-1948)

(lvii) « On ne saurait dénier en particulier à la philosophie de Martin Heidegger, – mais encore à celle de Karl Jaspers, qui ne fut connue en France qu'en second lieu – d'avoir ordonné des perspectives nouvelles et d'avoir prouvé que le recours de la philosophie à l'existence pouvait avoir un sens profond. On pourrait en dire, sans doute, qu'ils ont été, de cette façon, amenés à marquer la limite de la philosophie, dont les édifices grandioses se font peut-être, en partie du moins, au détriment de la vie du philosophe. En effet, celui-ci, par rapport à la vie, ne peut guère espérer plus qu'émettre une lueur lunaire, une lueur de satellite. Mais en fin, ils arrachèrent la philosophie de l'espace, sans lumière et sans ténèbres, sans cris et sans silence, où elle semblait vouloir se situer. » (1950)

(lviii) « (...) si elle est la connaissance qui n'a de fin qu'elle-même, les calculs rapportés à d'autres fins privent l'opération de son caractère exceptionnel (l'émasculent, l'alignent aux activités mineures et volontairement bornées de la connaissance). De là cette tradition professorale de la philosophie et cet amoncellement de matériaux qui, d'aucune façon, ne ressemble à l'opération souveraine. Et non seulement ces sortes de travaux ne mènent pas à l'opération, mais en détournent (aveuglent, empêchent d'en connaître l'urgence). // Précisément le caractère souverain exige le refus de soumettre l'opération à la condition des préliminaires. L'opération n'a lieu que si l'urgence en apparaît : si elle apparaît, il n'est plus temps de procéder à des travaux dont l'essence est d'être subordonnés à des fins extérieures à soi, de n'être pas eux-mêmes des fins. »
(1943)

(lix) « Depuis quelque temps déjà, la seule philosophie qui vive, celle de l'école allemande, tendit à faire de la connaissance dernière l'extension de l'expérience intérieure. Mais cette *phénoménologie* donne à la connaissance la valeur d'une fin à laquelle on arrive par l'expérience. (...) Ce qui préserve en apparence la philosophie est le peu d'acuité des expériences dont partent les phénoménologues. Cette absence d'équilibre ne survit pas à la mise en jeu de l'expérience allant au bout du possible. Quand aller au bout signifie tout au moins ceci : que la limite qu'est la connaissance comme fin soit franchie. » **(1943)**

(lx) « (...) l'existentialisme de nos jours est comparable au sacrificeur ancien qui révélait la vérité d'une victime en la tuant. » **(1947)**

(lxi) « Par rapport à la position de Kierkegaard, l'existentialisme moderne est un compromis. Il y a bien opposition entre cette philosophie et la philosophie en général. Celle-ci est dans son principe recherche d'une essence immuable. Et l'existentialisme affirme (c'est sa définition d'école) : l'existence *précède* l'essence. Il n'en recherche pas moins de quelque façon l'essence que l'existence précède. Ce n'est pas tout à fait clair, mais Heidegger, Jaspers ou Sartre parlent d'*existants*, d'hommes *en général*. À ce glissement correspond d'ailleurs une hypertrophie de la démarche intellectuelle. Il s'agit bien encore d'*éprouver* l'existence, de vivre *avant* de connaître (sans cela l'existence ne

pourrait précéder l'essence). Mais la connaissance, l'exercice professoral, déborde (surtout chez Sartre). Ce n'est plus la vie subjective de l'individu qui pose les questions mais l'exigence même de la pensée. » (1947-1948)

FOTOGRAFÍA

(i) « Je disais plus haut de la position du point qu'à partir d'elle l'esprit est un oeil. (...) Ce qui se trouve alors dans l'obscurité profonde est un âpre désir de voir quand, devant ce désir, tout se dérobo. » (1943)

(ii) « Après les photographies d'Adget et les curieuses tentatives de Man Ray il ne semble pas que les *photographes d'art* spécialisés puissent produire autre chose que des acrobaties technique assez fastidieuses. Les photographies d'information ou de cinéma sont beaucoup plus agréables à voir et beaucoup plus vivantes que la plupart des chefs-d'œuvre qu'on soumet à l'admiration du public. » (1929-1930)

(iii) « A photograph can enter the mind and reach the heart with the power of immediacy. It affects that part of the psyche where meaning is less dependent upon words and makes an impact more visceral, more elemental, closer to raw experience. » (James Nachtwey, 1999)

(iv) « With the country-wide publication of the massacre photograph, public indifference to Gangland's crimes came to an abrupt end. The work of destroying organized crime began determinedly, coldly, sternly. To use a phrase borrowed from Gangland, the exponents of the «gat» and the machine gun are today being «pushed around» by Decency and Integrity, and they must surely fall into the abyss of oblivion. What has brought about this uprising? More than any other single factor has been the wide an unceasing publicity given to Gangland's activities. (...) The publication of death pictures in newspapers is becoming more common every day. Editors have at last realized the terrific force a death picture can exert, particularly in driving home the lesson that the underworld has present civilization in its grip. The ultimate good of the death picture far outweighs the shock that it may have on a certain delicate emotional segment of the newspaper readers. (...) In Chicago the tendency to publish death

pictures, particularly of slain gangsters, is definite and growing. And the result is the passing of the gangster. » (*X marks the Spot. Chicago Gang Wars in Pictures, 1930*)

(v) « Implicit is an appeal to the reader's best instincts – a spirit of generosity, a sense of right and wrong, the ability and the willingness to identify with others, the refusal to accept the unacceptable.

The primary function of my photographs has been to appear in mass-circulation magazines – to record events as they are happening so that the pictures contribute to people's awareness and help them form opinions. My photographs are meant to be one element among many in the on-going dialogue between information and response that helps create an atmosphere in which change is possible. » (**James Nachtwey, 1999**)

(vi) « De là à penser que les gangsters auront la même destinée que les barbares de l'époque romaine, qui après avoir fait les délices des civilisés ont tout renversé et détruit, il n'y a qu'un pas facile à franchir. » (**1930**)

(vii) « Le monde lié à l'image ouverte du supplicié photographié, dans le temps du supplice, à plusieurs reprises, à Pékin, est, à ma connaissance, le plus angoissant de ceux qui nous sont accessibles par des images que fixe la lumière. Le supplice figuré est celui des *Cent morceaux*, réservé aux crimes les plus lourds. Un de ces clichés fut reproduit, en 1923 dans le *Traité de psychologie* de Georges Dumas. (...) Je me suis fait dire qu'afin de prolonger le supplice, le condamné recevait une dose d'opium. Dumas insiste sur l'apparence extatique des traits de la victime. Il est bien entendu, je l'ajoute, qu'une indéniable apparence, sans doute, en partie du moins, liée à l'opium, ajoute à ce qu'a d'angoissant l'image photographique. (...) Il m'a été donné par le Docteur Borel, l'un des premiers psychanalystes français. Ce cliché eut un rôle décisif dans ma vie. Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique (?) et intolérable. » (**1961**)

(viii) « J'ai eu recours à des images bouleversantes. En particulier, je fixais l'image photographique – ou parfois le souvenir que j'en ai – d'un Chinois qui dut être supplicié de mon vivant. » (**1943**)

(ix) « Bataille is not saying that he takes pleasure at the sight of this excruciation. But he is saying that he can imagine extreme suffering as something more than just suffering, as a kind of transfiguration. It is a view of suffering, of the pain of others, that is rooted in religious thinking, which links pain to sacrifice, sacrifice to exaltation – a view that could not be more alien to a modern sensibility, which regards suffering as something that is a mistake or an accident or a crime. Something to be fixed. Something to be refused. Something that makes one feel powerless. » (Susan Sontag, 2003)

LITERATURA

(i) « *La littérature est communication. La communication commande la loyauté : la morale rigoureuse est donnée dans cette vue à partir de complicités dans la connaissance du Mal, qui fondent la communication intense.*

La littérature n'est pas innocente, et, coupable, elle devait à la fin s'avouer telle. L'action seule a les droits. La littérature, je l'ai, lentement, voulu montrer, c'est l'enfance enfin retrouvée. » (1957)

(ii) « – Comment avez-vous commencé à écrire?

G.B. – Cela m'embête un peu de vous le dire... Enfin, mon premier livre a été un livre érotique...

– Comment envisagiez-vous alors votre carrière d'écrivain ?

G.B. – Je n'avais pas grand idée... je me voyais plutôt comme un philosophe. J'ai toujours, avant tout, tourné du côté de la philosophie (...)

– C'est parce que vous avez une autre démarche, qui n'est pas forcément inférieur... Vous cherchiez quelque chose...

G.B. – Je cherchais l'angoisse, mais plutôt pour m'en libérer, je voyais dans l'excès d'angoisse la seule issue à l'angoisse. Oui, je ne l'ai peut-être pas dit à l'époque, mais tout en m'y complaisant un peu je la fuyais, cette angoisse.

– N'avez-vous pas tenté une psychanalyse ?

G.B. – Oui, j'ai fait une psychanalyse, qui n'a peut-être pas été très orthodoxe, parce qu'elle n'a duré qu'un an. C'est un peu court, mais enfin cela m'a changé de l'être tout à fait maladif que j'étais en quelqu'un de relativement viable.

– Cela vous a intéressé ?

G.B. – Cela m’a passionné et tout de même délivré.

– Délivrance que vous n’auriez pas obtenue en écrivant votre œuvre ?

G.B. – Je ne crois pas. Pour une raison facilement exprimable : c’est que le premier livre que j’ai écrit, celui dont je vous parlais, je n’ai pu l’écrire que psychanalysé, oui, en en sortant. Et je crois pouvoir dire que c’est seulement libéré de cette façon-là que j’ai pu écrire. » (1961)

(iii) « A la vérité, ce dont est voisine la littérature liée depuis le romantisme à la décadence de la religion (en ceci que, sous une forme moins importante, moins inévitable, elle tend à revendiquer, discrètement, l’héritage de la religion) est moins le contenu de la religion que celui du mysticisme, qui en est, dans le marge, un aspect presque asocial. De même, le mysticisme est plus voisin de la vérité que je m’efforce d’énoncer. » (1957)

(iv) « Certains veulent, laborieusement, n’en rien voir, mais en vain : dès l’instant où la littérature cessait d’être à la religion ce qu’au *maître* est le parent pauvre, ou le serviteur, elle en héritait le pouvoir et la charge. Mais dans la mesure où ceci joue (...) la littérature est l’objet de soucis derniers (...). » (1947)

(v) « À vrai dire, il n’est pas nécessaire qu’un roman emporte une telle adhésion. On pourrait même dire que le genre romanesque n’est possible qu’à une condition, que d’abord il y ait eu relâchement. La multiplicité des romans et leur vaste diffusion est le signe d’un abandon. Le récit, le conte, le roman ne supposent nullement, ils excluent bien plutôt la tension majeure de la poésie. S’ils répondent à la fête, c’est aux moments d’une détente souvent heureuse, où l’absence d’intention libère le caprice : c’est toujours un retour d’angoisse mais la solennité du sacrifice n’y est plus, qui a surmonté le plus lourd. Ce dont il s’agit est de raconter, sans effort, interminablement, d’amuser et de captiver. » (1949)

(vi) « Le génie poétique n’est pas le don verbal (le don verbal est nécessaire, puisque il s’agit de mots, mais il égare souvent) : c’est la divination des ruines secrètement

attendues, afin que tant de choses figées se défassent, se perdent, communiquent. »
(1943)

(vii) « Le génie diffère en ceci du reste de l'activité humaine qu'il crée de l'existence: le génie crée de l'existence différente de tout ce qui, jusqu'alors, avait pu venir au monde. Il est vrai que rien ne survient, qui soit nouveau ; cependant, le moment arrive où *quelque chose de plus* s'ajoute à des éléments jusque-là isolés : un *mouvement d'ensemble* les réunit et les unifie ; ainsi une vie commence, individuelle, mais formée d'éléments qui se trouvaient auparavant épars. Un univers naissant s'élève au-dessus du bruit des vieux univers : cet univers nouveau exige qu'un silence se fasse pour reconnaître la présence soudaine de ce qui vient de sortir du néant. Le vagissement du nouveau-né se situe de cette façon à la crête de la vague profonde qui surgit du vide étoilé. » **(1940)**

(viii) « Cet instinct qui devine et le fait à coup sûr exige même, de qui le détient, le silence, la solitude : et plus il inspire, d'autant plus cruellement il isole. » **(1943)**

(ix) « Ce qui put autrefois *donner à voir* est justement ce qui plus tard l'empêcha. Il apparaît vite que la poésie est aussi l'ennemie née de la poésie : elle se détourne de la poésie en naissant, mêlant au cri le désir de durer. Entre l'homme — qui crie — et l'événement — qui est — s'interpose d'habitude le langage, dont la généralité et le caractère immatériel donnent de plain-pied dans la durée, l'immuable et l'Académie. Telle est en effet la misère de la poésie, que, se servant des mots pour exprimer ce qui a lieu, elle tende à étouffer le cri d'une émotion présente sous le masque d'un visage de musée. La poésie criant l'instant suspendu, du fait que l'ordre émouvant des mots lui survivra, tend à n'exprimer qu'un sens durable : elle le fige en solennité funèbre. »
(1946)

(x) « (...) l'écrivain doit s'engager tout entier dans ses ouvrages, et non pas comme une passivité abjecte (...) comme un choix, comme cette totale entreprise de vivre que nous sommes chacun (...). » **(Jean-Paul Sartre, 1947)**

(xi) « (...) bien que la littérature soit une chose et la morale une tout autre chose, au fond de l'impératif esthétique nous discernons l'impératif moral. » **(Jean-Paul Sartre, 1947)**

(xii) « La fonction d'un écrivain est d'appeler un chat un chat. Si les mots sont malades, c'est à nous de les guérir. Au lieu de cela, beaucoup vivent de cette maladie. La littérature moderne, en beaucoup de cas, est un cancer des mots. (...) En particulier, rien n'est plus néfaste que l'exercice littéraire, appelé, je crois, prose poétique, qui consiste à user des mots pour les harmoniques obscures qui résonnent autour d'eux et qui sont faites de sens vagues en contradiction avec la signification claire.

Je sais: le propos de maint auteur a été de détruire les mots, comme celui des surréalistes fut de détruire conjointement le sujet et l'objet: c'était l'extrême pointe de la littérature de consommation. Mais aujourd'hui, je l'ai montré, il faut construire. Si l'on ne se met à déplorer (...) l'inadéquation du langage à la réalité, on se fait complice de l'ennemi, c'est-à-dire de la propagande. Notre premier devoir d'écrivain est donc de rétablir le langage dans sa dignité. » **(Jean-Paul Sartre, 1947)**

(xiii) « Non que je m'oppose en quelque façon au principe de la littérature engagée. Comme ne pas se réjouir aujourd'hui (même insidieusement) de la voir reprise par Jean-Paul Sartre ? Il me semble néanmoins nécessaire ici de rappeler qu'il y a vingt ans Breton misa sur ce principe toute l'activité du surréalisme. » **(1946)**

(xiv) « Il est regrettable, si l'on veut, que l'aptitude intellectuelle des surréalistes n'ait pas été à la mesure d'une force de renversement qui ne peut être niée. Aujourd'hui la valeur intellectuelle des existentialistes est certaine mais l'on voit mal une force qu'elle soutiendrait. Autant reconnaître l'évidence : bien que le surréalisme semble mort, malgré les sucreries et la misère des œuvres auxquelles il aboutit (si l'on réserve la question du communisme), *en matière d'arrachement de l'homme à lui-même*, il y a le surréalisme et rien. » **(1946)**

(xv) « Je ne voudrais pas dire ainsi que nous devons dans tous les cas renoncer à toute action, nous ne pourrions sans doute jamais manquer de nous opposer aux actions criminelles ou déraisonnables (...). » **(1950)**

(xvi) « S'il y a quelque raison d'agir, il faut la dire le moins littérairement qu'il se peut. » (1950)

(xvii) « Ce qu'enseigne ainsi l'écrivain authentique – par l'authenticité de ses écrits – est le refus de la servilité (c'est en premier lieu la haine de la propagande). C'est pour cela qu'il n'est pas à la remorque des foules et qu'il sait mourir dans la solitude. » (1944)

(xviii) « La littérature est communication. Elle part d'un auteur souverain, par-delà les servitudes d'un lecteur isolé, elle s'adresse à l'humanité souveraine. S'il en est ainsi, l'auteur se nie lui-même, il nie sa particularité au profit de l'œuvre, il nie en même temps la particularité des lecteurs, au profit de la lecture. La création *littéraire* – qui est telle dans la mesure où elle participe de la poésie – est cette *opération souveraine*, qui laisse subsister, comme un instant solidifié – ou comme une suite d'instant – la *communication*, détachée, en l'espèce de l'œuvre, mais en même temps de la lecture. » (1957)

(xix) « (...) il révèle à la solitude de tous une part intangible que personne jamais n'asservira. Un seul but politique répond à son essence: l'écrivain ne peut qu'engager dans la lutte pour la liberté, annonçant cette part libre de nous-mêmes que ne peuvent définir des formules, mais seulement l'émotion et la poésie des œuvres déchirantes. Davantage encore que lutter pour elle, il lui faut user de liberté, incarner tout au moins la liberté dans ce qu'il dit. » (1944)

(xx) « (...) la misère de la littérature est grande : c'est un désordre résultant de l'impuissance du langage à désigner l'inutile, le superflu, à savoir l'attitude humaine dépassant l'activité utile (ou l'activité envisagée sur le mode de l'utile). » (1950)

(xxi) « L'écrivain authentique ose faire ce qui contrevient aux lois fondamentales de la société active. La littérature met en jeu les principes d'une régularité, d'une prudence essentielles.

L'écrivain sait qu'il est coupable. » (1957)

(xxii) « (...) *cette conception ne commande pas l'absence de morale, elle exige une « hypermorale ».* » (1957)

(xxiii) « La transgression des interdits n'est pas leur ignorance: elle demande un courage résolu. Le courage nécessaire à la transgression est pour l'homme un accomplissement. C'est en particulier l'accomplissement de la littérature, dont le mouvement privilégié est un défi. » (1957)

MITO

(i) « Le mythe *demeure* à la disposition de celui que l'art, la science ou la politique étaient incapables de satisfaire. » (1938)

(ii) « Il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux. » (Émile Durkheim, 1912)

(iii) « L'établissement éventuel d'un *mythe* nouveau sur quoi fonder une cohésion durable (...). Tant en raison de l'envergure de ses connaissances et de ses vues que du caractère exceptionnellement indompté de ses aspirations, j'estime que Bataille, en tout ce qui concerne l'élaboration de ce mythe, est qualifié pour jouer un rôle capital. » (André Breton, 1946)

(iv) « En avril 1936 (...) cet homme sans tête prit dans l'esprit de Masson l'aspect égaré et vivant d'un mythe ; les résonances et les possibilités de répercussion mal limitées d'un mythe lui sont échues ainsi sans que personne en ait eu l'intention précise. » (1937)

(v) « Tout d'abord la représentation d'Acéphale n'avait correspondu dans l'esprit de Bataille qu'au souci encore schématique de la « foule sans chef » et d'une existence à l'image d'un univers évidemment acéphale, de l'Univers où Dieu est mort. » (1937)

(vi) « 1. Le mythe du surhomme ne peut transformer la réalité que sous la forme de l'identification affective. (...) Le surhomme exige l'identification à un mode d'existence humaine dans lequel l'attitude d'insubordination ou plutôt d'inconditionnalité totale est aussi une acceptation exaltée de la destruction tragique. (...)

2. L'identification ne peut pas s'accomplir d'une façon vague et individuelle, mais seulement (...) dans l'existence d'un ordre (...). //

4. (...) Le surhumain se propose nécessairement à l'identification affective dans un monde où Dieu est mort et il se propose seul. (...)

5. L'*acéphale* exprime mythologiquement la souveraineté vouée à la destruction, la mort de Dieu, et en cela l'identification à l'homme sans tête se compose et se confond avec l'identification au surhumain qui EST tout entier « mort de Dieu ». (...)

6. Le mythe du surhomme ne diffère pas de Dieu seulement en ce qu'il en est la négation criminelle mais aussi en ce qu'il exprime davantage une manière d'être possible de l'homme (du sujet) que l'objet de son existence affective. (...) c'est seulement dans la mesure où ces facultés deviennent pour l'homme un objet qui peut être investi sur le nom de Raison de la charge affective la plus forte que la décapitation de l'acéphale se propose comme une exigence impérative. » (1936-1938)

(vii) « (...) opposerons la compréhension nietzschéenne du combat à la compréhension marxiste ; nous affirmerons que notre combat doit avoir lieu contre la masse à laquelle nous nous sentons tenus d'imposer sa chance ; et nous définirons les conditions dans lesquelles un *ordre* pourra renouveler la structure d'une société décomposée. » (1937)

(viii) « Le secret, dans le domaine où il s'avance, n'est pas moins nécessaire à ses étranges démarches qu'il ne l'est aux transports de l'érotisme (le monde total du mythe, monde de l'*être*, est séparé du monde *dissocié* par les limites mêmes qui séparent le *sacré* du *profane*). » (1938)

(ix) « *Un esprit aussi peu raisonnable que Bataille, hypnotisé par la nuit des longs couteaux, le terrorisme de la Cagoule et ses lectures ethnologiques, était tout disposé à voir dans l'élaboration d'un mythe obscur, animant une secte implacable, le seul moyen de ruiner le prestige démoniaque des nazis, ou de le balancer. C'était un avatar confidentiel des milices casquées, bottées et armées que l'auteur de l'Histoire de l'œil avait vainement préconisées en 1934, contre-type effarant des sections d'assaut hitlériennes.* » (André Thirion, 1981)

(x) « Sans aucun doute, l'horizon apparaît aujourd'hui à tous comme muré et il va de soi que la réalité actuelle est bien conforme à ce qui nous en apparaît. Mais il est possible que cette réalité soit provisoire. Je ne vois aucun moyen de répondre à l'angoisse qui met en ce moment même une âcreté dans la gorge du premier venu. Le monde actuel subira son sort et les discours de guerre qui accompagneront les hécatombes, dans quelque sens qu'ils soient prononcés, ne pourront que donner au désir d'être sourd une sorte de puissance dégoûtée. En face de l'orage qui a déjà rendu le ciel sombre il n'existe plus de protection ni d'issue. Mais quelle que soit la bourrasque qui s'abatte, l'existence lui survivra et quelle que soit l'issue militaire, elle demeurera aussi agitée qu'auparavant par des aspirations contradictoires. Et même si la domination militaire – j'entends par là la domination fasciste – s'étendait alors au-delà des limites qu'elle atteint aujourd'hui, elle ne pourrait en aucune mesure résoudre ces contradictions. En effet la domination militaire n'existe que contre autrui : or tant qu'il y a possibilité de combat la domination n'est pas entière et si la possibilité de combat disparaît l'ordre militaire aussitôt perd sa raison d'être. »

(xi) « S'il existait une organisation religieuse virulente neuve et incongrue des pieds à la tête, soutenue par un esprit incapable de composition servile, un homme pourrait encore apprendre – et retenir – qu'il existe autre chose à aimer que cette image à peine voilée de la nécessité pécuniaire qu'est la patrie en armes : autre chose qui vaut qu'il vive, : autre chose qui vaut qu'il meure ! Et s'il est vrai qu'une telle organisation ne peut en rien arrêter l'orage d'explosifs dans lequel il semble que nous sommes déjà entrés, sa présence dans le monde pourrait cependant être regardée dès maintenant comme le gage des victoires ultérieures de l'HOMME contre ses armes ! »

(xii) « Ce que vous m'avez écrit d'Acéphale m'était-il exclusivement destiné ? je ne l'ai pas pensé. Au contraire, j'ai cru qu'il y avait chez vous un désir de discuter cette question à voix haute et aussi un désir de savoir où les autres en sont à ce sujet. Vos lettres ont été montrées à Robert, à André et Georges. Tous ont été frappés par ce que vous avez écrit. Robert bous a répondu immédiatement. André a même demandé à publier des extraits de votre lettre, dans le prochain VVV. Il estime nécessaire d'engager une discussion publique à ce sujet et il considère que votre lettre est la meilleure base possible pour commencer ces discussions. » **(Isabelle Waldberg, 1943)**

(xiii) « Je viens d'avoir la visite d'Andler et de Lia. Andler a demandé à me parler en particulier et après avoir prié Lia de se retirer dans l'autre pièce, il s'est lancé dans de grandes explications de votre V-Mail destiné à lui et de la lettre publiée. Il trouve que vous y êtes allé fort et qu'il ne fallait absolument pas parler d'Acéphale. Il prétend que c'est manquer de fidélité (c'est son grand mot) que de dévoiler tout cela en public est aussi d'attaquer Bataille qui n'est pas là pour se défendre. Il est aussi très heurté par les attaques contre Nietzsche qu'il persiste à admirer profondément. » **(Isabelle Waldberg, 1944)**

(xiv) « (...) treize hommes également frappés du même sentiment, tous doués d'une assez grande énergie pour être fidèles à la même pensée, assez probes entre eux pour ne point se trahir, alors même que leurs intérêts se trouvaient opposés, assez profondément politiques pour dissimuler les liens sacrés qui les unissaient, assez forts pour se mettre au-dessus de toutes les lois, assez hardis pour tout entreprendre, et assez heureux pour avoir presque toujours réussi dans leurs desseins (...) ces treize hommes sont restés inconnus, quoique tous aient réalisé les plus bizarres idées (...). » **(Honoré de Balzac, 1833)**

(xv) « En ces années chargées d'orage l'angoisse se multipliait devant la montée totalitaire et l'appréhension d'une guerre lucidement jugée inéluctable. Fidèle à l'héritage de la Commune, humanitaire et rationaliste en politique, Breton allait bientôt retrouver Trotsky, quitte à perpétuer sur d'autres plans la démesure et le délire. Bataille, en revanche, conséquent avec ses ultimes cheminements, tournait résolument le dos à la

politique proprement dite, opposait à la raison le passionnel et se proposait de restituer à la vie son sens religieux, ce mot pris sans son acception durkheimienne.

De ces dispositions naquit *Acéphale*, nom choisi par Bataille pour désigner une « communauté élective » qui prit corps en 1937 et dont l'un des mots d'ordre, fort clair dans sa concision, était : « la chance contre la masse ».

Il y eut peu d'adeptes, – nous ne fûmes jamais treize à table –, assez cependant pour constituer un embryon de société secrète, avec son rituel, ses règles, ses rythmes, se comportant en corps étranger au sein de l'autre. Les initiations et promenades rituelles avaient lieu de nuit, selon le rythme des lunaisons, et comportaient un minimum de gestes symboliques. Elles avaient pour centre la forêt, dont Bataille s'était rapproché en venant vivre dans cette maison de Saint-Germain qu'il m'avait convié à partager avec lui. Le temps était divisé en périodes de tension et périodes de licence, les premières silencieuses et studieuses, les autres vouées au déchaînement frivole. Bataille avait rangé à part dans la bibliothèque les livres-clés : *l'Histoire des Treize*, à cause de la préface, les *Œuvres* de Nietzsche, *Le Génie et l'Apôtre* de Kierkegaard, *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss, *Le Serpent à plumes* de D.H. Lawrence. Les travaux auxquels nous étions censés nous livrer durant les phases de concentration portaient sur l'établissement d'une « sociologie sacrée » qui trouva ses premiers éléments d'expression publique dans le Collège de Sociologie. » (**Patrick Waldberg, 1973**)

(xvi) « Il est constant qu'*Acéphale* exprime d'un bout à l'autre la pensée de Georges Bataille qui en fut le fondateur, l'inspirateur, et dont les textes occupent la majeure partie de la revue. On peut dire, même, qu'il s'agit là de l'aboutissement d'une pensée dont on peut suivre la trace manifeste depuis 1929. » (**Patrick Waldberg, 1995**)

(xvii) « L'accumulation de « belles images » – telles que le Labyrinthe, le Crucifié, le Volcan, l'arbre foudroyé, le poignard sacré, le sang initiatique, la flamme verte, Dionysos (un drôle de coco celui-là, quand on y réfléchit), les ruines, – mesure notre faiblesse : elle dénote un grave manque de pudeur et une absence non moins grave d'humour, mais ces deux vertus ne sont-elles pas solidaires? Cela mesure aussi notre confusion : littérature de mauvais aloi confondue avec l'expression d'un mythe nouveau, magasin d'accessoires pris pour la scène même du drame, manifestations des idiosyncrasies tenues pour les exigences impérieuses du groupe. On pourrait ajouter que

tout ce petit monde – nous compris – qui prétendait se placer sous le signe de la chance faisait à la Chance une part bien mesquine puisque les voies étaient volontairement déterminées par un choix délibéré. Je n'insiste pas sur la pseudo-philosophie nietzschéenne qui servait d'évangile à certains d'entre nous. Tout cela sonnait faux et ne pouvait qu'avorter. C'est ce qui s'est passé. » **(Patrick Waldberg, 1943)**

(xviii) « (...) Breton affirmait que la nature du mythe et sa représentation n'avaient aucune espèce d'importance, qu'il s'agissait au contraire de « foncer » tête baissée, de tout laisser au hasard, que pratiquement n'importe quoi, un objet quelconque, cette soucoupe, disait-il en brandissant le cendrier, pouvait parfaitement faire l'objet d'un culte, qu'il fallait avant tout fonder un ordre, puis le laisser se développer en improvisant au fur et à mesure de ses besoins. Sans doute avait-il raison. Non que je me sente disposé à entreprendre ce que Breton nous demandait : la part de l'« art » m'y paraît encore trop grande ; mais sur le principe fondamental qui est : doit-on être d'accord au préalable sur la nature des liens qui réunissent ? ou encore : doit-on nécessairement se concevoir intellectuellement et se définir symboliquement avant même d'avoir commencé l'expérience ? je tends de plus en plus à penser que Breton a raison, que sa position est la plus judicieuse, et surtout la plus féconde. » **(Patrick Waldberg, 1943)**

(xix) « Il y a eu tout un appareil, sinon inutile aux fins que nous nous proposons, du moins étranger à ces fins ; car, encore une fois, cet appareil, les flambeaux, les poignards, les vapeurs sulfureuses, les arbres foudroyés, les ruines, les mutilations initiatiques, conviennent parfaitement à un culte qui s'est développé selon la voie normale, à partir de mythes existants, au sein d'une communauté déjà formée, où tous ces objets et ces gestes sont devenus rituels par un processus dont les membres de la communauté sont nécessairement *inconscients* : ils ne conviennent pas à une communauté qui, ou bien n'existe qu'à l'état de possible, ou bien n'a pas conscience de ce qu'elle est, ne s'est pas définie, décrite, ignore où elle va. C'était notre cas. » **(Patrick Waldberg, 1943)**

(xx) « (...) dont l'ombre couvre tout ce qui est profond et important, donne naissance à cette erreur typique : tout ce qui est mystérieux est essentiel et important. Devant

l'inconnu la tendance instinctive à l'idéalisation et la pusillanimité qui sont naturelles à l'homme tendent vers le même but : l'intensifier au moyen de l'imagination, et lui accorder l'attention soutenue que le plus souvent, la réalité n'aurait pas obtenue. »
(Georg Simmel, 1908)

(xxi) « La confrérie n'est pas « secrète » au sens propre du terme : ses manifestations sont publiques et l'on sait quels sont ses membres. Mais elle puise sa force vive dans un élément mystérieux *irrévélabale* qui lui appartient en propre. Cet élément est – soit la connaissance de magies ou de techniques (...) – soit la connaissance de mythes spéciaux (...). » **(Roger Caillois, 1938)**

(xxii) « Le foyer initial de l'expansion irrésistible du sacré, il comptait le trouver dans un geste rituel irréparable, en l'occurrence, comme il me le confia plus tard, dans un sacrifice humain consenti, pour lequel il avait déjà la victime et obtenu d'elle (ou il se faisait fort de l'obtenir) un certificat destiné à la justice et innocentant d'avance le meurtrier. Une telle cautèle, certes fort utile, s'accommodait mal avec l'explosion sauvage du sacré qui devait revigorer une société sans ferveur. » **(Roger Caillois, 1974)**

(xxiii) « Reste l'énigmatique projet d'un sacrifice humain, question qui, désormais privée du témoignage de son instigateur, restera à jamais, sinon tout à fait obscure, du moins incertaine, « Le croira-t-on? écrira Roger Caillois, il fut plus facile de trouver une victime volontaire qu'un sacrificateur benévole ». Rien en tout cas ne prouve que Laure [Colette Peignot], qui se laissera mourir peu après, fut cette victime consentante. »
(Michel Camus, 1980)

(xxiv) « Qui s'est préoccupé de maintenir avec moi même une apparence de cohésion? Waldberg n'a rien pu me dire lorsque je l'ai mis en face d'un fait : que certains d'entre vous m'avaient *abandonné*. Ce qui me fait mal dans cet abandon c'est ce qu'il avait de brutal et de sourd. Je ne regrette pas l'abandon lui-même. Il est vrai, je dois le reconnaître, que je suis maintenant très loin de vous : aucun d'entre vous ne m'a suivi jusqu'au point où je me trouve ; il m'était même impossible de parler. Il est vrai que les événements présents m'intéressent dans leur conséquence possible et peu dans leur

signification morale : je diffère sur ce point de vous en ce sens que je vis dans un autre monde. J'ajoute que j'ai gardé une confiance inébranlée, ou accrue, dans le mouvement auquel j'ai consacré mes efforts : à ma surprise, tels d'entre vous m'ont semblé s'arrêter à une conviction très différente.

Je ne pense pas en mettant fin à un certain ordre de choses qu'il soit impossible de maintenir entre nous un accord lointain. Sur le plan extérieur, une collaboration prévue devrait s'accomplir un jour ou l'autre. Il me semble que les liens qui continuent à vous unir ne devraient pas se rompre (...). » (1939)

(xxv) « La guerre ayant éclaté, Acéphale vacillait, miné par les dissensions internes, atterré peut-être par la conscience de sa propre incongruité au sein du désastre mondial. À la dernière rencontre au cœur de la forêt nous n'étions que quatre et Bataille demanda solennellement aux trois autres de bien vouloir le mettre à mort, afin que ce sacrifice, fondant le mythe, assurât la survie de la communauté. Cette faveur le fut refusée. Quelques mois plus tard se déchaînait la vraie guerre qui balaya ce qui pouvait rester d'espoir

(...) Jamais peut-être n'avaient été associés un aussi formidable sérieux à une puérité aussi énorme en vue de porter la vie à un certain degré d'incandescence et d'obtenir ces « instants privilégiés » auxquels nous aspirions depuis l'enfance. (...) l'échec n'était pas évitable. » (Patrick Waldberg, 1995)

(xxvi) « Cette folie de vouloir fonder une religion sur un meurtre rituel ou sur son phantasme, Georges Bataille en verra plus tard l'aberration. Avec quelque recul, il en verra le côté « comique », il en avouera l'origine et dans sa lecture un peu trop exalté de l'Histoire des religions et dans l'atmosphère quasi religieuse ou même magique du surréalisme, enfin pourquoi pas dans son désir inavouable d'aller plus loin que le pape de l'église surréaliste. » (Michel Camus, 1980)

(xxvii) « J'ai un grand désir de rencontrer Breton. Nos points de vue sont actuellement bien proches (mais ils ne peuvent évidemment se réduire l'un à l'autre). J'ai écrit (pour une revue que je dirige et dont le premier numéro va paraître en juin) un long article sur *Arcane 17*. Plus que mon article de 3^e Convoi, celui-ci marque une possibilité d'accord,

mais une conjonction que des divergences accusées *renforceraient* me paraît seule désirable. » (1946)

(xxviii) « (...) le désir de fonder une cohésion sur un mythe, de donner au groupement une forme rappelant les sociétés initiatiques, ne semble pas aujourd'hui s'être atténué dans l'esprit d'André Breton. En témoignent entre autres un passage des *Prolégomènes pour un troisième manifeste surréaliste ou non* (New York, 1944) et la consécration dans *VVV* d'une série d'articles à une tentative avortée (d'ailleurs extérieure au surréalisme). » (1946)

(xxix) « Les aspirations surréalistes, aussi bien poétiques que plastiques, doivent, dans l'exposition de 1947, pouvoir s'exprimer simultanément, leur commune mesure étant cherchée du côté d'un MYTHE NOUVEAU à traduire, dont on peut d'ailleurs considérer qu'il existe aujourd'hui à l'état embryonnaire ou latent. » (1947)

(xxx) « Le caractère *soulevant* de ces œuvres, aussi bien que l'interrogation, la sollicitation toujours plus ardentes dont elles sont l'objet, la résistance qu'elles opposent aux moyens d'appréhension que confère, en son état actuel, l'entendement humain (...) sont pour accréditer l'idée qu'un *mythe* part d'elles, qu'il ne dépend que de nous de le définir et de le coordonner.

On ne s'est proposé, dans le cadre de la présente exposition, que de donner un aperçu tout extérieur de ce qu'un tel mythe pourrait être – à la façon d'une « parade » spirituelle. » (1947)

(xxxi) « Ce n'est pas ici le lieu de nous prononcer sur l'épineuse question de savoir si « l'absence de mythe » est encore un mythe et s'il faut y voir le mythe d'aujourd'hui. » (1947)

(xxxii) « (...) l'absence de mythe est aussi un mythe : le plus froid, le plus pur, le seul *vrai*. » (1947)

(xxxiii) « La décisive absence de foi est la foi inébranlable. » (1947)

(xxxiv) « Il n'est loisible à quiconque de ne pas appartenir à mon *absence de communauté*. De même *l'absence de mythe* est le seul mythe inévitable. » (1946)

(xxxv) « (...) envisager au moins les conséquences lointaines de l'absurde tentative liée au nom d'*Acéphale* (...) Je ne songe pas le moins du monde à recommencer, mais je suis obligé de m'apercevoir qu'au fond, il y avait dans cette entreprise délirante quelque chose qui n'a pu mourir en dépit de l'éloignement que j'ai ressenti moi-même. Ce long éloignement demeure dans le sentiment d'angoisse et d'horreur à l'idée de revenir à ce que j'ai pu admettre de misérable, mais sans envisager un instant d'en revenir au passé, me paraît valoir pour d'autres que moi et je ne pourrais la poser sans t'en parler. Il me semble que mon angoisse et mon horreur signifient ceci : que rien ne pourrait se présenter – pour personne – de ce qui t'avait éloigné de moi autrefois.

Ne crois pas que je déraisonne, mais si je suis loin de prendre une véritable initiation, reconnais que je ne peux pas non plus me dérober. » (1960)

(xxxvi) « L'existence humaine introduite dans le lieu sacré y rencontre la figure du destin fixée par le caprice du *hasard* : les *lois déterminantes* que définit la science sont à l'opposé de ce jeu de la fantaisie composant la vie. Ce jeu s'écarte de la science et coïncide avec le délire engendrant les figures de l'art. Mais alors que l'art reconnaît la réalité dernière et le caractère supérieur du monde vrai qui contraint les hommes, le mythe entre dans l'existence humaine comme une force exigeant que la réalité *inférieure* se soumette à son empire. » (1938)

(xxxvii) « Des mythes nouveaux naissent sous chacun de nos pas. Là où l'homme a vécu commence la légende, là où il vit. Je ne veux plus occuper ma pensée que de ces transformations méprisées. Chaque jour se modifie le sentiment moderne de l'existence. Une mythologie se noue et se dénoue. C'est une science de la vie qui n'appartient qu'à ceux qui n'en ont point l'expérience. » (Louis Aragon, 1926)

(xxxviii) « Hollywood, en somme la ville pour vous faire sangloter ou rire aux larmes, la marchande de coups de revolver, d'empoisonnements et de pillage de banque et, en

général, de tout ce qui fait circuler le sang. Hollywood est aussi le dernier boudoir où la philosophie (devenue masochiste) pourrait trouver les déchirements auxquels, enfin, elle aspire : en vertu d'une immanquable illusion il ne semble pas, en effet, qu'on puisse encore rencontrer ailleurs des femmes assez dénaturées pour paraître impossibles d'une façon aussi criante. C'est que toute la terre leur jette chaque jour l'argent pour qu'elles ne lui fassent pas faute, ainsi qu'autrefois cela se faisait aux statues des divinités ou des saintes : triste moyen de placer ce qui sauve le cœur dans un mirage clinquant.

Mais plus qu'aucun sanctuaire, Hollywood pourrait être maintenant le lieu de pèlerinage de tous ceux que la vie a traités comme nous traitons vulgairement un morceau d'étoffe (par exemple quand nous y découpons un pantalon) : ne serait-ce que pour sa fausseté impudiquement créée, vraie déesse évidemment, assez nue pour plaire et encanailler! » (1929)

(xxxix) « Inutile de chercher plus longtemps une explication des *coloured people* brisant soudain avec une folie incongrue un absurde silence de bègues : nous pourrissions avec neurasthénie sous nos toits, cimetièrre et fosse commune de tant de pathétiques fatras ; alors les Noirs qui se sont civilisés avec nous (en Amérique ou ailleurs) et qui, aujourd'hui, dansent et crient, sont des émanations marécageuses de la décomposition qui se sont enflammées au-dessus de cet immense cimetière : dans une nuit nègre, vaguement lunaire, nous assistons donc à une démence grisante de *feux follets* louches et charmants, tordus et hurleurs comme des éclats de rire. Cette définition évitera toute discussion. » (1929)

(xl) « L'abattoir relève de la religion en ce sens que des temples des époques reculées (sans parler de nos jours de ceux des hindous) étaient à double usage, servant en même temps aux implorations et aux tueries. Il en résultait sans aucun doute (on peut juger d'après l'aspect de chaos des abattoirs actuels) une coïncidence bouleversante entre les mystères mythologiques et la grandeur lugubre caractéristique des lieux où le sang coule. » (1929)

(xli) « Un dieu mexicain, ainsi Quetzalcoatl, qui s'amuse à se laisser glisser du haut des montagnes assis sur une petite planche, plus que toute autre chose exprimable avec le malheureux répertoire des mots usuels, m'a toujours paru être un Pied Nickelé (...). »

(1930)

(xlii) « Si je tiens compte de mes souvenirs personnels, il semble que, dès l'apparition des diverses choses du monde, au cours de la première enfance, pour notre génération, les formes d'architecture terrifiantes étaient beaucoup moins les églises, même les plus monstrueuses, que certaines grandes cheminées d'usine, véritables tuyaux de communication entre le ciel sinistrement sale et la terre boueuse empuantie des quartiers de filatures et de teintureries.

Aujourd'hui, alors que de très misérables esthètes, en quête de placer leur chlorotique admiration, inventent platement la *beauté* des usines, la lugubre saleté de ces énormes tentacules m'apparaît d'autant plus écœurante, les flaques d'eau sous la pluie, à leur pied, dans les terrains vagues, la fumée noire à moitié rabattue par le vent, les monceaux de scories et de mâchefer sont bien les seuls attributs possibles de ces dieux d'un Olympe d'égout et je n'étais pas halluciné lorsque j'étais enfant et que ma terreur me faisait discerner dans mes épouvantails géants, qui m'attiraient jusqu'à l'angoisse et aussi parfois me faisaient fuir en courant à toute jambes, la présence d'une effrayante colère, colère qui, pouvais-je m'en douter, allait devenir plus tard ma propre colère, donner un sens à tout ce qui se salissait dans ma tête, et en même temps à tout ce qui, dans des États civilisés, surgit comme la charogne dans un cauchemar. » **(1929)**

(xliii) « Les rapports entre ce peintre (s'identifiant successivement à de fragiles chandelles, à des tournesols tantôt frais et tantôt flétris) et un idéal dont le soleil est la forme la plus fulgurante apparaîtraient ainsi analogues à ceux que les hommes entretenaient autrefois avec les dieux, du moins tant que ceux-ci les frappaient encore de stupeur ; la mutilation interviendrait normalement dans ces rapports ainsi qu'un sacrifice : elle représenterait l'intention de ressembler parfaitement à un terme idéal caractérisé assez généralement, dans la mythologie, comme dieu solaire, par le déchirement et l'arrachement de ses propres parties. » **(1930)**

(xliv) « (...) nous vivons à une époque où l'homme s'appartient moins que jamais ; il n'est pas surprenant qu'une telle époque, où l'angoisse de vivre est portée à son comble, voie s'ouvrir en art ces grandes écluses. L'artiste, à son tour, commence à y abdiquer la personnalité dont il était jusqu'alors si jaloux. Il est brusquement mis en possession de

la clé d'un trésor, mais ce trésor ne lui appartient pas, il lui devient impossible, même par surprise, de se l'attribuer : *ce trésor n'est autre que le trésor collectif.*

Aussi bien, dans ces conditions, n'est-ce peut-être plus déjà de la création d'un mythe personnel qu'il s'agit en art, mais, avec le surréalisme, de la *création d'un mythe collectif.* Pour que pareil fait soit contestable, il faudrait, je l'ai déjà dit, qu'au surréalisme puisse être opposé, pour la période d'après-guerre en Occident, un mouvement d'un tout autre caractère qui ait révélé la même force attractive sur les jeunes esprits et il est clair qu'un tel mouvement n'a pu se découvrir depuis quinze ans aucun terrain favorable. » (**André Breton, 1935**)

(xlv) « Au reste, tant dans le présent que dans l'histoire, nous voyons sans cesse la société créer de toutes pièces des choses sacrées. Qu'elle vienne à s'éprendre d'un homme, qu'elle croie découvrir en lui les principales aspirations qui la travaillent ainsi que les moyens d'y donner satisfaction, et cet homme sera mis hors de pair et comme divinisé. Il sera investi par l'opinion d'une majesté tout à fait analogue à celle qui protège les dieux. C'est ce qui est advenu de tant de souverains, en qui leur siècle avait foi : si l'on n'en faisait pas des dieux, on voyait du moins en eux des représentants directs de la divinité. Et ce qui montre bien que c'est la société toute seule qui est l'auteur de ces sortes d'apothéoses, c'est qu'il lui est arrivé souvent de consacrer ainsi des hommes qui, par leur mérite propre, n'y avaient aucun droit. » (**Émile Durkheim, 1912**)

(xlvi) « *C'est l'ensemble du mythe qui importe seul* ; ses parties n'offrent d'intérêt que par le relief qu'ils donnent à l'idée contenue dans la construction. Il n'est donc pas utile de raisonner sur les incidents qui peuvent se produire au cours de la guerre sociale et sur les conflits décisifs qui peuvent donner la victoire au prolétariat ; alors même que les révolutionnaires se tromperaient, du tout au tout, en se faisant un tableau fantaisiste de la grève générale, ce tableau pourrait avoir été, au cours de la préparation à la révolution, un élément de force de premier ordre, s'il a admis, d'une manière parfaite, toutes les aspirations du socialisme et s'il a donné à l'ensemble des pensées révolutionnaires une précision et une raideur que n'auraient pu leur fournir d'autres manières de penser. » (**Georges Sorel, 1908**)

(xlvii) « Grâce à eux, nous savons que la grève générale est bien ce que j'ai dit : le *mythe* dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, c'est-à-dire une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne. Les grèves ont engendré dans le prolétariat les sentiments les plus nobles, les plus profonds et les plus moteurs qu'il possède ; la grève générale les groupe tous dans un tableau d'ensemble et, par leur rapprochement, donne à chacun d'eux son maximum d'intensité ; faisant appel à des souvenirs très cuisants de conflits particuliers, elle colore d'une vie intense tous les détails de la composition présentée à la conscience. Nous obtenons ainsi cette intuition du socialisme que le langage ne pouvait pas donner d'une manière parfaitement claire – et nous l'obtenons dans un ensemble perçu instantanément. » (Georges Sorel, 1908)

REBELDÍA

(i) « La vraie passion du XXe siècle, c'est la servitude. » (Albert Camus, 1951)

(ii) « NON SERVIAM est, dit-on, la devise du démon. » (1950)

(iii) « (...) le mouvement des esprits converge, il y a de toutes parts, et on ne saurait sous-estimer en dépit de l'apparence souvent isolée que peuvent avoir les attitudes individuelles, il y a de toutes parts une effervescence qui voue l'homme à un retour à une vie beaucoup plus libre, beaucoup plus fière, à une vie que l'on pourrait qualifier de sauvage. Il y a dans l'homme actuel intolérance profonde à l'égard de l'humiliation qui est demandée tous les jours à la nature humaine et qu'elle subit partout, qu'elle subit dans les bureaux, dans les rues, qu'elle subit dans les campagnes. La nature humaine est ressentie par l'homme partout comme profondément humiliée et ce qui reste de religion achève de l'humilier devant Dieu, qui n'est après tout que l'hypostase du travail. » (1948)

(iv) « Il ne dépend d'aucun d'entre nous de supprimer la réalité capitaliste (...) [//] chacun de nous peut avoir une action dont le but est clairement défini, comme la suppression du capitalisme, mais il ne s'ensuit pas pour autant que nous puissions

passer du monde capitaliste où nous sommes dans le monde qui le suivra ; l'on ne peut même pas dire que le monde soviétique ait réalisé ce saut ; nous sommes, que nous le voulions ou non, enfermés dans le monde capitaliste ; nous sommes réduits à des analyses conscientes de la position où nous sommes, nous ne pouvons pas connaître directement ce que serait une vie où l'intérêt personnel aurait été supprimé. » (1948)

(v) « Ce n'est pas l'individu qui dans l'identité avec lui-même est une chose distincte. Ce n'est pas un homme au sens individuel du mot, mais un *dieu*, c'est essentiellement l'incarnation de celui qu'il est mais qu'il n'est pas, il est le même que celui qu'il remplace, celui qui le remplace est le même que lui. Il n'ignore pas moins les limites de l'identité que celles de la mort, ou plutôt ces limites sont les mêmes, il est la transgression des unes et des autres. Il n'est pas au milieu des autres un travail qui s'opère, mais un jeu. Il est l'image parfaite d'un jeu majeur, alors que nous n'avons communément du jeu qu'une image mineur (à la mesure des petits enfants). » (1953-1956)

(vi) « Les institutions souveraines du passé existèrent *objectivement*. Elles étaient en somme l'affirmation objective de l'unité des moments souverains, qui, d'une manière diffuse, se faisait jour à travers l'ensemble des hommes. Dans la mesure du possible (c'est-à-dire, au moins finalement, bien qu'avec des lacunes considérables), le roi entouré de son clergé, qui le sacrait roi, était le reflet de la souveraineté globale impliquée dans les mouvements intimes de la foule. La conscience de ces aspects intimes était diffuse, ces aspects échappaient à ceux qui n'en pouvaient saisir que l'image extérieure, que la grossière incarnation. Le roi couronné, sous les voûtes majestueuses et sacrées d'une cathédrale, qui retentissaient des accents millénaires et tragiques de la liturgie, répondait seul au désir de contempler l'image miraculeuse d'une existence illimitée : ce miracle, il semblait peu concevable de le chercher au dedans. (Mais nous ne pouvons plus désormais le trouver au dehors...). » (1953-1956)

(vii) « Un roi, par excellence, est la créature du miracle, il concentre en lui-même les vertus d'une présence miraculeuse. » (1953-1956)

(viii) « Je suis sujet mais le souverain, qui ne travaille pas, l'est autrement que moi. Je ne le suis qu'à la rigueur. Je ne puis facilement retrouver l'apparition toujours inattendue qu'est celle de la subjectivité intacte, que rien ne courbe et que n'enlise pas la servitude de l'effort. Je ne disposerais plus en principe de cette apparition capricieuse, profondément *sacrée*, si mon travail n'avait du moins préservé le *souverain* de cette misère. » (1953-1956)

(ix) « (...) *tant que le Maître vit, il est lui-même toujours asservi au Monde dont il est le Maître. Puisque le Maître ne transcende le Monde donné que dans et par le risque de sa vie, c'est uniquement sa mort qui « réalise » sa liberté. Tant qu'il vit, il n'atteint donc jamais la liberté qui l'élèverait au-dessus du Monde donné. Le Maître ne peut jamais se détacher du Monde où il vit, et si ce Monde périt, il périt avec lui. Seul l'Esclave peut transcender le Monde donné (asservi au Maître) et ne pas périr. Seul l'Esclave peut transformer le Monde qui le forme et le fixe dans la servitude, et créer un Monde formé par lui où il sera libre. Et l'Esclave n'y parvient que par le travail forcé et angoissé effectué au service du Maître. Certes, ce travail à lui seul ne le libère pas. Mais en transformant le Monde par ce travail, l'Esclave se transforme lui-même et crée ainsi les conditions objectives nouvelles, qui lui permettent de reprendre la Lutte libératrice pour la reconnaissance qu'il a au prime abord refusée par crainte de la mort. Et c'est ainsi qu'en fin de compte tout travail servile réalise non pas la volonté du Maître, mais celle – inconscient d'abord – de l'Esclave, qui – finalement – réussit là, où le Maître – nécessairement – échoue. C'est donc bien la Conscience d'abord dépendante, servante et servile qui réalise et révèle en fin de compte l'idéal de Conscience-de-soi autonome, et qui est ainsi sa « vérité ».* » (Alexandre Kojève, 1939)

(x) « A peine est-il utile de dire qu'un système aussi contestable l'est en particulier pour celui qui ne profite ni des avantages du souverain, ni de ceux de rang. Le souverain et les dignitaires cessent de lui apporter le bénéfice du sujet. Il pourrait, s'il se soumettait, recevoir d'eux sa vérité subjective, voir dans le roi et dans son entourage une image de la splendeur à laquelle, en son for intérieur, il n'a pas cessé de prétendre. Mais il se dit : « Cette splendeur est fausse ! » (il ne se trompe guère), et : « Ce qu'elle cache est l'exploitation des misérables dont je suis ! » (il a, cette fois, tout à fait raison) : il refuse de continuer le glissement traditionnel qui permet de prendre pour *les autres* un

personnage magnifiant entouré des privilégiés qu'il enrobait dans sa magnificence. (...) la seule véritable révolte commence au moment où la personne du roi est en jeu, où l'homme de la multitude décide de ne plus aliéner en faveur d'un autre, quel qu'il soit, la part de souveraineté qui lui revient. C'est à ce moment seulement qu'il assume en lui-même, en lui seul, l'entière vérité du sujet. » (1953-1956)

(xi) « Le révolté refusait d'aliéner au bénéfice d'autrui une souveraineté qui lui appartient, mais comme Sade l'a senti et paradoxalement exprimé, il ne sut pas se maintenir dans la direction où il s'avancait. Il liquida cette subjectivité royale qui s'imposait à lui et le privait lui-même de subjectivité, mais il ne sut pas retrouver pour son compte ce dont l'avait privé la gloire du roi. Il n'était, pour la société monarchique, qu'un objet, mais rien n'était changé dans la société républicaine, sinon qu'il n'était plus, devant lui, de *sujet* dont le caractère souverain semblait être la seule cause de sa limitation. » (1953-1956)

(xii) « (...) elle appartient essentiellement à *tous les hommes* qui possèdent et jamais n'ont tout à fait perdu la valeur attribuée aux dieux et aux « dignitaires ». » (1953-1956)

(xiii) « (...) la souveraineté apparemment perdue dont le mendiant, parfois, peut être aussi proche que le grand seigneur, mais à laquelle, en principe, le bourgeois est volontairement le plus étranger. Parfois le bourgeois dispose de ressources qui lui permettraient de jouir souverainement des possibilités de ce monde, mais il est alors dans sa nature d'en jouir d'une manière sournoise, à laquelle il s'efforce de donner l'apparence de l'utilité servile. » (1953-1956)

(xiv) « une révolte dans laquelle on aurait introduit de la « mesure »? La révolte une fois vidée de son contenu passionnel, que voulez-vous qu'il en reste? » (André Breton, 1951)

(xv) « Je ne puis me *soumettre* à *ce qui est*, je ne puis me résoudre à servir un principe établi, la question mortelle est pour moi de ne jamais rien placer au-dessus d'une possibilité sans limite ferme, à laquelle nous pourrions donner – méchanceté ?

honnêteté ? – le nom péjoratif de caprice. La vie, le monde ne sont rien à mes yeux sinon le *caprice* ; c'est la raison pour laquelle je ne me sens jamais *tout à fait* étranger, *tout à fait* hostile à ce qui me dérange, même si l'on me dérange *au nom de la loi*. (En effet, la loi ne peut vaincre, en elle-même, le *caprice*, qu'elle tend à réduire : et comme la justice, la loi n'est-elle pas que la vaine tentative du caprice, qui tente d'échapper à sa propre nature ?) En d'autres termes je ne puis définir un état de *satisfaction* durable, à la portée des hommes, ensuite désigner à la colère un obstacle évidemment évitable, sans lequel la *satisfaction* serait possible. » (1949)

(xvi) « Michel Surya, son biographe, explique l'intérêt de Bataille pour Camus par la nécessité qu'il a éprouvée de ne plus se contenter de sa propre morale de la souveraineté, toute personnelle, depuis longtemps formulée, et d'envisager les fondements «d'une morale collective – d'une morale sociale et politique. » (Jean-Luc Moreau, 2010)

(xvii) « Rallier l'homme désavoué par Sartre, avec un programme sur une littérature en pure perte, ne pouvait que renforcer la position de *Critique* dans sa lutte l'opposant aux *Temps modernes*. » (Christophe Halsberghe, 2006)

(xviii) « (...) la révolte est dans l'homme la volonté d'être souverain (de relever de soi-même et de personne d'autre). » (1951)

(xix) « *L'homme qui n'a pas éprouvé l'angoisse de la mort ne sait pas que le Monde naturel donné lui est hostile, qu'il tend à le tuer, à l'anéantir, qu'il est essentiellement inapte à le satisfaire réellement. Cet homme reste donc au fond solidaire avec le Monde donné. Il voudra tout au plus le « réformer », c'est-à-dire en changer les détails, faire des transformations particulières sans modifier ses caractères essentiels. Cet homme agira en réformiste « habile », voire en conformiste, mais jamais en révolutionnaire véritable. Or, le Monde donné où il vit appartient au Maître (humain ou divin), et dans ce Monde il est nécessairement Esclave. Ce n'est donc pas la réforme, mais la suppression « dialectique », voire révolutionnaire du Monde qui peut le libérer, et – par suite – le satisfaire. Or, cette transformation révolutionnaire du Monde présuppose la « négation »,*

la non-acceptation du Monde donné dans son ensemble. Et l'origine de cette négation absolue ne peut être que la terreur absolue inspirée par le Monde donné, ou plus exactement par ce – ou celui – qui domine ce Monde, par le Maître de ce Monde. Or, le Maître qui engendre (involontairement) le désir de la négation révolutionnaire, est le Maître de l'Esclave. L'homme ne peut donc se libérer du Monde donné qui ne le satisfait pas que si ce Monde, dans sa totalité, appartient en propre à un Maître (réel ou « sublimé »). » (Alexandre Kojève, 1939)

(xx) « Le révolutionnaire veut changer le monde, il le dépasse vers l'avenir, vers un ordre de valeurs qu'il invente ; le révolté a soin de maintenir intacts les abus dont il souffre pour pouvoir se révolter contre eux. Il y a toujours en lui les éléments d'une mauvaise conscience et comme un sentiment de culpabilité. Il ne veut ni détruire ni dépasser mais seulement se dresser contre l'ordre. Plus il l'attaque, plus il le respecte obscurément ; les droits qu'il conteste au grand jour, il les conserve dans le plus profond de son cœur : s'ils venaient à disparaître, sa raison d'être et sa justification disparaîtraient avec eux. » (Jean-Paul Sartre, 1946)

(xxi) « En vérité, la révolution n'est que la suite logique de la révolte métaphysique et nous suivrons, dans l'analyse du mouvement révolutionnaire, le même effort désespéré et sanglant pour affirmer l'homme en face de ce qui le nie. L'esprit révolutionnaire prend ainsi la défense de cette part de l'homme qui ne veut pas s'incliner. Simplement, il tente de lui donner son règne dans le temps. Refusant Dieu, il choisit l'histoire, par une logique apparemment inévitable. » (Albert Camus, 1951)

(xxii) « Le révolutionnaire est en même temps révolté ou alors il n'est plus révolutionnaire, mais policier et fonctionnaire qui se tourne contre la révolte. Mais s'il est révolté, il finit par se dresser contre la révolution. Si bien qu'il n'y a pas progrès d'une attitude à l'autre, mais simultanéité et contradiction sans cesse croissante. Tout révolutionnaire finit en oppresseur ou en hérétique. Dans l'univers purement historique qu'elles ont choisi, révolte et révolution débouchent dans le même dilemme: ou la police ou la folie. » (Albert Camus, 1951)

RISA

(i) « (...) je me disais que si j'arrivais à savoir ce qu'était le rire, je saurais tout, j'aurais résolu le problème des philosophies. Il me semblait que résoudre le problème du rire et résoudre le problème philosophique était évidemment la même chose. » (1953)

(ii) « Je dirais volontiers que ce dont je suis le plus fier, c'est d'avoir brouillé les cartes... c'est-à-dire d'avoir associé la façon de rire la plus turbulente et la plus choquante, la plus scandaleuse, avec l'esprit religieux le plus profond. » (1961?)

(iii) « J'insisterai maintenant, d'ailleurs, sur un autre aspect des difficultés que pose l'interprétation du rire. Je crois qu'il est vain de vouloir aborder le rire comme une énigme que la philosophie personnelle d'un auteur, élaborée d'une manière indépendante de la considération du rire, lui permettrait de résoudre. » (1953)

(iv) « Le rire vient d'une attente qui se résout subitement en rien. » (Henri Bergson citando a Kant, 1900)

(v) « Nous ririons, non pour une raison que nous n'arriverions pas à connaître, faute d'information ou faute de pénétration suffisante, mais parce que *l'inconnu fait rire*.

Cela nous fait rire en somme de passer très brusquement, tout soudain, d'un monde où chaque chose est bien qualifiée, où chaque chose est donnée dans sa stabilité, dans un ordre stable en général, à un monde où tout à coup notre assurance est renversée, où nous nous apercevons que cette assurance était trompeuse, et que, là où nous avons cru que toute chose était strictement prévue, est survenu de l'imprévisible, un élément imprévisible et renversant, qui nous révèle en somme une vérité dernière : c'est que les apparences superficielles dissimulent une parfaite absence de réponse à notre attente. » (1953)

(vi) « Nous nous apercevons qu'en définitive, étant donné l'exercice de la connaissance, le monde est tout de même placé tout entier hors d'atteinte de cet exercice, et même que non seulement le monde, mais l'être que nous sommes est hors d'atteinte. Il y a, en nous et dans le monde, quelque chose qui se révèle que la connaissance ne nous avait pas

donné, et qui se situe uniquement comme ne pouvant pas être atteint par la connaissance. C'est, me semble-t-il, de cela que nous rions. Et au fond, il faut le dire tout de suite, lorsqu'il s'agit d'une théorie du rire, c'est ce qui nous illumine et ce qui nous comble de joie. » (1953)

(vii) « (...) l'invasion soudaine de l'inconnu peut avoir pour effet le sentiment poétique, ou le sentiment du sacré. Elle peut aussi avoir pour effet l'angoisse ou l'extase, et non seulement l'angoisse, mais encore bien entendu la terreur. » (1953)

(viii) « Il y a un rire majeur à côté d'un rire mineur. Je ne veux pas me borner à parler aujourd'hui du rire majeur, mais c'est toutefois à ce rire majeur que je me réfère essentiellement. » (1953)

(ix) « En effet, le rieur, en principe, n'abandonne pas sa science, mais il refuse de l'accepter pour un temps, un temps limité, il se laisse dépasser par le mouvement du rire, de telle sorte que ce qu'il sait est détruit, mais au fond de lui-même il garde la conviction que tout de même ce n'est pas détruit. Le rieur garde au plus profond de lui-même, ce que le rire a supprimé, mais qu'il n'a supprimé qu'artificiellement, si vous voulez, de même que le rire a la faculté de suspendre une logique très serrée. » (1953)

(x) « Le mystère le plus curieux qui est donné dans le rire tient au fait que l'on se réjouit de quelque chose qui met en danger l'équilibre de la vie. On se réjouit même là de la façon la plus forte. » (1953)

(xi) « Bien entendu, il reste que le rire est joyeux. Mais malgré tout, cette joie qui est donnée dans le rire, et qu'il est si paradoxal de voir associée aux objets du rire qui ne sont pas joyeux d'habitude, cette joie ne peut pas se séparer pour moi d'un sentiment tragique.

Je crois d'ailleurs que cela n'est pas tout à fait extérieur à la joie communément donnée dans le rire, en ce sens que, pour chacun de nous, pour tous, à partir du mouvement de joie commun il est toujours possible de passer au sentiment tragique,

sans même que la joie ait déçu. Mais toujours est-il que, dans la plupart des cas, on se garde bien de le faire. » (1953)

(xii) « Il ne peut être question de ricaner mais de rire. Il s'agit d'avoir encore la force de regarder ce que le rire découvre. La réalité que le rire découvre est généralement tenue pour aléatoire et dépourvue de sens. Elle ne peut avoir de sens que si un homme l'aime assez pour l'affirmer en dépit de toute contrainte – comme d'autres sont morts pour affirmer virilement n'importe quels principes. » (1937)

(xiii) « (...) à partir du moment où je me suis posé la possibilité de descendre aussi loin que possible dans le domaine du rire, j'ai ressenti, comme premier effet, tout ce que le dogme m'apportait comme emporté par une espèce de marée diffluviale qui le décomposait. J'ai senti qu'après tout il m'était tout à fait possible, à ce moment-là, de maintenir en moi toutes mes croyances et toutes les conduites qui s'y liaient, mais que la marée du rire que je subissais faisait de ces croyances un jeu, un jeu auquel je pouvais continuer à croire, mais qui était dépassé par le mouvement du jeu qui m'était donné dans le rire. Je ne pouvais plus, dès lors, y adhérer que comme à quelque chose que le rire dépassait. » (1953)

(xiv) « J'ai donc lu ce petit livre, qui m'a passionné pour d'autres raisons que le contenu qu'il développait. Ce qui m'a passionné à ce moment-là, c'est la possibilité de réfléchir sur le rire, la possibilité de faire du rire l'objet d'une réflexion. Je voulais de plus en plus approfondir cette réflexion, m'éloigner de ce que j'avais pu retenir du livre de Bergson, mais elle a pris tout d'abord cette tendance, que j'ai cherché à vous représenter, à être en même temps une expérience et une réflexion. » (1953)

(xv) « L'ascension vers un sommet où l'être atteint l'universel est une composition de parties dans laquelle une volonté centrale subordonne à sa loi des éléments périphériques. Sans lassitude, une volonté plus forte en quête de suffisance rejette des volontés plus faibles dans l'insuffisance. L'insuffisance n'est pas seulement la révélation du sommet : elle éclate à chaque pas, quand la composition rejette à la périphérie ce qu'elle compose. Si l'existence rejetée dans l'insuffisance maintient sa

prétention à la suffisance, elle préfigure la situation du sommet, mais celui que la chance suit, ignorant l'échec, l'aperçoit du dehors : l'*ipse* cherchant à devenir le tout n'est tragique au sommet que pour lui-même, et quand son impuissance est manifeste extérieurement, il est « risible » (il ne peut dans ce dernier cas souffrir lui-même, s'il devenait conscient de son impuissance, il abandonnerait sa prétention, la laissant à plus fort que lui, ce qui n'est impossible qu'au sommet). » (1943)

(xvi) « (...) le rire, considéré comme je l'ai fait, ouvre une sorte d'expérience générale qui, à mon avis, est comparable à ce que les théologiens nomment « théologie mystique » ou « théologie négative ». Mais je dois ajouter qu'à cet égard, il faut faire une différence : cette expérience, pour ma part, est non pas seulement négative dans certaines limites, mais totalement négative. Je donnerais volontiers à cette expérience, et à la réflexion qui l'accompagne, le nom d'*athéologie*, formé avec l'*a* privatif, et le mot théologie. Si vous voulez, c'est une athéologie dont la considération fondamentale est donnée dans une proposition comme celle-ci : *Dieu est un effet du non-savoir*. Mais toujours est-il que, comme effet du non-savoir, il est connaissable, comme le rire, comme le sacré. » (1953)

SAGRADO

(i) « (...) l'étude du *sacré* donne le sentiment d'une difficulté insoluble et d'une malédiction de l'homme. Sans le *sacré*, la totalité de la plénitude de l'être échappe à l'homme, il ne serait plus qu'un homme incomplet, mais le *sacré*, s'il prend forme de guerre, le menace d'anéantissement total. » (1951)

(ii) « Même si la science avait voulu connaître, en même temps que de ses formes archaïques (qui ne semblent accessibles qu'extérieurement, à la manière des choses), de ses formes actuelles, ces dernières, dès l'abord, auraient pris le sens de traces, de vagues survivances d'un passé prestigieux. Dès l'abord le sentiment de *sacré* risquait de prendre, en son principe, plutôt que l'expérience, un caractère de nostalgie. Nous ne pouvons que dans une étroite limite parler de ce que nous tenons aujourd'hui pour sacré : si nous songeons à des civilisations disparues, ou à celles qui, sous nos yeux, sont en voie de disparition, c'est de la *recherche d'un bien perdu* qu'il s'agit. Dans la société actuelle, dont parfois les rapides changements nous déçoivent, car ils nous

éloignent d'un monde dont les ruines et l'irremplaçable beauté donnent le sentiment de la déchéance, il nous semble en effet que nous manque un facteur essentiel de la vie. Mais la science des sociologues, qui révèle ce manque, non seulement ne guide pas la recherche qui s'ensuit. En raison même de ses fondements, elle interdit de l'entreprendre. » (1951)

(iii) « Le *sacré* ne peut être limité à l'expérience lointaine des anciens ou des primitifs, il ne peut davantage, en ce qui nous concerne, être limité à l'expérience des religions « révélées ». Il n'est nullement besoin pour nous de religion : le monde où nous vivons est toujours dans sa profondeur imprégné de *sacré*. En particulier, nos conduites à l'égard de la mort et des morts ne diffèrent pas moins de celles des animaux que celles de peuples demeurés très religieux(...). » (1951)

(iv) « Le sacré est ce bouillonnement prodigieux de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes en violence. Sans trêve il menace de briser les digues, d'opposer à l'activité productrice le mouvement précipité et contagieux d'une consommation de pure gloire. » (1948)

(v) « Primitivement, à l'intérieur du monde divin, les éléments fastes et purs s'opposaient aux éléments néfastes et impurs, et les uns et les autres apparaissaient également éloignés du profane. » (1948)

(vi) « (...) en même temps que ces deux aspects de la vie religieuse s'opposent l'un à l'autre, il existe entre eux une étroite parenté. D'abord, ils soutiennent tous deux le même rapport avec les êtres profanes : ceux-ci doivent s'abstenir de tout rapport avec les choses impures comme avec les choses très saintes. Les premières ne sont pas moins interdites que les secondes ; elles sont également retirées de la circulation. C'est dire qu'elles aussi sont sacrées. Sans doute, les sentiments qu'inspirent les unes et les autres ne sont pas identiques : autre chose est le respect, autre chose le dégoût et l'horreur. » (Émile Durkheim, 1912)

(vii) « Le pur et l'impur ne sont donc pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un même genre qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacré, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré. » (**Émile Durkheim, 1912**)

(viii) « Ce qu'il faut rappeler à cet égard, c'est que pour l'Église, Dieu n'est pas seul sacré. Le diable n'est pas moins sacré que lui. » (**¿1951?**)

(ix) « Le diable n'est peut-être qu'un contrecoup de la terreur qu'inspirait Dieu. Mais le fait qu'il y eut le diable voulait dire que le divin se séparait en deux parties qui devaient s'ignorer et se méconnaître l'une l'autre. La partie divine pure s'appauvrit. Or je ne crois pas que l'on puisse se représenter aujourd'hui le sentiment du sacré si l'on n'aperçoit en même temps la totalité de ces aspects, divin et diabolique. » (**¿1951?**)

(x) « (...) si nous n'avons plus le sens du sacré, c'est que nous avons peur. Nous ne cherchons plus l'exaltation, ni la griserie, mais la sécurité et le confort. Nous voulons vivre comme si déjà la mort n'existait plus, comme si nous pouvions limiter le monde au travail efficace et aux commodités. Nous sommes éloignés de la poésie, ses violences glacées nous dérangent. Nous sommes réduits à caver en secret une peur que nous ne dominons plus, mais qui reste en nous honteusement comme un mal au ventre continu. Au mépris des bûchers les sorcières d'autrefois cherchaient les terreurs des sabbats. Elles préféreraient leur folle exaltation à une vie assurée et tranquille : nous préférons maintenant la durée tranquille, seulement, pour finir, nous n'avons ni l'une ni l'autre. » (**¿1951?**)

(xi) « Ce qui meurt le sentiment du sacré est l'horreur. Ce sentiment meurt de la faiblesse des hommes actuels : qui ne savent plus, et ne veulent plus savoir que rien n'est plus fascinant que l'horreur. Ce qui nous donne le plus d'horreur est la mort et dans le sentiment du sacré, l'existence est voisine de la mort : comme, si dans un rêve, le contenu d'un cercueil nous tirait à lui. Or il s'en faut que la mort ait seulement le sens

que lui prêtent ceux qui évitent d'y penser. C'est que la vie a sa plus grande intensité au contact glaçant de son contraire. L'image de la corruption et de l'anéantissement nous fascine, elle nous décompose et elle nous transite. Elle seule nous projette dans un monde plus violent, dont la tragédie est la mesure, où le silence et le froid nous gagnent, mais alors nous saisit une sorte de griserie, d'exaltation, de triomphe, dont les violences de la poésie peuvent donner l'idée. » (¿1951?)

(xii) « Le monde réel demeure comme un déchet de la naissance du monde divin: les animaux et les plantes réels séparés de leur vérité spirituelle rejoignent lentement l'objectivité vide des outils, le corps humain mortel s'assimile peu à peu à l'ensemble des choses. Dans la mesure où elle est esprit, la réalité humaine est sainte, mais elle est profane dans la mesure où elle est réelle. Les animaux, les plantes, les outils et les autres choses maniables forment avec les corps qui les manient un monde réel, soumis et traversé par des forces divines, mais déchu. » (1948)

(xiii) « C'est la misère de l'homme, en tant qu'il est esprit, d'avoir le corps d'un animal et par là d'être comme une chose, mais c'est la gloire du corps humain d'être le substrat d'un esprit. » (1948)

(xiv) « L'angoisse est profonde dans la transgression authentique mais, dans la fête, l'excitation la dépasse et la lève. La transgression que je désigne est la transgression religieuse, liée à la sensibilité extatique, qui est la source de l'extase et le fond de la religion. Elle se lie à la fête, dont le sacrifice est un moment de paroxysme. » (1955)

(xv) « Si la transgression proprement dite, s'opposant à l'ignorance de l'interdit, n'avait pas ce caractère limité, elle serait retour à la violence — à l'animalité de la violence. Il n'en est rien en fait. » (1957)

(xvi) « Sur ce chemin, ce fut un pas, mais un pas seulement, qu'un homme en asservisse d'autres, fasse de son semblable sa chose, possédée, absorbée, comme le sont l'animal ou la plante. Mais le fait que l'homme devint la chose de l'homme eut cette répercussion: que le maître dont l'esclave devenait la chose — c'est le souverain — se

retirait de la communion, brisait la communication des hommes entre eux. L'infraction du souverain à la règle commune commença l'isolement de l'homme, sa séparation en morceaux qui ne purent être réunis que rarement d'abord, puis jamais. » (1943)

(xvii) « (...) il est nécessaire de préciser que sans l'esclavage le monde des choses n'aurait pas eu sa plénitude. » (1948)

(xviii) « Le droit définit des rapports obligatoires de chaque chose (ou de chaque individu-chose) avec les autres et les garantit par la sanction de la force publique. Mais le droit n'est ici qu'un doublet de la morale qui garantit les mêmes rapports par la sanction d'une violence intérieure de l'individu. » (1948)

(xix) « En admettant la puissance opératoire du divin sur le réel, l'homme avait pratiquement subordonné le divin au réel. Il en réduisit lentement la violence à la sanction de l'ordre réel qu'est la morale, à la condition que l'ordre réel se plie justement dans la morale à l'ordre universel de la raison. La raison est, en fait, la forme universelle de la chose (identique à elle-même), et de l'opération (de l'action). La raison et la morale unies, tirées, en fait, des nécessités de conservation et d'opération de l'ordre réel, s'accordent à la fonction divine qui exerce une souveraineté bienveillante sur cet ordre. Elles rationalisent et moralisent la divinité, dans le mouvement même où la morale et la raison sont divinisées. » (1948)

(xx) « L'intelligence ou le concept, situé en dehors du temps, est défini comme un ordre souverain, auquel le monde des choses se subordonne comme il le faisait aux dieux de la mythologie. Ainsi le monde intelligible a-t-il l'apparence du divin. » (1948)

(xxi) « Au dualisme de la transcendance succède la position ensommeillée (déjà donnée dans les glissements initiaux et que seul aide à tolérer le sommeil) du partage du monde entre deux principes, l'un et l'autre inclus en ce monde, dont l'un est à la fois celui du bien et de l'esprit, l'autre celui du mal et de la matière. Dès lors est donné sans contrepartie un empire de l'ordre réel qui est une souveraineté de la servitude. Un monde est défini où la libre violence n'a de place que négative. » (1948)

(xxii) « (...) chaque possibilité devant être subordonnée à l'opération du salut, la contradiction de l'acte méritoire et des splendeurs divines y est plus pénible encore dans l'œuvre morale, justifiée en raison.

L'effet des œuvres est à la longue de réduire à nouveau la divinité – et le désir de la divinité – au caractère profane de la chose. L'opposition fondamentale du divin à la chose, de l'intimité divine au monde de l'opération, ressort dans la négation de la valeur des œuvres – dans l'affirmation d'une entière absence de rapports entre la grâce divine et les mérites. La négation de la valeur des œuvres – après l'exclusion rationnelle du monde sensible et l'immolation de la divinité – est le troisième mode d'arrachement du divin à l'ordre des choses. » (1948)

(xxiii) « (...) la question n'est pas de montrer l'impuissance de l'homme des œuvres, elle est d'arracher l'homme à l'ordre des œuvres. Et c'est le contraire justement qu'opère la négation de leur valeur, qui leur abandonne et y enferme l'homme, et qui en change le sens. La négation de leur valeur substitue, au monde des œuvres subordonnées à l'ordre intime, un monde où leur souveraineté s'accomplit, un monde des œuvres n'ayant d'autre fin que son propre développement. Dès lors la production seule est, ici-bas, accessible et digne d'intérêt ; le principe de la destruction improductive n'est donné que dans l'au-delà, et il ne peut valoir pour l'ici-bas. » (1948)

(xxiv) « (...) en droit le dieu du bien est limité à la violence avec laquelle il exclut la violence et il n'est divin, accessible à l'intimité, que dans la mesure où, en fait, il garde en lui la vieille violence, qu'il n'a pas la rigueur d'exclure, et dans cette mesure il n'est pas le dieu de la raison, qui est la vérité du bien. En principe ceci engage l'étiollement du divin moral au profit du mal. » (1948)

SOCIOLOGÍA

(i) « Cette sociologie, dont je ne fus jamais un adepte très fervent, la voici qui s'empare d'esprits jeunes, avides de rigueur, qui pensent en elle trouver une réponse à des questions qu'ils ont cru auparavant pouvoir résoudre par le surréalisme, par la révolution, par le freudisme. Il faut tâcher de comprendre ce phénomène, lui-même

sociologique. » **(Jean Wahl, 1939)**

(ii) « Jusqu'aux environs de 1930, l'influence de la doctrine sociologique de Durkheim n'avait guère dépassé la sphère universitaire. Elle n'avait pas eu de répercussion dans les milieux qu'agite la fièvre intellectuelle. Durkheim était mort depuis longtemps quand de jeunes écrivains, sortis du surréalisme – Caillois, Leiris, Monnerot – commencèrent à suivre les cours de Marcel Mauss, dont l'enseignement remarquable était sensiblement fidèle à celui du fondateur de l'école. » **(1946)**

(iii) « Le surréalisme, en ce sens, fut une détermination décisive faisant du texte poétique l'expression d'éléments communs semblables à ceux que révèlent les rêves. L'on voyait que le caractère inaccessible à la plupart et la méconnaissance d'une réalité indépendante de la chance personnelle réduisaient à la distinction sociale, c'est-à-dire au vide, le sens d'un écrit. D'autre part, libéré en principe du souci individuel et généralement de toute règle héritée, l'art moderne avait des aspects des arts prétendus primitifs. Et les artistes furent tentés d'assimiler leurs efforts à la création collective des peuples exotiques. En particulier, les mythes, à certains égards analogues aux rêves, ne diffèrent pas entièrement des trouvailles poétiques récentes. » **(1946)**

(iv) « Le désir d'une action révolutionnaire avait dès l'abord attiré l'attention sur la sociologie marxiste, comme sur la société révolutionnaire de l'U.R.S.S. L'intérêt pour les mythes et les diverses activités religieuses des peuples exotiques attira l'attention sur la précellence de la création collective sur l'individuelle, par là sur la sociologie et l'ethnographie, en particulière sur la théorie durkheimienne définissant les activités religieuses et les mythes comme manifestation d'un être collectif, supérieur à l'individu, qu'est la société. » **(1946)**

(v) « Si l'on envisage les choses sociales avec méthode et d'un bout à l'autre, le marxisme comme la pensée individualiste vulgaire n'est qu'un fatras entièrement dépourvu de signification autre que la signification historique, autre que celle qui résulte de ses conséquences pratiques. Je suppose, il est vrai, que cette façon de parler semble audacieuse, mais je suis frappé surtout par la folle absence d'audace particulière à mes

contemporains dès qu'il s'agit de la société où ils vivent. Ces mêmes contemporains font preuve de grandes capacités dans d'autres domaines, mais en matière de médication sociale ils vont encore chercher des enseignements dans des grimoires vieux de trois-quarts de siècle. Je n'aime pas recourir à des plaisanteries qui peuvent sembler faciles, mais je ne peux pas m'empêcher de demander qui s'en remettrait du soin de sa vie à un médecin qui tirerait ses ordonnances d'un manuel de 1860? » **(1938)**

(vi) « *Je n'ai pas encore cité le nom de mon plus vieil ami, d'Alfred Métraux. Mais je devais parler généralement, à l'occasion de l'aide qu'il m'a prêtée, de tout ce que je lui dois. Non seulement il m'a introduit dès les années qui suivirent la première guerre dans le domaine de l'anthropologie et de l'histoire des religions, mais son autorité incontestée m'a permis de me sentir assuré – solidement assuré – quand j'ai parlé de la question décisive de l'interdit et de la transgression.* » **(1957)**

(vii) « L'essentiel, le solide de la doctrine de Durkheim tient, me semble-t-il, à deux propositions :

- la société est un tout différent de la somme de ses parties ;
- la religion, plus précisément le sacré, est le lien, c'est-à-dire l'élément constitutif du tout qu'est la société. » **(1946)**

(viii) « Nous sommes d'accord en tout cas, à la suite de Durkheim, pour voir dans le fait social autre chose qu'une somme des actions individuelles. Personnellement, (...) j'ai tenté de représenter la société comme un champ de forces dont le passage peut il est vrai être décelé en nous, mais de forces en tout cas extérieures aux besoins et à la volonté consciente de chaque individu. » **(1938)**

(ix) « La génération qui atteint la maturité entre les deux guerres aborda le problème de la société dans des conditions qui valent d'être remarquées. Elle tenait de ses aînés l'héritage d'une culture humaniste où toute valeur était rapportée à l'individu. Les jugements implicites liés à cette culture réduisaient la société à un mal peut-être nécessaire, mais dont la nécessité même était douteuse. » **(1946)**

(x) « En même temps qu'elle est finaliste, la méthode d'explication généralement suivie par les sociologues est essentiellement psychologique. Ces deux tendances sont solidaires l'une de l'autre. (...) C'est donc de l'individu qu'émanent les idées et les besoins qui ont déterminé la formation des sociétés, et, si c'est de lui que tout vient, c'est nécessairement par lui que tout doit s'expliquer. D'ailleurs, il n'y a rien dans la société que des consciences particulières ; c'est donc dans ces dernières que se trouve la source de toute l'évolution sociale. » **(Émile Durkheim, 1894)**

(xi) « Les faits sociaux dériveraient même si immédiatement de la nature humaine que, pendant les premières phases de l'histoire, ils en pourraient être directement déduits sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'observation. » **(Émile Durkheim, 1894)**

(xii) « Les formes les plus complexes de la civilisation ne sont que de la vie psychique développée. Aussi, alors même que les théories de la psychologie ne peuvent pas suffire comme prémisses au raisonnement sociologique, elles sont la pierre de touche qui seule permet d'éprouver la validité des propositions inductivement établies. » **(Émile Durkheim, 1894)**

(xiii) « Si la société se forme, c'est pour permettre à l'individu de réaliser sa nature, et toutes les transformations par lesquelles elle a passé n'ont d'autre objet que de rendre cette réalisation plus facile et plus complète. » **(Émile Durkheim, 1894)**

(xiv) « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles. » **(Émile Durkheim, 1894)**

(xv) « (...) les manières collectives d'agir ou de penser ont une réalité en dehors des individus qui, à chaque moment du temps, s'y conforment. Ce sont des choses qui ont leur existence propre, L'individu les trouve toutes formées et il ne peut pas faire qu'elles ne soient pas ou qu'elles soient autrement qu'elles ne sont ; il est donc bien obligé d'en tenir compte et il lui est d'autant plus difficile (nous ne disons pas

impossible) de les modifier que, à des degrés divers, elles participent de la suprématie matérielle et morale que la société a sur ces membres. Sans doute, l'individu joue un rôle clans leur genèse. Mais pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus tout au moins aient mêlé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau. Et comme cette synthèse a lieu en dehors de chacun de nous (puisqu'il y entre une pluralité de consciences), elle a nécessairement pour effet de fixer, d'instituer hors de nous de certaines façons d'agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise à part. (...) On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution*, toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie: la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. » (**Émile Durkheim, 1894**)

(xvi) « Je ne crois pas avoir éliminé – en quelque mots – les obstacles que suscite la question de l'âme collective. » (**1938**)

(xvii) « Nous parlons une langue que nous n'avons pas faite; nous nous servons d'instruments que nous n'avons pas inventés nous invoquons des droits que nous n'avons pas institués un trésor de connaissances est transmis à chaque génération qu'elle n'a pas elle-même amassé, etc. C'est à la société que nous devons ces biens variés de la civilisation et si nous ne voyons généralement pas de quelle source nous les tenons, nous savons, du moins, qu'ils ne sont pas notre œuvre. Or ce sont eux qui font à l'homme sa physionomie personnelle entre tous les êtres ; car l'homme n'est un homme que parce qu'il est civilisé. Il ne pouvait donc échapper à ce sentiment qu'il existe en dehors de lui des causes agissantes d'où lui viennent les attributs caractéristiques de sa nature, et comme des puissances bienveillantes qui l'assistent, qui le protègent et qui lui assurent un sort privilégié. Et à ces puissances il devait nécessairement assigner une dignité qui fût en rapport avec la haute valeur des biens qu'il leur attribuait. » (**Émile Durkheim, 1912**)

(xviii) « L'intensité du mouvement d'ensemble social a été autrefois plus grande qu'elle ne l'est aujourd'hui. Ce mouvement se construit, comme je le rappellerai tout à l'heure, autour de centres sacrés et il va de soi que l'intensité des foyers sacrés qui subsistent

actuellement a déchu: que l'Église, la noblesse, la monarchie ont perdu à peu près tout leur pouvoir de conviction. » (1938)

(xix) « Il est possible après cela de continuer, si l'on y tient, à vivre avec les principes d'une époque où ces responsabilités semblaient exclues. Mais il est devenu impossible, dans la mesure où l'on admet la réalité des mouvements d'ensemble, de se représenter des obstacles plus décisifs que les mouvements. Le champ est libre: ce qu'une attention superficielle représente comme la réalité n'est que l'expression de la pesanteur et la pesanteur terrestre a toujours été désarmée contre la vie. » (1938)

(xx) « En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. C'est donc dans la nature de cette individualité, non dans celle des unités composantes, qu'il faut aller chercher les causes prochaines et déterminantes des faits qui s'y produisent. » (Émile Durkheim, 1895)

(xxi) « (...) toutes les fois qu'un phénomène social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fautive. » (Émile Durkheim, 1895)

(xxii) « La différence du tout avec la somme des parties ne signifie nullement comme le voulut Durkheim que le déterminisme de la société soit exclusivement sociologique, au mépris de toute cause psychologique. Mais admettre un facteur psychologique – ou économique – ne signifie pas en retour que le tout soit la somme des parties. » (1946)

(xxiii) « (...) il est nécessaire de développer un système de connaissances permettant de prévoir les réactions affectives sociales qui parcourent la superstructure – peut-être même, jusqu'à un certain point, d'en disposer. (...) un système de connaissances portant sur les mouvements sociaux d'attraction et de répulsion se présente de la façon la plus dépouillée comme une arme. Au moment où une vaste convulsion oppose, non pas exactement le fascisme au communisme, mais des formes impératives radicales à la

profonde subversion qui continue à poursuivre l'émancipation des vies humaines. »
(1933-1934)

(xxiv) « Leur souci était d'ailleurs moins d'une expérience nouvelle, qui aurait prolongé le surréalisme, que d'une recherche scientifique. À l'égard d'un passé lié à l'effervescence littéraire, ils témoignaient d'une certaine aversion et ce qu'ils écartaient le plus vivement était la possibilité d'un compromis, d'une science superficielle utilisée aux fins d'une entreprise douteuse. Sans doute se demandèrent-ils si la stérilité de la connaissance pure ne succéderait pas de cette façon à l'impuissance de l'art, mais le besoin de rigueur et l'honnêteté intellectuelle s'opposaient en eux à l'exigence, pour d'autres plus forte, qui veut que la pensée engendre l'acte. » **(1946)**

(xxv) « Ces jeunes écrivains, plus ou moins nettement, sentaient que la société avait perdu le secret de sa cohésion et que c'était là justement ce que visaient les efforts obscurs, malaisés et stériles de la fièvre poétique. Il arrivait parfois qu'ils ne désespèrent plus et ne tiennent plus pour absurde la possibilité de le retrouver. Cette recherche pouvait être tenue pour vitale et seule elle apparaissait digne d'efforts que méritaient mal les enchantements efféminés et les tricheries de l'art. » **(1946)**

(xxvi) « Il semble même que des obstacles d'une nature particulière s'opposent au développement d'une connaissance des éléments vitaux de la société : le caractère nécessairement contagieux et *activiste* des représentations que le travail met en lumière en apparaît responsable.

(...) Il suit qu'il y a lieu de développer entre ceux qui envisagent de poursuivre aussi loin que possible les investigations dans ce sens, une communauté morale, en partie différente de celle qui unit d'ordinaire les savants et liée précisément au caractère virulent du domaine étudié et des déterminations qui s'y révèlent peu à peu. » **(Roger Caillois, 1938)**

(xxvii) « Leur résolution n'est pas seulement affaire d'information et d'exégèse : il est en outre nécessaire qu'elle embrasse l'activité *totale* de l'être. Certes, elle nécessite un travail entrepris en commun avec un sérieux, un désintéressement, une sévérité

critique capables non seulement d'accréditer les résultats éventuels, mais encore d'imposer le respect dès le début de la recherche. Cependant elle dissimule un espoir d'un tout autre ordre, et qui donne à l'entreprise tout son sens : l'ambition que la communauté ainsi formée déborde son plan initial, glisse de la volonté de connaissance à la volonté de puissance, devienne le noyau d'une plus vaste conjuration, – le calcul délibéré que ce corps trouve une âme. » **(Roger Caillois, 1938)**

(xxviii) « (...) un *travail critique* ayant pour objet les rapports mutuels de l'être de l'homme et de l'être de la société : ce qu'il attend d'elle, ce qu'elle exige de lui. » **(Roger Caillois, 1938)**

(xxix) « Or depuis un demi-siècle, les sciences de l'homme ont progressé avec une rapidité telle qu'on n'a pas encore pris suffisamment conscience des possibilités nouvelles qu'elles offrent, bien loin qu'on ait eu le loisir et l'audace de les appliquer aux multiples problèmes que pose le jeu des instincts et des « mythes » qui les composent ou les mobilisent dans la société contemporaine. Il résulte notamment de cette carence que tout un côté de la vie collective moderne, son aspect le plus grave, ses couches profondes, échappent à l'intelligence. Et cette situation n'a pas seulement pour effet de renvoyer l'homme aux vaines puissances de ses songes, mais aussi d'altérer la compréhension de l'ensemble entier des phénomènes sociaux et de vicier à leur principe les maximes d'action qui trouvent en elle référence et garantie.

Cette préoccupation de retrouver transposés à l'échelle sociale les aspirations et les conflits primordiaux de la condition individuelle est à l'origine du *Collège de Sociologie*. » **(Roger Caillois, 1938)**

(xxx) « Dès qu'on attribue une importance particulière à l'étude des structures sociales, on s'aperçoit que les quelques résultats acquis par la science en ce domaine non seulement sont généralement ignorés, mais de plus en plus en contradiction directe avec les idées en cours sur ces sujets. Ces résultats, tels qu'ils se présentent, apparaissent extrêmement prometteurs et ouvrent des perspectives insoupçonnées pour l'étude du comportement de l'être humain. Mais ils demeurent timides et incomplets, d'une part parce que la science s'est trop limitée à l'analyse des structures des sociétés dites primitives, laissant de côté les sociétés modernes, d'autre part parce que les

découvertes réalisées n'ont pas modifié aussi profondément qu'on pouvait s'y attendre les postulats et l'esprit de la recherche. » **(Roger Caillois, 1938)**

(xxxix) « L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de *sociologie sacrée*, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré. Elle se propose ainsi d'établir le point de coïncidence entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures directrices qui président à l'organisation sociale et commandent ses révolutions.

L'homme valorise à l'extrême certains instants rares, fugitifs et violents, de son expérience intime. Le *Collège de Sociologie* part de cette donnée et s'efforce de déceler des démarches équivalentes, au cœur même de l'existence sociale, dans les phénomènes élémentaires d'attraction et de répulsion qui la déterminent comme dans ses *compositions* les plus accusées et les plus significatives telles que les églises, les armées, les confréries, les sociétés secrètes. Trois problèmes principaux dominent cette étude : celui du pouvoir, celui du sacré, celui des mythes. » **(Roger Caillois, 1938)**

(xxxix) « Bien que je ne méconnaisse aucunement l'importance du sacré dans les phénomènes sociaux, j'estime que la souligner à ce point (...) est en contradiction nette avec les acquisitions de la sociologie moderne et, notamment, avec la notion maussienne de « phénomène total ». » **(Michel Leiris, 1939)**

(xxxix) « Dans mon esprit, l'expérience que chacun de nous pouvait avoir du sacré conservait une importance essentielle. (...) L'expérience du sacré est de telle nature qu'elle ne peut rien laisser d'indifférent : celui qui rencontre le sacré n'a pas plus de moyen de lui demeurer étranger qu'un chrétien ne pourrait demeurer étranger à Dieu. À mes yeux, dès l'abord, cette sociologie sacrée, à laquelle un Collège pouvait donner sa forme et son ordonnance, se situait donc exactement à la suite de la théologie chrétienne. (...) Il s'agissait de représenter la société et son jeu avec cette conscience des destinées qui s'y trouvent engagées qui appartient au théologien lorsqu'il considère Dieu et l'Église. » **(1939)**

(xxxiv) « Nous écarter de Durkheim – et de Mauss – tout au moins lorsque nous envisageons l'existence actuelle, est certainement une nécessité inévitable pour nous. Dans son ensemble, la tâche rencontrée à partir de la tradition que je viens de définir est peut-être difficile et il reste à déterminer les méthodes qui lui appartiennent. » (1939)

(xxxv) « L'œuvre de Durkheim et, plus encore, celle de Mauss ont eu sur moi une influence décisive, mais j'ai toujours gardé les distances. Ma pensée n'en est pas moins fondée sur une expérience subjective. Si j'ai, avec d'autres, fondée en 1937 le Collège de Sociologie, je pense que j'avais l'intention de retrouver un monde dont je m'éloigne trop facilement, celui de l'objectivité. » (1958)

(xxxvi) « (...) toute philosophie qui ne compose pas avec cette nouvelle science du *pourquoi pas* est ridicule (...) C'est là un merveilleux qui ne craint pas la connaissance, qui au contraire s'en nourrit. (...) enfant je ne savais m'amuser avec aucun jouet, je n'avais de cesse de les avoir éventrés ou démontés afin de savoir « comment c'était à l'intérieur, comment ça marchait ». » (Roger Caillois, 1934)

(xxxvii) « Que m'importent en fin de compte des illuminations dispersées, instables, mal garanties, qui ne sont rien sans un acte de foi préalable, qui ne sont même plaisantes que par le crédit qu'on y ajoute ? L'irrationnel : soit ; mais j'y veux d'abord la cohérence (...). » (Roger Caillois, 1934)

(xxxviii) « Assurément, le mystère a beaucoup de comptes à rendre, beaucoup d'aveux à faire : mais ce ne sont pas ceux qui flattent et adoptent devant lui quelque attitude extatique qui les obtiendront car, là encore, le ciel appartient aux violents.

D'autres, il est vrai, se montrent moins enclins à se contenter d'une si futile jouissance qu'à concéder à l'inconnu une certaine transcendance par rapport aux modes discursifs de la pensée et prétendent dépasser ceux-ci pour accéder de plain-pied à l'inintelligible par une véritable *mutation brusque*, rupture radicale dans la continuité du développement intellectuel. » (Roger Caillois, 1938)

(xxxix) « (...) j'estime que des fautes très graves contre les règles de méthode établies

par Durkheim – esprit dont nous n’avons pas cessé de nous recommander – ont été maintes fois commises au Collège : travail à partir de notions vagues et mal définies, comparaisons entre des faits pris dans des sociétés de structures profondément différentes, etc. » (Michel Leiris, 1939)

(xl) « (...) MON ÉTUDE EST PLUS PROCHE DE LA «THÉOLOGIE» QUE DE L’HISTOIRE SAVANTE E INDIFFÉRENTE DE LA RELIGION

J’y insiste : si parfois je parle le langage d’un homme de science, c’est toujours une apparence. Le savant parle du dehors, tel un anatomiste du cerveau. (Ce n’est pas tout à fait vrai : l’historien des religions ne peut supprimer l’*expérience intérieure* qu’il a (ou qu’il eut) de la religion... Mais il n’importe s’il l’oublie dans la mesure où il le peut.) *Je parle, moi, de la religion du dedans, comme un théologien de la théologie.*

Le théologien, il est vrai, envisage une théologie *chrétienne*. Tandis que la *religion* dont je parle n’est pas *une* religion. C’est la *religion* sans doute, mais elle se définit justement en ce que, dès l’abord, ce n’est pas une religion particulière. Je ne parle ni de rites, ni de dogmes, ni d’une communauté donnée, mais seulement du problème que toute religion s’est posé: je prends ce problème à mon compte, comme la théologie, le théologien... Mais sans la religion chrétienne. » (1957)

(xli) « Ainsi ma recherche, que fonde essentiellement l’*expérience intérieure*, diffère-t-elle en son origine du travail de l’historien des religions, de l’ethnographe ou du sociologue. Sans doute, la question se posa-t-elle de savoir s’il était possible pour ces derniers de se diriger à travers les données qu’ils élaboraient, indépendamment d’une *expérience intérieure* qu’ils avaient d’une part en commun avec celle de leurs contemporains, qui d’autre part était aussi, jusqu’en un certain point, leur expérience personnelle, modifiée par un contact avec le monde qui faisait l’objet de leurs études. Mais dans leurs cas, nous pouvons presque avancer en principe que: *moins leur expérience joue* (plus elle est discrète), plus grande est l’authenticité de leur travail. Je ne dis pas: moins leur expérience est grande, mais *moins elle joue*. Je suis en effet convaincu de l’avantage, pour un historien, d’avoir une expérience profonde, mais s’il l’a, puisqu’il l’a, le mieux est qu’il s’efforce de l’oublier, et d’envisager les faits du dehors. Il ne peut l’oublier tout à fait, il ne peut réduire entièrement la connaissance des faits à celle qui lui est donnée du dehors – et cela vaut mieux –, mais l’idéal est que cette expérience joue *malgré lui*, dans la mesure où cette source de la connaissance est

irréductible, dans la mesure où parler de religion sans référence intérieure à l'expérience que nous en avons mènerait à des travaux sans vie, accumulant la matière inerte, livrée dans un désordre inintelligible. » (1957)

SURREALISMO

(i) « JE SITUE MES EFFORTS A LA SUITE, A CÔTÉ DU SURRÉALISME. » (1947)

(ii) « Je me suis, chaque fois que j'en eus l'occasion opposé au surréalisme. (...) le surréalisme est défini par la possibilité que son vieil ennemi *du dedans*, que je suis, a de le définir décidément.

C'est la contestation vraiment virile (...) des limites admises, une volonté rigoureuse d'insoumission. » (1946)

(iii) « Je m'amuse (...) à penser qu'on ne peut sortir du surréalisme sans tomber sur M. Bataille (...). » (André Breton, 1930)

(iv) « C'est grâce à son collègue de la Bibliothèque Nationale Jacques Lavaud, ancien chartiste comme lui et auteur d'une thèse sur Philippe Desportes, que j'ai rencontré Georges Bataille. Dans le courant de 1924, l'année où par ailleurs je devins surréaliste, Lavaud – que je connaissais de longue date et qui, sensiblement plus âgé que moi, m'avait initié à la littérature moderne – nous présenta l'un à l'autre, un peu (me dit-il par la suite) pour voir en observateur détaché quel curieux précipité pourrait résulter de ce contact. » (Michel Leiris, 1963)

(v) « Le surréalisme a traversé le monde comme une couteau. C'est qu'il est posé sur Paris comme une lame triangulaire. La pointe se trouve rue Fontaine. (...)

Et l'histoire du surréalisme, c'est l'histoire de la rue Fontaine. Mais cette lame effilée repose sur une base qui va, dans le 15^e arrondissement, de la rue du Château à la rue Blomet.

Le triangle est dirigé vers la rue Fontaine. Il n'y a pas d'ambiguïté sur le sens que l'on peut lui donner tant il s'étire vers la rue Fontaine, mais il repose sur la ligne idéale qui rejoint la rue du Château à la rue Blomet.

La rue Fontaine c'est un peu un lieu saint.

C'est La Mecque. » (**Georges Charbonnier, 1958**)

(vi) « 1.-Estimez-vous que (...) votre activité doit ou non se restreindre, définitivement ou non, à une forme individuelle?

2. a) Si oui, voulez-vous faire à ce qui a pu réunir la plupart d'entre nous le sacrifice d'un court exposé de vos motifs ? Définissez votre position.

b) Si non, dans quelle mesure considérez-vous qu'une activité commune peut être continuée ou reprise ; de quelle nature serait-elle ; avec qui désireriez-vous, ou consentiriez-vous, à la mener? » (**André Breton y Raymond Queneau, 1929**)

(vii) « Avec M. Bataille, rien que de très connu, nous assistons à un retour offensif du vieux matérialisme antidialectique qui tente, cette fois, de se frayer gratuitement un chemin à travers Freud. « *Matérialisme*, dit-il, *interprétation directe*, excluant tout idéalisme, *des phénomènes bruts*, matérialisme qui, pour ne pas être regardé comme un idéalisme gâteau, devra être fondé immédiatement sur les phénomènes économiques et sociaux. » Comme on ne précise pas ici « matérialisme historique » (et d'ailleurs comment le pourrait-on faire?) nous sommes bien obligés d'observer qu'au point de vue philosophique de l'expression, c'est vague et qu'au point de vue poétique de la nouveauté, c'est nul. » (**André Breton, 1930**)

(viii) « En 1929, au cours de sa première querelle avec André Breton, à l'époque de Documents et du Second manifeste du surréalisme, c'est Breton qui se dit hégélien. Mais son Hegel, plus surréaliste (voire mallarméen) qu'existentialiste, antérieur à Wahl et à Kojève, est le philosophe de l'idéalisme absolu, de l'identité des contraires, du dépassement de la contingence, de l'élimination des accidents et de la résolution dialectique des conflits. » (**Denis Hollier, 1995**)

(ix) « Le merveilleux n'est pas le même à toutes les époques ; il participe obscurément d'une sorte de révélation générale dont le détail seul nous parvient (...). » (**André Breton, 1924**)

(x) « Je crois à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolue, de *surréalité*, si l'on peut ainsi dire. C'est à sa conquête que je vais, certain de n'y pas parvenir mais trop insoucieux de ma mort pour ne pas supporter un peu les joies d'une telle possession. »

(André Breton, 1924)

(xi) « (...) le surréalisme se distingue immédiatement par un apport de valeurs basses (inconscient, sexualité, langage ordurier, etc.), il s'agit de donner à ces valeurs un caractère éminent en les associant aux valeurs les plus immatérielles (...) Toutes les revendications des parties basses ont été outrageusement déguisées en revendications des parties hautes (...). » **(1924-1935?)**

(xii) « Il est regrettable, disons-nous, que rien ne puisse entrer dans la tête de M. Breton sinon sous la forme poétique. Toute l'existence, *purement* littéraire, de M. Breton le détourne de ce qui se produit autour de lui d'événements mesquins, sinistres ou plats, de ce qui constitue une décomposition réelle d'un monde immense. » **(1924-1935?)**

(xiii) « C'est précisément en cette volonté d'agitation poétique, plutôt que dans une technique dialectique littéralement puérile, que repose l'idéalisme asservissant : soif, si malheureuse en toutes choses, de s'en remettre aux régions supérieures de l'esprit ; la haine de la vulgarité, de la basse vulgarité décomposant tout d'un mouvement rapide – laissant les trésors de l'esprit à la merci des premiers porcs –, l'ombrageuse aristocratie, l'ascèse mentale, c'est avec de telles nécessités, à la fois puritaines et conventionnelles, que commence une hypocrisie qui n'a pas l'excuse d'une valeur pratique. » **(1924-1935?)**

(xiv) « Je ne m'occupai guère en 1925 de l'attitude malveillante de Breton. J'étais le plus souvent très sûr de moi et mon embarras tenait moins à mes doutes qu'à l'excès de ma certitude. (...) Je souhaitai seulement de soustraire à cette influence ceux que j'aimais, ou qui m'importaient. De toute façon, je trouvais pénible de vivre en un monde où le malaise que Breton faisait régner obérait les esprits les moins soumis, les rendant insensibles à ce qui ne pouvait émouvoir André Breton. » **(1951)**

(xv) « (...) je renonçai à me taire et j'entrai dans l'horrible jeu où je m'écoeurai de ma prétention pour avoir refusé celle d'un autre. Je devais à mon tour enfler la voix, l'enfler davantage et plus sottement pour vitupérer une enflure que je dépassais. » (1951)

(xvi) « Je suis aujourd'hui enclin à croire que les exigences de Breton qui ont abouti à cette rupture généralisée des années 1928-1929, étaient au fond justifiées : il y avait chez Breton un désir de consécration commune à une même vérité souveraine, une haine de toute concession dès qu'il s'agissait de cette vérité dont il voulait que ses amis soient l'expression, à moins de ne plus être ses amis, auxquels je m'accorde encore. Mais Breton eut le tort de s'attacher étroitement aux formes extérieures de cette fidélité. Il en résulte un malaise d'autant plus grand qu'ayant une sorte de prestige hypnotique – une autorité immédiate exceptionnelle –, il en usa sans grande réserve, sans une véritable prudence. Son humeur est changeante et il y cède plus facilement qu'au souci de respecter autrui. C'est ainsi qu'il pouvait maltraiter Aragon (qui était alors, devait être en 1928, au sommet de sa notoriété), au point que ce dernier, sortant un soir, après une scène, de l'atelier de la rue Fontaine, dit à Masson qui l'accompagnait : « Et dire que j'ai rompu avec ma famille pour en arriver là. » L'autorité de Breton avait, en effet, quelque chose de la surdité paternelle. Au surplus, je pense qu'un caractère plus patient et plus réfléchi n'aurait pas abouti non plus à former *la communauté* consacrée au sens profond du surréalisme dont André Breton a rêvé. Il n'y a rien, en effet, dans ce principe, qui soit assez clair, surtout assez autoritaire, pour briser l'individualisme et la rigueur, sans laquelle il se ternit et substitue la vie quelconque à la démarche souveraine dont il se réclame. » (1954)

(xvii) « La guerre semble avoir mis le point final à l'activité quelque peu piétinante du mouvement. L'on n'y pense guère depuis 40...

Toutefois les profondes et réelles conséquences qui le suivent ne sauraient manquer d'apparaître un jour. Le surréalisme n'est sans doute pas mort. S'il a souvent des formes discrètes, s'il est vrai que les procédés publicitaires sont abandonnés (au point que nulle manifestation d'un surréalisme authentique ne se donne plus comme telle, en France du moins), en un mot si l'*angoisse* le colore à la fin, il ne domine pas moins, sans doute même domine-t-il davantage le temps présent que l'entre-deux-guerres. » (1946)

(xviii) « (...) parce que les plus profondes affinités existent entre la pensée dite « primitive » et la pensée surréaliste, qu'elles visent l'une et l'autre à supprimer l'hégémonie du conscient, du quotidien, pour se porter à la conquête de l'*émotion révélatrice*. Ces affinités ont été mises en évidence par un écrivain martiniquais, Jules Monnerot, dans un ouvrage récemment paru : *La Poésie moderne et le Sacré*. Je crois que la lecture de cet ouvrage est absolument convaincante à cet égard. » (André Breton, 1945)

(xix) « En la personne d'André Breton, le possible de l'homme s'est mis jusqu'au bout en cause en vue d'une décision et d'un choix entièrement neufs (comme en une sorte de réélection). Et personne en fait n'a choisi pour les autres aussi conséquemment que lui : qui nierait aujourd'hui le pouvoir rayonnant du surréalisme? (...) les tares du surréalisme, qu'elles touchent les œuvres ou les hommes, en manifestent plutôt la force. Le surréalisme est ce qui *malgré* l'ensemble – en somme décevant – des œuvres et des hommes vit et s'impose authentiquement. » (1946)

(xx) « Le surréalisme en définitive ne peut être envisagé simplement comme un style. C'est un état d'esprit, dont l'acuité, la force agressive, doit aller jusqu'à l'expression dont elle modifie le cours (pas de surréalisme si l'expression est limitée à la platitude habituelle du langage). (...) l'*instance spirituelle* (spirituelle ici veut seulement dire : par-delà l'individu) que le surréalisme désigne ne se limite pas sûrement aux quelques personnes étroitement liées à André Breton. » (1948)

(xxi) « Ce qui caractérise essentiellement l'écriture automatique et qui fait qu'un homme comme André Breton est resté attaché à son principe en dépit d'un échec relatif qu'il reconnaît quant au résultat de cette méthode, c'est un acte de rupture – qui certainement, dans l'esprit de Breton était définitif – avec un enchaînement qui, à partir du monde de l'activité technique, est donné dans les mots eux-mêmes, dans la mesure où ces mots participent du monde profane ou du monde prosaïque. Celui qui s'assied confortablement, qui oublie au maximum ce qui est pour écrire au hasard sur le papier blanc les folies les plus vives qui lui passent dans la tête, peut n'aboutir à rien sur le plan de la valeur littéraire ; il n'importe, il a connu, il a fait l'expérience d'une possibilité qui est celle de la rupture sans réserve avec le monde où nous agissons pour

nous nourrir, où nous agissons pour nous couvrir et pour nous abriter. Il a fait acte essentiellement d'insubordination, dans un sens il a fait un acte souverain (...). » (1948)

(xxii) « Ce qu'enseigne Breton n'était pas moins de prendre conscience de la valeur de l'automatisme que d'écrire sous la dictée de l'inconscient. Mais cet enseignement ouvrait deux voies : l'une allait du côté des œuvres, sacrifiait même rapidement tout principe aux nécessités des œuvres, accentuait la valeur d'attrait des tableaux et des livres. Ce fut celle où s'engagea le surréalisme. L'autre allait arduement du côté de l'être : de ce côté, l'on ne pouvait donner qu'une faible attention à l'attrait des œuvres, non que celui-ci fût insignifiant, mais ce qui alors était mis à nu et dont la beauté, la laideur n'importaient plus, c'était le fond des choses et dès lors commençait le débat de l'être dans la nuit. » (1946)

(xxiii) « (...) elles cessèrent d'être liées à l'affirmation d'un espoir de briser la solitude. Les livres aujourd'hui sont en ordre sur les rayons et les tableaux ornent les murs. C'est pour ça que je peux dire que le *grand surréalisme* commence. » (1946)

(xxiv) « Le récent développement du surréalisme a d'ailleurs insisté sur un autre aspect profond de la vie religieuse ; le souci que le surréalisme actuel a marqué pour le mythe est une des indications les plus claires en ce sens. Le mythe est évidemment dans la vie religieuse, avec le sacré, l'un des mouvements essentiels ; avec le sacré il est lié à tout ce qui a été analysé par la philosophie sous forme de participation. Et il est évident que lorsque le surréalisme a mis en avant l'idée de mythe, il répondait à une nostalgie vivante dans l'esprit des hommes actuels, vivante non seulement depuis Nietzsche mais même depuis le romantisme allemand. De plus, ce qui constitue la religion est la liaison au mythe des rites. Or, personne n'ignore actuellement que la tendance nettement assurée du surréalisme est d'arriver à retrouver les attitudes qui ont permis aux hommes primitifs de se réunir dans des rites et plus exactement de retrouver dans des rites les formes les plus aiguës, les plus tangibles de la vie poétique. Tout ce que Breton met en avant, qu'il s'agisse de cette recherche du sacré, du souci des mythes, de retrouver les rites semblables à ceux des primitifs, représente cette exploration de la possibilité que nous retrouvons, la possibilité dans un autre sens, il s'agit simplement cette fois d'explorer tout ce qui peut être exploré par l'homme, il s'agit de reconstituer tout ce qui

était dans le fond de l'homme avant que cette nature humaine n'ait été asservie par la nécessité du travail technique. » (1948)

(xxv) « L'insistance d'André Breton à créer, à maintenir et à développer le mouvement auquel est liée sa vie vaut qu'on y insiste. Le surréalisme n'est pas, comme d'autres écoles (romantique, symboliste) un mode d'activité assez libre, assez mal déterminé. Il n'y allait pas de la vie pour un romantique, un symboliste, que le romantisme ou le symbolisme en général fussent ceci et non cela. Quand le surréalisme, lui, met tout en jeu, étant dès l'abord sommation morale. Le romantisme aussi avait une valeur de totalité. Ses aspects ont aussi touché l'ensemble du possible. Mais jamais il ne prit corps au point d'être formulé comme une exigence. » (1946)

(xxvi) « Le groupe surréaliste néanmoins différa d'un parti – ou d'une secte – en ce que l'entrée était en principe réservée à ceux qui disposent des moyens d'expression de l'art. » (1946)

(xxvii) « Le prêtre, le prophète, le saint avaient autrefois, avec la prérogative du choix, le monopole de l'appel pathétique. Que les politiques leur succèdent, passe encore! Les premiers parlaient au nom de Dieu, les autres au nom des torts matériels et de la misère. Mais qu'un écrivain parle au nom du destin positif de l'homme, s'en soucie du fond du cœur, avec rage, comme le fanatique de la gloire de Dieu, c'est ce qui paraissait suspendu. » (1946)

(xxviii) « Le plus étrange est que le coupable avait bien vu à quelles conditions il pouvait parler. S'il s'était exprimé personnellement, ce n'aurait pas été soutenable. Mais la force de conviction qui l'animait lui permit de lier au jeu un certain nombre de personnes dont les noms aujourd'hui se lisent de tous côtés non des liens extérieures de l'action mais de ceux plus intimes de la passion. Ceci fut donné en propre à André Breton de comprendre qu'un poète, un peintre, n'avaient pas le pouvoir de dire ce que lui-même avait à cœur, mais qu'une organisation, une instance collective le pouvait. L'« instance » peut parler autrement que l'individu. Si des peintres, des poètes, prennent

ensemble conscience de ce qui pèse sur la poésie ou la peinture, quiconque parle en leur nom doit alléguer qu'il est le véhicule d'une nécessité impersonnelle. » (1946)

(xxix) « (...) la valeur poétique (...) dans les rites anciens était garanti para la valeur matérielle du rite, par la valeur réelle du rite, valeur qui n'était peut-être pas profondément réelle mais qui était considéré comme telle par tous ceux qui pratiquaient le rite, cette valeur matérielle a cessé de garantir l'authenticité du rite. Il n'y a aucune possibilité actuellement de donner à la vie surréaliste cette garantie que donnait la croyance à l'efficacité. Il en résulte cette sorte de sentiment de vide, de vain, d'inutile, de superflu, de frivole qui caractérise l'œuvre surréaliste (...). » (1948)

(xxx) « (...) [la] société bourgeoise refuse de les prendre au sérieux et de relever leur défi, se contentant de les isoler dans une déclamation dont l'impuissance les transforme peu à peu en fantoches de foire (...). » (1948)

(xxxi) « Le communisme apparaît d'une façon toute à fait évidente comme infiniment plus capable de nier le monde de l'intérêt personnel que le surréalisme. Tout le monde sait que le surréalisme lui-même a implicitement reconnu cette difficulté. André Breton n'a pas tardé après la création du mouvement à faire acte sans réserve de communisme. (...) le parti pris par André Breton était le seul qu'il pouvait prendre (...). » (1948)

(xxxii) « Dans les premier temps, « la révolution surréaliste » était indépendante du soulèvement des couches sociales inférieures, n'était même pas définie autrement que par un état mental trouble doublé d'une phraséologie violente sur la nécessité d'une dictature de l'*esprit*... Par la suite le surréalisme a reconnu la légitimité d'existence des organisations et même des principes du communisme marxiste, y voyant le seul moyen d'aboutir à une solution indispensable dans l'ordre réel (...). » (1924-1935?)

(xxxiii) « (...) l'homme doit d'abord s'asservir à l'activité économique avant de pouvoir songer à s'émanciper moralement dans le sens que le surréalisme a indiqué. Il y a, si l'on m'entend bien, de cette façon à la fois dans le surréalisme et dans le communisme une équivoque. Le surréalisme ne peut pas sortir de l'équivoque que par sa négation de

l'intérêt matériel et pour autant le communisme ne sort pas non plus de l'équivoque, parce que sa négation de l'intérêt personnel n'aboutit pas entièrement à ce que l'on pourrait appeler simplement l'intérêt commun, aboutit à l'intérêt technique qui est encore un intérêt particulière. » **(1948)**

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Obras de Georges Bataille en francés

a. Obras completas

- **Œuvres Complètes (en 12 tomos)**. Gallimard. París, 1970-1988.

TOMO I : *Premiers écrits (1922-1940) - Histoire de l'œil - L'Anus solaire - Sacrifices - Articles*. Edición de Denis Hollier, prefacio de Michel Foucault.

TOMO II : *Écrits posthumes (1922-1940)*. Edición de Denis Hollier.

TOMO III. *Œuvres littéraires : Madame Edwarda - Le Petit - L'Archangélique - L'Impossible - La Scissiparité - L'Abbé C - L'Être indifférencié n'est rien - Le Bleu du ciel*. Edición de Thadée Klossowski.

TOMO IV. *Œuvres littéraires posthumes : Poèmes - Le Mort - Julie - La Maison brûlée - La Tombe de Louis XXX - Divinus Deus - Ébauches*. Edición de Thadée Klossowski

TOME V. *La Somme athéologique, I : L'Expérience intérieure - Méthode de méditation - Post-scriptum 1953 - Le Coupable - L'Alleluiah*.

TOMO VI. *La Somme athéologique, II : Sur Nietzsche - Memorandum – Annexes*.

TOMO VII : *L'Économie à la mesure de l'univers - La Part maudite - La Limite de l'utile (fragments) - Théorie de la religion - Conférences (1947-1948) – Annexes*.

TOMO VIII : *L'Histoire de l'érotisme - Le Surréalisme au jour le jour - Conférences (1951-1953) - La Souveraineté - Annexes*. Edición de Thadée Klossowski.

TOMO IX : *Lascaux ou la naissance de l'Art - Manet - La Littérature et le mal - Annexes*.

TOMO X : *L'Érotisme - Le Procès de Gilles de Rais - Les Larmes d'Éros*.

TOMO XI : *Articles 1 (1944-1949)*. Edición de Francis Marmande con la colaboración de Sibylle Monod.

TOMO XII : *Articles 2 (1950-1961)*. Edición de Francis Marmande con la colaboración de Sibylle Monod.

b. Obras individuales

b1. Publicadas en vida

1928

- **Histoire de l'œil**, de Lord Auch (pseudónimo de Georges Bataille). Primera edición de 1928, con 8 litografías de André Masson, autopublicado con una tirada limitada de 134 ejemplares. Nueva versión, con seis grabados de Hans Bellmer publicada en 1940. Sevilla aparece como lugar de publicación. Nueva versión de 1941, esta vez Burgos aparece como lugar de publicación. Segunda edición de 1944, revisada y corregida en K.Éditeur. En 1951 aparece editada por Jean-Jacques Pauvert. Todas las ediciones/versiones publicadas en París, a pesar de la mención de las dos ciudades españolas. La primera edición del relato publicada con su nombre tendrá lugar 5 años después de su muerte, en 1967, en Pauvert. Lo que quiere decir que la autoría del relato sólo fue hecha pública 3 años antes de que empezaran a publicarse las Obras Completas de Bataille, en cuyo primer volumen precisamente ésta está incluida.

1931

- *L'Anus solaire*. Ilustrado por André Masson. Galerie Simon. París.

1936

- *Sacrifices*. Con cinco aguafuertes de André Masson. G.L.M. París.

1941

- *Madame Edwarda*, de Pierre Angélique (pseudónimo de Georges Bataille). Édition du Solitaire. París. 1937 fecha de edición en el libro (Realmente publicado en 1941) / nueva versión revisada y enriquecida con treinta grabados de Jean Perdu. Chez le Solitaire. París. 1942.

1943

- *Le Petit*, de Louis Trente (pseudónimo de Georges Bataille). Autopublicado. 1934 fecha de edición en el libro. Realmente publicado en 1943.
- *L'Expérience intérieure*. Gallimard. París.

1944

- *Le Coupable*. – Redactado entre septiembre de 1939 y octubre de 1943, fue publicado en 1944 y reeditado en 1961 como segundo tomo de *La Somme Athéologique*.
- *L'Archangélique*. Messages. París.

1945

- *Sur Nietzsche. Volonté de chance*. Gallimard. París.
- *Dirty* (extracto de *LeBleu du ciel*). Fontaine. París.
- *L'Orestie*. Les Quatre vents. París.

1947

- *L'Alleluiah. Catéchisme de Dianus*, con tres dibujos originales, litografías y letras capitales de Jean Fautrier. Auguste Blaizot. París / K. Éditeur. París.
- *Histoire de rats. Journal de Dianus*, con tres aguafuertes de Alberto Giacometti. Éditions de Minuit.
- *La Haine de la poésie. L'Orestie, Histoire de rats et Dianus*. Éditions de Minuit. París (reeditados como *L'Impossible* en 1962).
- *Méthode de méditation*. Fontaine. París.

1949

- *La Part maudite. Essai d'économie générale I. La consommation*. Éditions de Minuit. París.
- *Eponine*. Éditions de Minuit. París.

1950

- *L'Abbé C*. Éditions de Minuit. París.

1954

- *Somme athéologique I (L'Expérience intérieure)*. Edición revisada y corregida, seguida de *Méthode de méditation* y de *Post-scriptum 1953*. Gallimard. París.

1955

- *La Peinture préhistorique. Lascaux, ou la naissance de l'art*. Skira, Ginebra.
- *Manet*. Skira. Ginebra.

1957

- *L'Érotisme*. Éditions de Minuit. París.
- *La Littérature et le mal*. Gallimard. París.
- *Le Bleu du ciel*. Jean-Jacques Pauvert. París.

1959

- *Le Procès de Gilles de Rais*. Club français du livre. París.
- *Max Ernst*. Gonthier / Seghers. París.

1961

- *Somme athéologique II (Le Coupable)*. Edición revisada y corregida, seguido de *L'Alleluiah*. Gallimard. París.
- *Les Larmes d'Éros*. Jean-Jacques Pauvert. París.

b2. Publicadas tras su muerte

- *L'Impossible*. Éditions de Minuit. París, 1962.
- *Le Petit*. Jean-Jacques Pauvert. París, 1963.
- *Madame Edwarda*. Georges Visat. París, 1965.
- *Ma mère*. Jean-Jacques Pauvert. París, 1966.
- *Histoire de l'œil*. Jean-Jacques Pauvert. París, 1967.
- *Le Mort*. Jean-Jacques Pauvert. París, 1967.
- *Pratique de la joie devant la mort*. Mercure de France. París, 1967.
- *L'Archangélique et autres poèmes*. Mercure de France. París, 1967.
- *Théorie de la religion* (redactado entre marzo y mayo de 1948, a partir de la conferencia « Schéma d'une histoire des religions », pronunciada para el *Collège de Philosophie* el 26 de febrero de 1948, en el *Collège de Philosophie*. El libro debía haber sido publicado en la colección *Miroir* de la editorial Au Masque d'Or, de Angers, pero no llegaría a ser publicado en vida de Bataille y quedará inédito hasta que en 1973 Gallimard lo publique, editado por Thadée Klossowski).
- *Vingt propositions sur la mort de Dieu*. Nulle Part. 1984.
- *Le Dictionnaire critique*. L'Écarlate. Orleans, 1993.
- *Poèmes et nouvelles érotiques*. Mercure de France. París, 1999.
- *Romans et récits*. En « Bibliothèque de la Pléiade ». Gallimard. París, 2004.
- *La Sociologie sacrée du monde contemporain*. Presentación de Simonetta Falasca Zamponi. Lignes-Léo Scheer. París, 2005.
- *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, dibujos de Pierre Alechinsky. Fata Morgana. Saint-Clément-de-Rivière, 2005.
- *Charlotte d'Ingeville*. Préface de Michel Surya. Lignes-Léo Scheer. París, 2006.
- *William Blake*. Fata Morgana. Saint-Clément-de-Rivière, 2008.
- *La Structure psychologique du fascisme*. Éditions Lignes. París, 2009.
- *Discussion sur le péché*. Éditions Lignes. París, 2010.
- *Le Souverain*. Fata Morgana. Saint-Clément-de-Rivière, 2010.
- *L'Anus solaire et Sacrifices*. Éditions Lignes. París, 2011.
- *La Notion de dépense*. Éditions Lignes. París, 2011.
- *La Souveraineté* (proyecto de libro redactado desde 1953 a 1956 y abandonado. Libro nunca publicado como tal y aparecido en parte en forma de artículos en diversas revistas. En su origen pensado como culminación de un ensayo sobre Nietzsche y el comunismo que Bataille quería haber publicado desde 1950, con ocasión del 50 aniversario del fallecimiento del filósofo alemán. Habría sido la tercera parte de *La Part Maudite*, de la cual al final sólo se publicó la primera parte, *La Consumation*, bajo el nombre genérico pensado para la obra completa, *La Part maudite*. La segunda parte habría sido *L'Histoire de l'érotisme*, que tampoco llegaría a publicarse como tal, y que daría lugar a varios artículos para *Critique* y, en base a éstos y a parte del material no publicado, a *L'Érotisme* en 1957) / Éditions Lignes. París, 2012.

2. Artículos, conferencias, entrevistas y correspondencia

- Bataille, Georges & Leiris, Michel. *Échanges et correspondances*. Gallimard. París, 2004.
- Bouler, Jean-Pierre (ed.) *Lettres de Georges Bataille à Roger Caillois (1935-1959), du Surréalisme au Collège de Sociologie*. Folle Avoine. Romillé, 1987.
- Chapsal, Madeleine. *Les Écrivains en personne*. Colección 10/18. Union Générale d'Éditions. París, 1973 (publicado originalmente en 1960 por Éditions Julliard).
- Galletti, Marina (ed.) *L'Apprenti sorcier. Du Cercle Communiste Démocratique à Acéphale. Textes, lettres et documents (1932-1939) rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti*. Éditions de la Différence. París, 1999.
- Hollier, Denis (ed.) *Collège de Sociologie, 1937-1939*. Gallimard. París, 1995.
- Peignot, Colette (et al.) *Écrits de Laure*. Pauvert. París, 1985.
- Surya, Michel (ed.) *Choix de lettres, 1917-1962*. Gallimard. París, 1997.
- Surya, Michel (ed.) *Georges Bataille : Une liberté souveraine*. Farrago. 2000.
- VV.AA. *Acéphale*. Jean-Michel Place. París, 1995 (edición original de 1980).
- VV.AA. *Documents*. Jean-Michel Place. París, 1991.
- VV.AA. *La Critique Sociale*. Éditions de la différence. París, 1983.
- VV.AA. *L'Art précolombien*. Les Beaux-Arts. París, 1928.
- VV.AA. *Encyclopedia Acephalica (comprising the Critical Dictionary and related texts and the Encyclopaedia Da Costa)*. Atlas Press. Londres, 1995.

3. Obras de Georges Bataille traducidas al español

a. Publicadas en España

- *La literatura y el mal*. Traducción de José Vila Selma. Taurus. Madrid, 1959.
- *El erotismo*. Editorial Mateu. Barcelona, 1971.
- *El verdadero Barba-Azul. La tragedia de Gilles de Rais* (con prólogo de Mario Vargas Llosa). Tusquets. Barcelona, 1972.
- *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Traducción de Fernando Savater. Taurus. Madrid, 1972.
- *La experiencia interior, seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*. Traducción de Fernando Savater. Taurus. Madrid, 1973.
- *La parte maldita, precedida de La Noción de Consumo*. Edhasa. Barcelona, 1974.
- *Obras escogidas*. Traducción de Joaquín Jordá. Barral. Barcelona, 1974.
- *Teoría de la religión*. Traducción de Fernando Savater. Taurus. Madrid, 1975.
- *El azul del cielo*. García Fernández. Hiperión. Madrid, 1976.
- *Historia del ojo*. Ruedo ibérico. Libros del amor loco. París, 1977.
- *La historia del ojo*. Traducción de Antonio Escohotado, con prólogo de Mario Vargas Llosa. Tusquets. Barcelona, 1978.
- *Lo imposible (Historia de ratas, seguida de Dianus y de La Orestíada)*. Villalar. Madrid, 1978.
- *El cura C*. Traducción de Antonio Desmond. Icaria Editorial. Barcelona, 1979.
- *El ojo pineal*. Pre-Textos. Valencia, 1979.
- *El erotismo*. Traducción de Toni Vicens. Tusquets. Barcelona, 1979.
- *El azul del cielo*. Editorial Ayuso. Madrid, 1980.

- *Mi madre*. Traducción de Paula Brines. Tusquets. Barcelona, **1980**.
- *Las lágrimas de Eros*. Traducción de David Fernández. Tusquets. Barcelona, **1981**.
- *El culpable. Seguido de El aleluya y fragmentos inéditos*. Traducción de Fernando Savater. Taurus. Madrid, **1981**.
- *Madame Edwarda seguido de El muerto*. Traducción de Antonio Escotado y Eusebio Fontalba. Tusquets. Barcelona, **1981**.
- *El aleluya y otros textos*. Traducción de Fernando Savater. Alianza Editorial. Madrid, **1981**.
- *Lo arcangélico y otros poemas*. Traducción de Pilar Ruiz Va. Visor. Madrid, **1982**.
- *El azul del cielo*. Traducción de Ramón García Fernández. Tusquets. Barcelona, **1985**.
- *La parte maldita*. Epílogo, traducción y notas Francisco Muñoz de Escalona. Icaria. Barcelona, **1987**.
- *El estado y el problema del fascismo*. Traducción de Pilar Guillem Gilabert. Introducción de Antonio Campillo. Universidad de Murcia/Pre-Textos. Valencia, **1993**.
- *La literatura como lujo*. Introducción y selección de Jordi Llovet. Trad. Ana Torrent. Cátedra, **1993**.
- *Lo que entiendo por soberanía*. Selección, introducción y notas de Antonio Campillo, traducción de Antonio Campillo y Pilar Sánchez Orozco. Paidós. Barcelona, **1996**.
- *El pequeño*. Traducción de Manuel Arranz Lázaro. Pre-textos. Valencia. **1997**.
- *Poemas*. Traducción de Manuel Arranz Lázaro. Pre-textos. Valencia, **1997**.
- *La oscuridad no miente*. Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna. Taurus. Madrid, **2002**.
- *Manet* Traducción de Juan Gregorio. Presentación de Francisco Jarauta. IVAM / Colegio oficial De Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la región de Murcia. Valencia / Murcia, **2003**.
- *El límite de lo útil*. Editorial Losada. Madrid, **2005**.
- *Escritos sobre Hegel*. Arena Libros. Madrid, **2005**.
- *La literatura y el mal*. Traducido por Lourdes Ortiz. Editorial Nortedur. San Cugat del Vallès, **2010**.
- *La oreja de Van Gogh*. Casimiro Libros. Madrid, **2011**.

b. Publicadas en Argentina

- *El erotismo*. Traducción de María Luisa Bastos. Editorial Sur. Buenos Aires. Aparentemente publicada en 1964. Fecha registrada: **1960**.
- *Las lágrimas de Eros. Hegel, la muerte y el sacrificio. Conferencia sobre el no saber*. Signos, Buenos Aires, **1968**.
- *Breve historia del erotismo*. Traducción de Alberto Drazul. Caldén. Buenos Aires, **1976**.
- *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*. Traducción de Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, **2001**.
- *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. Traducción de Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, **2003**.
- *Lascaux o el nacimiento del arte*. Traducción de Axel Gasquet. Alción. Córdoba, **2003**.
- *Discusión sobre el pecado*. Traducción de Américo Cristóbal y Hugo Savino. Paradiso. Buenos Aires, **2005**.
- *Acéphale*. Traducción y prólogo de Margarita Martínez. Caja Negra. Buenos Aires, **2006**.
- *Una libertad soberana*. Traducción de Hugo Savino. Paradiso. Buenos Aires, **2007**.

- *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Traducción de Lucas Bidon-Chanal. Libros del zorzal. Buenos Aires, 2008.
- *Intercambios y correspondencias (1924-1982)*. Georges Bataille y Michel Leiris. Traducción de Silvio Mattoni. El cuenco de plata. Buenos Aires, 2008.
- *La religión surrealista: conferencias 1947-1948*. Traducción de Lucía Ana Belloro y Julián Manuel Fava. Las Cuarenta. Buenos Aires, 2008.
- *La parte maldita*. Traducción de Lucía Ana Belloro y Julián Manuel Fava. Las Cuarenta. Buenos Aires, 2009.
- *Charlotte d'Ingerville y otros relatos eróticos*. Traducción de Silvio Mattoni. El cuenco de plata. Buenos Aires, 2009.

c. *Publicadas en otros países hispanoablantes*

- *Documentos. Ensayos*. Recopilación realizada por Bernard Noël. Monte Ávila, Caracas, 1969.
- *Abad C*. Premià Editora. México D.F., 1977.
- *Obras escogidas*. Fontamara. México D.F., 2006.
- *Lo imposible*. Fontamara. México D.F., 2007.

4. Estudios sobre Georges Bataille

a. *Monográficos*

al. *En francés*

- Arnould-Bloomfield, Elisabeth. *Georges Bataille, la terreur et les lettres*. Presses Universitaires du Septentrion. Villeneuve d'Ascq, 2009.
- Blanchot, Maurice. *La Communauté inavouable*. Éditions de Minuit. París, 1996.
- Cornille, Jean-Louis. *Bataille conservateur. Emprunts intimes d'un bibliothécaire*. L'Harmattan. París, 2004.
- Cloutier, Martin & Nault, François. *Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la Somme athéologique*. Les Éditions Tryptique. Montreal, 2009.
- Didi-Huberman, Georges. *La Ressemblance informe, ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*. Éditions Macula. París, 2000.
- Franco, Lina. *Georges Bataille. Le corps fictionnel*. L'Harmattan. París, 2004.
- Gauthier, Mona. *La Jouissance prise aux mots, ou la sublimation chez Georges Bataille*. L'Harmattan. París, 1996.
- Hamano, Koichiro. *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*. Éditions Universitaires de Dijon. Dijon, 2004.
- Hillenaar, Henk & Jan Versteeg. *Georges Bataille et la fiction*. Editions Rodopi B.V. Amsterdam, 1992.
- Hollier, Denis. *La Prise de la Concorde, suivi de Les dimanches de la vie*. Gallimard. París, 1993.
- Hollier, Denis (ed.) *Georges Bataille après tout*. Éditions Belin. París, 1995.
- Lecoq, D. & J.L.Lory. *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. MSH. París, 1987.
- Marmande, Francis. *Georges Bataille politique*. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1985.
- Nancy, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*. Christian Bourgeois. París. 2004

- Sichère, Bernard. *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*. Gallimard. Paris, 2006.
- Teixeira, Vincent. *Georges Bataille, la part de l'art. La peinture du non-savoir*. L'Harmattan. Paris, 1997.

a2. *En inglés*

- Bailey Gill, Caroline (ed.). *Bataille : Writing the Sacred*. Routledge. Londres, 1995.
- Biles, Jeremy. *Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form*. Fordham University Press. Nueva York, 2007.
- Connor, Peter Tracey. *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*. Johns Hopkins University Press. Baltimore, 2003.
- Hegarty, Paul. *Georges Bataille*. Sage Publications. Londres, 2000.
- Kendall, Stuart. *Georges Bataille*. Reaktion Books. Londres, 2007.
- Land, Nick. *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Routledge. Londres, 1992.
- Noys, Benjamin. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Pluto Press. Londres, 2000.
- Winnubst, Shannon (ed.). *Reading Bataille Now*. Indiana University Press. Bloomington, 2007.

a3. *En español*

- Campillo, Antonio. *Contra la Economía. Ensayos sobre Bataille*. Editorial Comares. Granada, 2001.
- Goldaracena del Valle, Celso. *Bataille y la filosofía*. Eris. La Coruña, 1996.
- Mayayo, Patricia (ed.) *En torno a Georges Bataille*. Editorial Cruce. Madrid, 2002.
- Navarro, Ginés. *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille*. Anthropos Editorial. Barcelona, 2002.
- VV.AA. *Homenaje a Georges Bataille*. Centro Cultural del Conde Duque. Madrid, 1992.

b. *Ensayos de carácter variado*

b1. *En francés*

- Beaujour, Michel. *Terreur et rhétorique. Breton, Bataille, Leiris, Paulhan, Barthes & Cie. Autour du surréalisme*. Éditions Jean-Michel Place. Paris, 1999.
- Duras, Marguerite. *Outside* (artículos « Bataille, Feydeau et Dieu » y « À propos de Bataille »). POL. 1984, Paris.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Tomo I (« Preface à la transgression. Présentation Œuvres Complètes ») y Tomo II (« Entretien avec Michel Foucault / Conversazione con Michel Foucault »). Gallimard. Paris, 2001.
- Heimonet, Jean-Michel. *Politiques de l'écriture. Bataille/Derrida : Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*. The University of Carolina at Chapel Hill. Chapel Hill, 1987.
- Heimonet, Jean-Michel. *Négativité et communication : La part maudite du Collège de Sociologie, L'Hégélianisme et ses monstres, Habermas et Bataille*. Éditions Jean-Michel Place. Paris, 1990.
- Hollier, Denis. *Les Dépossédés (Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre)*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1993.

- Patron, Sylvie. *Critique. 1946-1996. Une encyclopédie de l'esprit moderne*. IMEC. París, 2000.
- Sartre, Jean-Paul. *Critiques littéraires (Situations I)* (artículo « Un nouveau mystique »). Gallimard. París, 1993.
- Sollers, Philippe. *Éloge de l'infini* (artículos « Bataille », « La société Bataille », « Solitude de Bataille »). Gallimard. París, 2003.

b2. En inglés (incluyendo traducciones)

- Anderson, Perry. *The Origins of Postmodernity*. Verso Books. Londres, 1998.
- Bürger, Peter. *The Thinking of the Master: Bataille between Hegel and Surrealism*. (Artículo que da nombre al libro). Northwestern University Press. 2002. / Edición original alemana: *Das Denken des Herrn: Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*. Suhrkamp Verlag. Francfort del Maine, 1992.
- Goldhammer, Jesse. *The Headless Republic. Sacrificial Violence in Modern French Thought*. Cornell University Press. Ithaca, 2005.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity* (capítulo « Between Eroticism and General Economics: Georges Bataille »). Polity Press. Cambridge, 1990. / Edición original alemana: *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag. Francfort del Maine, 1985.
- Hollywood, Amy. *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. The University of Chicago Press. Chicago, 2002.
- Irwin, Alexander. *Saints of the Impossible: Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 2002.
- Richman, Michèle H. *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 2002.

b3. En español

- García, José Luis Rodríguez. *Verdad y escritura: Hölderlin, Poe, Artaud, Bataille, Benjamin, Blanchot*. Anthropos Editorial. Barcelona, 1994.
- García, María. «La recepción de Georges Bataille en España», artículo publicado en el número 51 de *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Murcia, 2010.
- Morey, Miguel. *Psiquemáquinas*. Montesinos. Barcelona, 1990.

c. Números especiales en revistas

- *L'Arc* nº32. *Georges Bataille*. París, 1967.
- *L'Arc* nº44. *Bataille*. París, 1971.
- *Cahiers Georges Bataille* nº1. *Georges Bataille et la pensée allemande*. Association des Amis de Georges Bataille. París, 1986.
- *Critique* nº195-196, Agosto-Septiembre de 1963. *Hommage à Georges Bataille*. Reimpresión facsímil en Éditions de Minuit. París, 1991.
- *Lignes* nº1. *Sartre-Bataille*. Editions Léo Scheer. París, 2000.
- *Lignes* nº17. *Nouvelles lectures de Georges Bataille*. Éditions Lignes & Manifestes. París, 2005.
- *Le Magazine littéraire* nº45 Dossier *Georges Bataille : l'érotisme et la mort*. París, 1970.
- *Le Magazine littéraire* nº243 Dossier *Georges Bataille : la littérature, l'érotisme et la mort*. París, 1987.

- *La Nouvelle Revue Française*, n°276 (incluye Mishima, Yukio. « Essai sur Georges Bataille ») Takemoto, Tadao. « Mishima pour ou contre Bataille »). Abril 1974, París.
- *La Part de l'Œil* n°10. Dossier **Bataille et les arts plastiques**. Éditions La Part de l'Œil. Bruselas, 1994.
- *Les Temps Modernes* n° 602. Diciembre 1998-Enero-Febrero. **Georges Bataille**. París, 1999.

d. Conferencias

- Sollers, Philippe (ed.). **Bataille : actes du colloque Vers une révolution culturelle : Artaud, Bataille (Tomo II)**. Centre Culturel international de Cerisy-la-Salle. París, 1973.
- Versteeg, Jan (ed.). **Georges Bataille: actes du colloque international d'Amsterdam (21 et 22 juin 1985)**. Rodopi. Amsterdam, 1987.

e. Biografías

- Fardoulis-Lagrange, Michel. **G.B. ou un ami présomptueux**. José Corti. París, 1996.
- Louvrier, Pascal. **Georges Bataille: La fascination du mal**. Éditions du Rocher. Mónaco, 2008.
- Prévost, Pierre. **Pierre Prévost rencontre Georges Bataille**. Jean-Michel Place. París, 1987.
- Surya, Michel. **Georges Bataille, la mort à l'œuvre**. Gallimard. París, 1992.

f. Bibliografías

- Hawley, Daniel. **Bibliographie annotée de la critique sur Georges Bataille de 1929 à 1975**. Slatkine. Ginebra, 1976.
- Librairie Fourcade. **Georges Bataille. Catalogue**. París, 1995.
- Sotheby's. **Petite Collection d'un Libraire Dilettante : Christophe d'Astier. Georges Bataille**. 8 Avril 2009. París.

5. Bibliografía específica por capítulo

Amistad

- Bident, Christophe. **Maurice Blanchot : Le partenaire invisible. Essai biographique**. Éditions Champ Vallon. Seyssel, 2008.
- Blanchot, Maurice. **L'Amitié**. Gallimard. París, 1971.
- Foucault, Michel. **Dits et écrits** (2 vols.). Gallimard. París, 2001.
- Leiris, Michel. **Journal**. Gallimard. París, 1992.
- Masson, Andre. **Le Rebelle du surréalisme**. Hermann. París, 1994.
- Radiguet, Raymond. **Œuvres**. LGF. París, 2001.
- Sharma, Vindo K. (ed.). **Sexually Transmitted Disease and HIV/AIDS**. Anshan. Tunbridge Wells, 2009.
- Páginas web :
 - Laboratorio de demografía et d'histoire sociale, sección Cassini: <http://ladehis.ehess.fr/index.php?355>
 - MedTerms Medical Dictionary: www.medterms.com

Arte

- Chapman, Jake & Dinos Chapman. *Insult to Injury*. Steidl. Gotinga, 2003.
- Grunenburg, Christoph. *Jake and Dinos Chapman: Bad Art for Bad People*. Tate Publishing. Londres, 2006.
- Paas-Zeidler, Sigrun. *Goya: Caprichos, Desastres, Tauromaquia, Disparates*. Gustavo Gili. Barcelona, 2000.
- VV.AA. *Manet en el Prado* (catálogo). Ed. Museo Nacional del Prado, Madrid, 2003.
- VV.AA. *Lágrimas de Eros* (catálogo). Fundación Colección Thyssen-Bornemisza. Madrid, 2009.

Ausencia

- Blanchot, Maurice. *Thomas l'obscur*. Gallimard. París, 1941.

Comunidad

- Chevrefils Desbiolles, Yves. *Les Revues d'art à Paris 1905-1940*. IMEC. Abbaye d'Ardenne, 1993.
- Einstein, Carl. *La Sculpture nègre* (versión original en alemán de 1921). L'Harmattan. París, 2000.
- Fleckner, Uwe. *La invención del siglo XX. Carl Einstein y las vanguardias*. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. Madrid, 2008.
- Joyce, Conor. *Carl Einstein in Documents and his Collaboration with Georges Bataille*. Xlibris. Bloomington, 2003.
- Monnoyer, Jean-Maurice. *Walter Benjamin, Carl Einstein et les arts primitifs*. Publications de l'Université de Pau. Pau, 1999.

Experiencia

- Janet, P. *De l'angoisse à l'extase*. Publicado conjuntamente por la Société Pierre Janet y el Laboratorio de Psicología Patológica de La Sorbonne. París, 1975 (Edición original publicada por la Librairie Félix Alcan. París, 1926).
- Loyola, San Ignacio de / Kempis, T. *Ejercicios espirituales / Imitación de Cristo* (volumen doble). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2010.

Fascismo

- Antliff, Mark. *Avant-Garde fascism: The Mobilization of Myth, Art, and Culture in France, 1909-1939*. Duke University Press. Durham, 2007.
- Cohn, Norman. *Warrant for Genocide: The myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. Serif. Londres, 2005.
- Dumézil, Georges. *Les Dieux des Germains*. PUF. París, 1959.
- Dumézil, Georges. *Mitra and Varuna: Essay on two Indo-European representations of sovereignty*. Zone Books. Nueva York, 1990.
- Durkheim, Émile. *De la division du travail social* (1893) / PUF. París, 2007.
- Freud, Sigmund. *Psicología de las masas*. Alianza. Madrid, 2000.
- Gentile, Emilio. *La Religion fasciste*. Perrin. París, 2002.
- Griffin, Roger. *The Nature of Fascism*. Pinter Publishers. Londres, 1991.
- Guérin, Daniel. *Sur le fascisme (La peste brune. Fascisme et grand capitale)*. Maspero. París, 1963.
- Himmler, Heinrich. *Discours secrets*. Gallimard. París, 1978.

- Hitler, Adolf & Max Domarus (ed.). *The Essential Hitler: Speeches & Commentaries*. Bolchazy-Carducci Publishers. Mundelein, 2007.
- Johnson, Douglas & Madeleine Johnson. *The Age of Illusion: Art and Politics in France 1918-1940*. Thames & Hudson. Londres, 1987.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc. *Le Mythe nazi*. Éditions de l'Aube. Le Moulin du Château, 2005.
- Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules* (1895) / PUF. París, 2003.
- Longerich, Peter. *Heinrich Himmler*. RBA Libros. Barcelona, 2009.
- Paulhan, Jean & Flower, J.E. (ed.) *Autour de la Lettre aux directeurs de la Résistance de Jean Paulhan*. University of Exeter Press. Exeter, 2003.
- Rosenberg, Alfred. *El mito del siglo XX*. Editorial Retorno. Toledo, 2006.
- Shirer, William L. *The Collapse of the Third Republic: An Inquiry into the Fall of France in 1940*. Simon & Schuster. Nueva York, 1969.
- Sorel, Georges. *Réflexions sur la violence* (1908) / France Loisirs. París, 1990.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente*. Espasa-Calpe. Madrid, 2007.
- Spotts, Frederic. *The Shameful Peace: How French Artists and Intellectuals Survived the Nazi Occupation*. Yale University Press. New Haven, 2008.
- Weber, Eugen. *The Varieties of Fascism*. Krieger Publishing Company. Malabar, 1964.
- Winock, Michel. *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*. Seuil. París, 1982.

Filosofía

- Baugh, Bruce. *French Hegel: from Surrealism to Postmodernity*. Routledge. Londres, 2003.
- Chestov, Léon. *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche* (traducida del ruso por T. Rageot-Chestov y G. Bataille). Vrin. París, 1949.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard. París, 1980.
- Merville, Aymeric. *Misère du nietzchéisme de gauche : De Georges Bataille à Michel Onfray*. Aden. Bruselas, 2007.
- Wahl, Jean. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Les Éditions Rieder. París, 1929.

Fotografía

- Dunkley, M. *X Marks the Spot*. The Spot Company. Chicago, 1930. (Reproducción facsímil. Fecha indeterminada).
- Henisch, H.K. & B.A. Henisch. *The Photographic Experience, 1839-1914: Images and Attitudes*. Pennsylvania State University Press. University Park, Pennsylvania, 1994.
- Krauss, R. *L'Amour fou. Photography and Surrealism*. Abbeville Press. New York, 1985.
- Nachtwey, James. *Inferno*. (Phaidon Press. Nueva York. 1999) / Phaidon Press. Londres, 2000.
- Staeck, K. *Pornografie*. Steidl. Gotinga, 2007.
- Sontag, Susan. *On Photography* (Farrar, Straus and Giroux. Nueva York. 1977) / Penguin. Londres, 1979.
- Sontag, Susan. *Regarding the Pain of Others*. (Farrar, Straus and Giroux. Nueva York. 2003) / Penguin. Londres, 2004.

Literatura

- Sartre, Jean-Paul. *Baudelaire*. Gallimard. París, 1988.

- Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?*, (publicado originalmente en la revista *Les Temps Modernes* en los seis números, 17-22, que fueron publicados de Febrero a Julio de 1947, y posteriormente publicado por Gallimard en un único volumen con el título de *Situations II*) / Gallimard. París, 1985.

Mito

- Aragon, Louis. *Le Paysan de Paris* (Gallimard. París. 1926) / Gallimard. París, 1973.
- Balzac, Honoré de. *Ferragus. La fille aux yeux d'or. (Histoire des Treize)*. Flammarion. París, 1988.
- Béhar, Henri (ed.) *Inquisitions. Du surréalisme au Front Populaire*. Éditions du CNRS. París, 1990.
- Breton, André. *Entretiens*. Gallimard. París, 1952.
- Breton, André. *Le Surréalisme en 1947. Exposition internationale du surréalisme* (catálogo). Maeght Editeur. París, 1947.
- Breton, André. *Position politique du surréalisme*. (Éditions du Sagittaire. París. 1935) / Livre de Poche. París, 1971.
- Breton, André. *First Papers of Surrealism* (catálogo de la exposición internacional surrealista que tuvo lugar en Nueva York del 14 de octubre al 7 de noviembre de 1942 y que consiste en una recolección de mitos, positivos y negativos, representados por el nombre que enuncia al mito, una o dos imágenes, y una breve cita relacionada, en su mayoría de poetas franceses) / Reeditado por TerrainVague/Losfeld. París, 1988.
- Caillois, Roger. *Le Mythe et l'homme* (1938). Gallimard. París, 1987.
- Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Alcan. París. 1912) / Presses Universitaires de France. París, 1968.
- Eliade, Mircea. *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*. Gallimard. París, 1992.
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Gallimard. París, 1998.
- Frazer, James. *The Golden Bough* (1890). Oxford University Press. Oxford, 1994.
- Gianinazzi, Willy. *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. París, 2006.
- Guirand, Félix & Schmidt, Joël. *Mythes & mythologie. Histoire et dictionnaire*. Larousse. París, 2006.
- Heller, Sophia. *The Absence of Myth*. State University of New York. Nueva York, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *Le Droit de mourir pour la vérité. Le génie et l'apôtre*. Chez l'éditeur. París, 1937.
- Lawrence, D.H. *The Plumed serpent*. Grafton. Londres, 1989.
- Monnerot, Jules. *Sociologie de la révolution. Mythologies politiques du XXe siècle Marxistes-léninistes et fascistes. La nouvelle stratégie révolutionnaire*. Fayard. París, 1969.
- Segal, Robert A. *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford University Press. Oxford, 2004.
- Simmel, Georg. *Secret et sociétés secrètes* (capítulo V de *Soziologie*, de. 1ª edición en Duncker & Humblot. Leipzig. 1908) / Traducción francesa de Sybille Muller editada como libro individual por Circé. París, 1996.
- Sorel, Georges. *Réflexions sur la violence* (1908) / France Loisirs. París, 1990.
- VV.AA. *VVV* (Dossier « Vers un nouveau mythe? Prémonitions et défiances », aparecido en el número 4 de la revista). Nueva York, 1944.
- Von Hendy, Andrew. *The Modern Construction of Myth*. Indiana University Press. Bloomington, 2002.

- Waldberg, Isabelle & Waldberg, Patrick. *Un Amour acéphale. Correspondance 1940-1949*. Éditions de la Différence. Paris. 1992

Rebeldía

- Camus, Albert. *L'Homme révolté* (1951). Gallimard. Paris, 1985.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Gallimard. Paris, 1980.
- Sartre, Jean-Paul. *Baudelaire* (1947). Gallimard. Paris, 1988.

Risa

- Bergson, Henri. *Le Rire. Essai sur la signification du comique* (1900). PUF. Paris, 2007.
- Sarrazin, Bernard. *Le Rire et le sacré*. Desclée de Brouwer. Paris, 1991.
- Smadja, Éric. *Le Rire* (que sais-je?). PUF. Paris, 1993.
- VV.AA. *Le Rire. Revue d'esthétique 38*. Jean-Michel Place. Paris. 2001 Sarrazin, B. Le rire et le sacré.

Sagrado

- Alizart, Mark (ed.). *Traces du sacré*. Centre Georges Pompidou. Paris, 2008.
- Caillois, Roger. *L'Homme et le sacré* (1939). Gallimard. Paris, 1988.
- De la Calle, Román. *Senderos entre el arte y lo sagrado*. Institució Alfons el Magnànim. Valencia, 2003.
- Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Alcan. Paris. 1912) / Presses Universitaires de France. Paris, 1968.
- Eliade, Mircea. *Le Sacré et le profane*. Gallimard. Paris, 1987.
- Hertz, Robert. *Sin and Expiation in Primitive Societies*. British Centre for Durkheimian Studies. Londres, 1994.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La Mentalité primitive* (1922) / PUF. Paris, 1996.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *L'Âme primitive* (1927) / PUF. Paris, 1996.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial. Madrid, 2001.
- Wunenburger, Jean-Jacques. *Le Sacré. (Que sais-je?)*. PUF. Paris, 2001.

Sociología

- Aron, Raymond. *Les Étapes de la pensée sociologique*. Gallimard. Paris, 1976.
- Caillois, Roger. *Approches de l'imaginaire*. Gallimard. Paris, 1974.
- Caillois, Roger. *Le Mythe et l'homme* (1938). Gallimard. Paris, 1938.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1988.
- Durkheim, Émile. *De la division du travail social* (1893) / PUF. Paris, 2007.
- Durkheim, Émile. *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) / PUF. Paris, 2007.
- Durkheim, Émile. *Le Suicide* (1897). PUF. Paris, 2007.
- Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) / PUF. Paris, 2008.
- Gane, Mike. *French Social Theory*. Sage Publications. Londres, 2003.
- Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica: Una historia de la teoría de la cultura*. Siglo XXI. Madrid, 2003.
- Mauss, Marcel. *Manual d'ethnographie*. Payot. Paris, 2002.

- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. PUF. Paris, 2010.
- Simon, Pierre-Jean. *Histoire de la sociologie*. PUF. Paris, 2002.
- Tiryakian, Edward A. *Sociology and Existentialism: Two perspectives on the individual and society*. Prentice Hall. Englewood Cliffs, 1962.
- VV.AA. *Bulletin du Musée Ethnographique du Trocadéro*. Jean-Michel Place. Paris, 1988.

Surrealismo

Textos surrealistas

Aragon, Louis .

- *Une Vague de rêves* (1924). Seghers. Paris, 2006.
- *Le Paysan de Paris* (1926). Gallimard. Paris, 1973.
- *Traité du style* (1928). Gallimard. Paris, 1980.

Breton, André

- *Les Champs magnétiques* (con Philippe Soupault) (1920). Gallimard. Paris, 1971.
- *Les Pas perdus* (1924). Gallimard. Paris, 1990.
- *Manifestes du surréalisme* (1924-1946). Gallimard. Paris, 1963.
- *Nadja* (1928). Gallimard. Paris, 2007.
- *Le Surréalisme et la peinture* (1928). Gallimard. Paris, 2002.
- *Les Vases communicants* (1932). Gallimard. Paris, 1996.
- *Point du jour* (1934). Gallimard. Paris, 1992.
- *Position politique du surréalisme* (1935). Livre de Poche. Paris, 1971.
- *L'Amour fou* (1937). Gallimard. Paris, 1976.
- *Dictionnaire abrégé du surréalisme* (con Paul Éluard) (1938). José Corti. Paris, 2005.
- *Arcane 17* (1944-1947). Biro. Paris, 2008.
- *Signe ascendant* (1947). Gallimard. Paris, 1999.
- *Ode à Charles Fourier* (1947). Fata Morgana. Fontfroide-le-Haut, 1994.
- *Entretiens* (1952). Gallimard. Paris, 1973.
- *La Clé des champs* (1953). Pauvert. Paris, 1979.
- *Perspective cavalière* (1970). Gallimard. Paris, 1996.

Char, René

- *Fureur et Mystère* (1948). Gallimard. Paris, 1967.

Éluard, Paul

- *Capitale de la douleur* (1926). Gallimard. Paris, 1966.

Leiris, Michel

- *L'Afrique fantôme* (1934). Gallimard. Paris, 1988.
- *Miroir de la tauromachie* (1938). Fata Morgana. Fontfroide-le-Haut, 1981.
- *L'Age de l'Homme* (1939). Gallimard. Paris, 1973.
- *Brisées* (1966). Gallimard. Paris, 1992.
- *Cinq Études d'Éthnologie* (1969). Gallimard. Paris, 1988.

Mabille, Pierre

- *Le Miroir du merveilleux* (1940). (Sagittaire, Paris, 1940 / Éditions de Minuit. Paris, 1962.
- *Le Merveilleux* (1946). Fata Morgana. Fontfroide-le-Haut, 1992.

Masson, André

- *Les Années surrealistes. Correspondance 1916-1942*. La Manufacture. Paris, 1990.
- *Conversations avec Georges Charbonnier*. René Juillard. Paris, 1958.
- *Le Rebelle du surréalisme*. Hermann. Paris, 1994.

Péret, Benjamin

- *Le Déshonneur des poètes* (1945). José Corti. Paris, 1996.

Revistas

- **Le Grand Jeu**. Jean-Michel Place. París, 1977.
- **Littérature**. Jean-Michel Place. París, 1978.
- **Minotaure**. Skira. Ginebra, 1981.
- **La Révolution Surréaliste**. Jean-Michel Place. París, 1997.
- **Le Surréalisme au Service de la Révolution**. Jean-Michel Place. París, 2002.
- **Variétés : Le surréalisme en 1929**. Didier Devillez. Bruselas, 1994.
- **VVV**. Nueva York, 1942-1944.

Exposiciones surrealistas (catálogos)

- **First Papers of Surrealism** (Nueva York, 1942) / Reeditado por TerrainVague.Losfeld. París, 1988.
- **Le Surréalisme en 1947. Exposition internationale du surréalisme**. Maeght Editeur. París, 1947

Antologías de textos

Surréaliste (Sebbag, Monique (ed.)) Colección publicada por Jean-Michel Place. París

- **Procès surréalistes**. 2005.
- **Sommeils & Rêves surréalistes**. 2004.
- **Manifestes dada surréalistes**. 2005.
- **Enquêtes surréalistes : De Littérature à Minotaure 1919-1933**. 2004.
- **EnJeux surréalistes**. 2004.

Archives du surréalisme. Colección publicada por Gallimard. París.

- **1. Bureau de recherches surréalistes. Cahier de la permanence. Octobre 1924-avril 1925**. Thévenin, Paule (ed.). 1988.
- **2. Vers l'action politique. Juillet 1925-avril 1926**. Bonnet, Marguerite (ed.). 1988.
- **3. Adhérer au Parti Communiste? Septembre-décembre 1926**. Bonnet, Marguerite (ed.). 1992.
- **4. Recherches sur la sexualité. Janvier 1928-août 1932**. Pierre, José (ed.). 1990.
- **5. Les Jeux surréalistes. Mars 1921-septembre 1962**. Garrigues, Emmanuel (ed.). 1995.

Acerca del surrealismo

Movimiento surrealista

- Balakian, Anna. **Surrealism: the Road to the Absolute**. George Allen & Unwin. Londres, 1972.
- Bédouin, Jean-Louis. **Vingt ans de surréalisme. 1939-1959**. Denoël. París, 1961.
- Biro, Adam. & Passeron, René. **Dictionnaire général du surréalisme et ses environs**. Office du Livre. Friburgo, 1982.
- Bounoure, Vincent. **Le surréalisme et les arts sauvages**. L'Harmattan. París, 2001.
- Brandon, Ruth. **Surreal Lives. The Surrealists, 1917-1945**. Macmillan. Londres, 1999.
- Bréchon, Robert. **Le Surréalisme**. Armand Colin. París, 1971.
- Harris, Steven. **Surrealist Art and Thought in the 1930s: Art, Politics, and the Psyche**. Cambridge University Press. Cambridge, 2004.
- Lomas, David. **The Haunted Self: Surrealism, Psychoanalysis, Subjectivity**. Yale University Press. New Haven, 2002.
- Mahon, Alyce. **Surrealism and the Politics of Eros. 1938-1968**. Thames & Hudson, 2005.
- Monnerot, Jules. **La Poésie moderne et le sacré**. Gallimard. París, 1945.
- Montagu, Emma. **The Surrealists: Revolutionaries in Art & Writing 1919-1935**. Tate Publishing. Londres, 2002.
- Nadeau, Maurice. **Histoire du surréalisme** (1945). Seuil. París, 1970.

- Rabinovitch. *Surrealism and the sacred: Power, eros, and the occult in modern art*. Westview. Cambridge, Massachusetts, 2004.
- Raymond, Marcel. *De Baudelaire au Surréalisme*. Jose Corti. París, 1989.
- Tamuly, Annette. *Le Surréalisme et le mythe*. Peter Lang. Nueva York, 1995.

André Breton

- Calmels, L. *André Breton. 42, rue Fontaine. (Catálogo en 8 volúmenes de la subasta de las pertenencias de André Breton en Drouot)*. Calmels Cohen. París, 2003.
- Gracq, Julien. *André Breton : quelques aspects de l'écrivain* (1948). José Corti. París, 1989.
- Kopp, R. *Album Breton*. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard. París, 2008.
- Paulhan, Jean (ed.). *Hommage à André Breton (NRF). André Breton et le mouvement surréaliste*. Gallimard. París, 1967.
- Polizzotti, Mark. *Revolution of the Mind: The Life of André Breton*. Black Widow Press. Boston, 2009.

Exposiciones sobre el surrealismo (catálogos)

- Ades, Dawn (ed.) *Dada & Surrealism reviewed*. Arts Council of Great Britain. Londres, 1978.
- Ades, Dawn & Mundy, Jennifer. *Surrealism. Desire unbound*. Tate Publishing. Londres, 2001.
- Ades, Dawn & Baker, Simon (eds.). *Undercover Surrealism: Georges Bataille and Documents*. Hayward Gallery Publishing. Londres, 2006.
- Spies, Werner (ed.) *La Révolution surréaliste*. Centre Pompidou. París, 2002.