

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN  
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES**

**Tesis Final**

Aspirante: Lic. Nicolás Bontti  
Maestría: Sociología Económica  
DNI: 29.494.782

**Título**

“Comunidad y economía en la sociología heterológica de Georges Bataille”  
Director: Dr. Alexandre Roig

**Septiembre de 2015**

## Índice

Introducción .....	3
Capítulo I. Algunas precisiones metodológicas sobre historia conceptual.....	13
Capítulo II. El pensamiento paradójico y la tensión entre homogeneidad y heterogeneidad sociales .....	20
Capítulo III. La ciencia económica y la existencia paradójica del Estado capitalista .....	32
Capítulo IV. Economía restringida y economía general: las formas del gasto improductivo.....	40
Capítulo V. Homogeneidad y heterogeneidad en el sistema internacional .....	49
Capítulo VI. La soberanía sin cabeza .....	57
Capítulo VII. La comunidad soberana.....	76
Conclusiones .....	90
Bibliografía .....	100
Anexos.....	105

## Introducción

El interés de la sociología y la filosofía política por la “comunidad” no es nuevo, y acompaña a estas disciplinas desde sus mismos orígenes. Así, para poder dar cuenta del proceso de transición histórica hacia la modernidad, la sociología clásica, a partir de fines del siglo XIX, utilizó el concepto en un binomio analítico con el de “sociedad”. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, distinción por primera vez planteada con pretensiones científicas por Ferdinand Tönnies en 1887<sup>1</sup>, fue el esquema básico con el que toda una generación de sociólogos se propuso definir las características de ese período histórico y problematizar los grandes cambios que se estaban desarrollando. En términos sumamente estilizados, el temor central residía en la posible deglución de la *Gemeinschaft* por parte de la *Gesellschaft*.

En la economía doméstica previa a este período de transición, la “casa grande” se caracterizaba por un equilibrio de tensiones recurrentes, entre el sentimiento y la racionalidad en la administración de lo que era necesario para la sustentabilidad del hogar. Otto Brunner señala, en un estudio sobre las mutaciones que fue sufriendo la noción de economía, que desde el siglo XVIII paulatinamente se fue operando una separación de la casa y el taller, contraponiendo la “racionalidad” del último a la “sentimentalidad” de la familia: “En la contraposición conceptual que determina la sociología alemana desde Ferdinand Tönnies, es decir, “comunidad” y “sociedad”, el taller o la empresa corresponde a la “sociedad” y la familia a la “comunidad”. La “economía” campesina, la “casa grande”, en general fue comunidad y sociedad al mismo tiempo”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Tönnies, F., *Comunidad y sociedad*. Losada, Buenos Aires, 1947.

<sup>2</sup> Brunner, O., *La “casa grande” y la “Oeconomica” de la vieja Europa*. Prismas, Revista de historia intelectual, N° 14, año 2010, pp. 123-124.

En esta línea, pensadores como Max Weber, Emile Durkheim y Georg Simmel, procuraron desde diferentes perspectivas, dar cuenta de la misma mutación histórica, y supusieron que la racionalización del dominio político y la creciente burocratización institucional características de la *Gesellschaft*, terminarían transformando radicalmente la realidad tranquila y familiar de la *Gemeinschaft*.

Sobre este proceso de tránsito histórico, Bataille señala en un ensayo titulado *La guerra y la filosofía de lo sagrado*: “En la sociedad actual, cuyos rápidos cambios a veces nos decepcionan pues nos alejan de un mundo cuyas ruinas y cuya irremplazable belleza producen una sensación de decadencia, nos parece que en efecto nos faltara un factor esencial de la vida. Pero la ciencia de los sociólogos, que revela esa carencia, no solamente no orienta la búsqueda que pretende remediarla, sino que en razón misma de sus fundamentos prohíbe que dicha búsqueda se emprenda”<sup>3</sup>. De esta manera, Bataille marca la insuficiencia que la sociología, a pesar de los numerosos intentos emprendidos, demostró a la hora de aprehender la real dimensión de los lazos comunitarios en las sociedades que experimentaban procesos de cambio.

Sería entonces necesaria una revisión de los fundamentos de esa ciencia para encontrar el sentido profundo de las lógicas comunitarias en la sociedad, en el marco de la lógica global del sistema capitalista. En este sentido, ¿dónde residiría realmente lo comunitario en la sociabilidad diaria de los individuos? Y sobre todo, en un contexto de creciente individualismo en el marco de la vigencia de sociedades organizadas primordialmente en términos mercantiles, ¿desde dónde se construirían los puntos de contacto para ejercer prácticas comunitarias?

---

<sup>3</sup> Bataille, G., *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008, p. 162.

Según Campillo, Bataille extrae de Durkheim un primer indicio para pensar esta problemática, cuando distingue entre elementos homogéneos y heterogéneos al interior de una sociedad<sup>4</sup>. Con los primeros se refiere a aquellos que se someten a leyes generales de utilidad y de conmensurabilidad, de modo que ninguna actividad homogénea es válida en sí sino en relación con otras, según una ecuación de funcionalidad medio-fin y de equivalencia económico-jurídica. Con los últimos, en cambio, se remite a aquellos que se afirman como fines válidos en sí mismos, y que por tanto no admiten ningún tipo de dependencia funcional o de equivalencia general. En el caso de Durkheim, la comunidad se constituiría a partir de los elementos homogéneos, alejando al individuo de la anomia e integrándolo en un marco societal de prácticas institucionalizadas. En este sentido, los elementos heterogéneos son vistos como patológicos, condenados a ser desterrados de la vida en sociedad con el fin de mantener al individuo integrado y a salvo.

De la misma manera, Habermas inscribe a Bataille en la escuela de Durkheim cuando se trata de pensar estos temas: "(...) los aspectos heterogéneos, tanto de la vida social como de la vida psíquica y espiritual, los hace derivar de aquel ámbito de lo sacro que Durkheim había definido por contraste con el mundo de lo profano: los objetos sagrados están dotados de una fuerza aurática que seduce y atrae a los hombres a la vez que los aterroriza y los repele. Cuando se los toca, provocan efectos horribles, y representan un nivel de realidad distinto, superior; son inconmensurables con las cosas profanas, escapan a todo tipo de consideración homogeneizante, que asimila lo extraño a lo conocido y explica lo imprevisto con ayuda de lo familiar"<sup>5</sup>. A esta consideración introductoria, Bataille añade la noción de "gasto improductivo", central para pensar las inevitables limitaciones a las dinámicas pretendidamente

---

<sup>4</sup> Bataille, G., Introducción a *El Estado y el problema del fascismo*. Pre-Textos/Universidad de Murcia, Valencia, 1993.

<sup>5</sup> Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 237-238.

comunitarias sobre las que se busca construir la sociedad homogénea del capitalismo moderno.

El propio Bataille reconocerá la importancia de la reflexión de Durkheim sobre el mundo heterogéneo en general, y sobre el ámbito de lo sagrado en particular, lo cual lo impulsó a construir lo que podríamos definir como una “sociología heterológica”: “En *Las formas elementales de la religión*, definió lo *sagrado* como lo social: vio en lo *sagrado* un *más* que diferencia la totalidad social de la suma de los individuos. (...) A falta de datos primitivos fundamentales, tal vez podamos contentarnos con datos ajenos al efecto de la actividad racional consciente: evidentemente podemos definir un dominio donde la estructura de la sociedad no ha sido alterada, por así decir, por la reflexión y la intención de alcanzar un fin determinado como sucede en las constituciones y en las leyes redactadas. Así podríamos estudiar instituciones universales que no han sido creadas como se fabrica una herramienta (al igual que una ley), con miras a un resultado preciso: tales son el sacrificio, la soberanía, las fiestas... que también participan de lo *sagrado* (y por ende, de lo social)”<sup>6</sup>.

La reflexión de Bataille en torno a la noción de “comunidad” es refundacional, ya que nos posiciona en las antípodas de los desarrollos de la moderna teoría política y sociológica, sobre los cuales se fueron pensando los Estados nacionales como expresiones recientes de la vida comunitaria. Esto es así porque a pesar de que se nutra al principio de la tradición teórica en la materia, sólo será para cuestionarla y buscar una comprensión superadora de la misma.

Así, por ejemplo, la pregunta inicial que llevara a Hobbes a creer en la impostergable necesidad de un Leviatán rector de la vida política, de los destinos comunitarios, se hallaba en el miedo, el miedo a la muerte, encarnado en el salvajismo innato del hombre en estado de naturaleza, mientras Bataille

---

<sup>6</sup> Op. cit. 3, pp. 154-155 (la cursiva es nuestra).

propone recuperar la relación positiva con la muerte: “La alternativa categorial resultante podría llevarse hasta el punto de considerar justamente a Bataille el más radical anti-Hobbes. Si desde el principio se ha señalado a Hobbes como el más consecuente sostenedor de una inmunización tendiente a garantizar la supervivencia individual; si con este fin - en nombre del miedo a la muerte - él no vaciló en teorizar la destrucción de toda comunidad existente que no coincidiera con el Estado, e incluso de la idea misma de comunidad humana; pues bien, Bataille constituye su más drástico opositor: contra la obsesión de una *conservatio vitae* llevada al extremo de sacrificar a ella todo otro bien, Bataille identifica la culminación de la vida en un exceso que constantemente la acerca al borde de la línea de la muerte”<sup>7</sup>.

El planteo de Rousseau, por su parte, denota una visión antropomórfica opuesta a la de Hobbes, donde el comunitarismo solidario del buen salvaje se veía pervertido por la vida en sociedad, por el surgimiento de la sociedad civil, que encadenaba al individuo y transformaba la mutua concurrencia entre iguales en una competencia egoísta de hombres aislados. La solución al problema, sin embargo, tenía puntos de contacto con la esbozada por Hobbes: era necesario resignar la soberanía individual en una voluntad general que, a través de un contrato, pudiera regir los destinos de la comunidad, el devenir de una convivencia saludable. En la teoría de Locke ocurre algo similar, donde la libertad individual sólo se veía garantizada a través del otorgamiento de la soberanía a un Estado rector.

Vemos así que en estos padres fundadores de la moderna teoría política se consideraba vital para la vida en comunidad el mantenimiento de la individualidad, que en términos de Bataille se definiría como una discontinuidad y una pérdida de soberanía. De esta manera, siguiendo la reflexión de Campillo, la noción de comunidad estaría dada no por el mantenimiento de la

---

<sup>7</sup> Espósito, R., *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 200-201.

individualidad del sujeto portador de derechos, del sujeto liberal, sino por la disolución del mismo. La comunidad, en Bataille, residiría en lo que es exterior al sujeto, en la negación del sujeto, en la continuidad que se construye a partir de la negación de la individualidad. A partir de este momento, el problema adquiere un status completamente diferente. Si bien los hombres estarían aislados los unos de los otros, ellos sólo sentirían su verdad en el momento en que esa separación se disuelve en el continuo de la comunidad.

El pensamiento de Bataille es paradójico, se construye y se hace posible a partir de paradojas. Lo paradójico, en oposición a la dialéctica que pretende un fin sintético, es infinito. En Bataille el todo existe, pero paradójicamente, no como unidad, y en este sentido se opone a Hegel. De esta manera, le da un giro a la filosofía hegeliana, que es una filosofía de la muerte porque está asociada con la negatividad del hombre, encarnada en su propia acción transformadora: el fin de la historia sería también la muerte del hombre y el fin de la filosofía.

¿Cuáles son entonces las paradojas sobre las que se funda la comunidad? Somos la tesis de los que creen que la comunidad se funda sobre las bases del capitalismo de mercado, pero el sistema no hace más que develar dónde reside el sentido profundo de la comunidad. Las sociedades actuales se fundan sobre la negación a la muerte, el temor a la muerte. En Bataille, en cambio, hay una negación de esa negación, que nos devuelve a la relación positiva con la muerte. De esta manera, la comunidad deseada, que es también la comunidad imposible, se funda en la soberanía suprema, que rompe con la linealidad temporal de la acción eficaz en el capitalismo internacional. Se trata entonces de la tensión, entre el temor con el que somete el sistema al hombre, el temor a la muerte y la exclusión, y la necesidad que tiene de reencontrarse consigo mismo.

De esta forma, contra la teorización sobre la destrucción de todo aquello que no coincida con la figura del Estado, Bataille busca la comunidad a través

de un contagio provocado por la ruptura de los límites individuales y la experiencia interior que no demuestra soluciones de continuidad. De esta manera vemos que, lo que en Hobbes diluye la comunidad, en Bataille la constituye. Para Bataille el temor a la muerte allana el camino para la conformación de una sociedad de mercado de tipo capitalista, que podríamos definir como una comunidad de lo útil, ya que el individuo estaría resignando su propia soberanía.

Volviendo entonces a la diferenciación que realizara Durkheim, Bataille no se contenta con afirmar la existencia de actividades "heterogéneas", pues esto ya lo hacen las teorías económicas y sociológicas de carácter utilitarista o funcionalista: "Lo que Bataille afirma es que tales actividades no sólo no tienen un carácter subsidiario, marginal o patológico, sino que constituyen el verdadero fin al que se subordinan todas las otras actividades sociales. Lo que mantiene unida a una sociedad no son los elementos homogéneos que regulan sus actividades reproductivas sino los elementos heterogéneos que la hacen temblar de entusiasmo y de espanto, conmoviéndola de arriba a abajo y haciéndola arder masivamente hasta el borde de su propia ruina"<sup>8</sup>.

Estas situaciones se patentizan en las siguientes expresiones de la vida humana: " (...) el gasto improductivo, el derroche sin cálculo, el sacrificio sin beneficio, el éxtasis agonístico, tal y como se manifiestan en las fiestas, los juegos, los deportes, las construcciones suntuarias, las joyas, las artes, los lutos, las guerras, las revoluciones, los arrebatos eróticos, etc. En todos estos casos, la acción humana deja de ser medio para un fin, deja de estar motivada o justificada por algún bien último, deja de estar subordinada a un proyecto exterior o superior a ella, y se convierte en una afirmación soberana de sí misma"<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Op. cit. 4, p. 3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 9.

Al mismo tiempo, para pensar la noción de comunidad en nuestros días, se vuelve inevitable la reflexión sobre el mundo económico, ya que es una esfera donde tienen lugar gran parte de los intercambios (no sólo materiales, sino también simbólicos, culturales y sociales) entre los individuos que conforman las sociedades. La economía como disciplina parte de un parcelamiento de la totalidad de la vida económica y de presupuestos de racionalidad de los actores económicos que se contraponen a los planteamientos clásicos sobre el bien común. Sin embargo, numerosas experiencias históricas podrían poner en cuestión esta aproximación de la ciencia económica moderna al mundo de lo económico.

Profundizando los desarrollos recientemente esbozados, realizaremos a través de nuestra investigación un aporte a la discusión sobre las vinculaciones entre comunidad y economía en las sociedades contemporáneas, a partir de la obra de Georges Bataille. De esa forma, buscaremos considerar aspectos que han sido ampliamente marginados en el estudio de las configuraciones comunitarias, y que consideramos de vital importancia. A saber: el rol de la muerte en el afianzamiento de los lazos comunitarios al interior de las sociedades modernas; las figuras del “don” y de los “hechos sociales totales”<sup>10</sup> como estructurantes de prácticas que exceden la pura racionalidad económica de mercado, al igual que ocurre con el “gasto improductivo” en Bataille; la vigencia tanto de los elementos homogéneos como de los heterogéneos para poder aprehender la real dimensión de las prácticas comunitarias en las sociedades contemporáneas. Todo esto nos permitirá poner en cuestión la concepción utilitarista de la comunidad sobre la que se asienta la lógica del capital, y oponerla a la comunidad fundada en la soberanía.

El camino propuesto, para ello, será el siguiente: en el primer capítulo precisaremos algunas cuestiones metodológicas; en el segundo analizaremos y

---

<sup>10</sup> Mauss, M., *Ensayo sobre los dones*, en Mauss, M., *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1991.

profundizaremos la distinción entre las dimensiones de la homogeneidad y la heterogeneidad sociales, resaltando las implicancias del pensamiento paradójico; en el tercero nos referiremos a la ciencia económica y la existencia paradójica del estado capitalista; en el cuarto introduciremos la lógica de la “economía general” planteada por Bataille a través de las formas del gasto improductivo, como aspecto central para poder aprehender el circuito de prácticas económicas que se desarrolla a nivel local y global en y entre las sociedades actuales; en el quinto, indagaremos sobre las implicancias del par homogeneidad-heterogeneidad en el funcionamiento del sistema internacional. Posteriormente, en el capítulo sexto, analizaremos la concepción de la soberanía planteada por nuestro autor; para en el séptimo adentrarnos en su visión sociológica sobre la comunidad. Finalmente, esbozaremos algunas conclusiones emergentes del recorrido realizado, que expresarán las potencialidades del sistema teórico de Bataille para reflexionar sobre los procesos de subjetivación actuales, poniendo en cuestión los discursos teóricos y políticos construidos a partir de lógicas identitarias, que ignoran las tensiones y paradojas constitutivas de lo social.

Nuestra propuesta se encuentra en sintonía con las perspectivas de Tonkonoff<sup>11</sup> y Dunan y Taurel Xifra<sup>12</sup>, ya que considera la obra de Bataille como una teoría social, un sistema de pensamiento que expresa problemáticas constantes a través de sus diferentes etapas, lo cual relativiza su conceptualización como una producción dispersa o asistemática, que carecería de una lógica específica.

El presente trabajo busca exponer la perspectiva heterológica de Bataille, quien a través de sus análisis supo trascender la lógica homogénea propia de la

---

<sup>11</sup> Tonkonoff, S., *Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Año LIX, núm. 222, septiembre-diciembre de 2014, pp. 235-256.

<sup>12</sup> Dunan, N.D. y Taurel Xifra, J., *Bajo materialismo y surrealismo. El debate Bataille-Breton*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Año LX, núm. 223, enero-abril de 2015, pp. 171-190.

economía y de la ciencia puesta al servicio de la utilidad, para recuperar el lugar central en la escena política de aquellos elementos disruptivos siempre marginados en los discursos dominantes, lo cual consideramos un aporte fundamental para la sociología económica.

## Capítulo I

### Algunas precisiones metodológicas sobre historia conceptual

El término “historia conceptual” proviene de Hegel, quien se encargó de describir los movimientos y las transformaciones del espíritu de Occidente: el denominado “trabajo del concepto”. Esto significa que la historia de los conceptos, no sólo permite vislumbrar los intereses materiales o políticos, sino que también da cuenta de los elementos lingüísticos que debe poseer quien quiere interpretar el mundo en el que vive.

El trabajo analítico sobre cuestiones vinculadas a la producción teórica en disciplinas como la sociología o la filosofía política, requiere por ello de una comprensión del contexto en el cual los autores se inscriben, y a partir del cual producen una obra original. Esto es importante, porque los conceptos utilizados son también posicionamientos sobre realidades históricas concretas, por fuera de las cuales es muy difícil poder captar su sentido. Para poder atender dificultades de este tipo, será útil que tomemos en cuenta algunas consideraciones de Reinhart Koselleck, cuando piensa las vinculaciones entre “historia social” e “historia conceptual”.

Una primera constatación de relevancia para nuestro trabajo se vincula con su afirmación de que “Todo proceso histórico es impulsado mientras los conflictos en él contenidos son irresolubles”<sup>13</sup>. Con ella, lo que Koselleck manifiesta es que toda teoría del conflicto histórico, donde genéricamente podría ubicarse la de Georges Bataille, sólo puede desarrollarse suficientemente si logra poner de relieve las cualidades inmanentes del tiempo. Y esta es, sin lugar a dudas, una de las características más notables de la producción teórica de Bataille, ya que contra los discursos dominantes de la ciencia y la técnica, que presentan un hombre y una sociedad con

---

<sup>13</sup> Koselleck, R., *Sobre la necesidad teórica de la ciencia histórica*. Prismas, Revista de historia intelectual, N° 14, año 2010, pp. 137-148.

características y preocupaciones específicas, da cuenta de constantes estructurales que ponen en evidencia la esencia del hombre más allá de las pretensiones hegemónicas en los planos cultural y económico.

Pero más allá de esta cuestión, lo interesante para nuestro trabajo será poder reflejar la interdependencia descrita por Koselleck entre historia conceptual e historia social. A primera vista, señala, la coordinación entre ambas puede parecer leve, o al menos compleja. Esto ocurre porque la historia conceptual se ocupa, en primer término, de textos y palabras, mientras que la historia social sólo necesita los textos para derivar de ellos estados de cosas y movimientos que no se encuentran contenidos en los textos mismos. De esta manera, tenemos una historia social que investiga sobre formaciones sociales, relaciones entre grupos determinados y clases, entre otros aspectos y, por otra parte, los métodos de la historia conceptual que remiten al ámbito de la historia de la terminología filosófica, a la filología histórica, a la exégesis de textos.

Sin embargo, ambas historias no deberían ir por carriles separados. En palabras del propio Koselleck: "(...) la relación entre la historia conceptual y la social es más compleja y no permite que una disciplina sea reducible a la otra. La situación en los ámbitos de los objetos de ambas disciplinas lo demuestra. No existe ninguna sociedad sin conceptos en común y, sobre todo, no hay unidad para la acción política. Al contrario, nuestros conceptos se basan en sistemas sociopolíticos que son mucho más complejos que su mera concepción como comunidades lingüísticas bajo determinados conceptos rectores. Una «sociedad» y sus «conceptos» se encuentran en una relación de tensión que caracteriza igualmente a las disciplinas científicas de la historia que se subordinan a aquéllos".<sup>14</sup>

De esta forma, lo que observamos es que no se trata tanto de pensar una historia del lenguaje, como un apéndice de la historia social, sino de interpretar la terminología sociopolítica que es relevante en las experiencias de

---

<sup>14</sup> Koselleck, R., *Futuro Pasado*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1993, pp.105-106.

la historia social. Pero aquí no termina el asunto, ya que además, existen en los diversos momentos históricos conceptos cuya capacidad semántica es más amplia que la de las palabras utilizadas en el ámbito sociopolítico. Todo esto nos invita a un replanteo de la relación entre el trabajo teórico y la investigación histórica, ya que “Dentro de la exégesis de los textos, la consideración sobre el uso de conceptos sociopolíticos, la investigación de sus significados, alcanza un rango sociohistórico. Los momentos de la permanencia, del cambio y de la futuridad contenidos en una situación política concreta quedan comprendidos en la adquisición del lenguaje. Así, se tematizan ya —hablando aún genéricamente— los estados sociales y sus cambios”<sup>15</sup>.

Lo cierto entonces, es que el trabajo teórico no remite exclusivamente a la tarea de intelectuales que se encuentran abstraídos y alejados de la experiencia histórica concreta. Antes bien, la lucha por la utilización de conceptos “adecuados” alcanza una enorme actualidad social y política. Por estos motivos, es que en el desarrollo de nuestra investigación intentaremos dar cuenta de la coyuntura histórica que animó los desarrollos teóricos de Bataille, para así poder entender cabalmente el sentido de sus enunciados y de las disputas teórico-políticas en las cuales se vio implicado.

Esta perspectiva impulsada por Koselleck condujo a la crítica de aquellas transferencias al pasado de expresiones propias de la época actual, de la vida social del presente. Asimismo, consolidó un fuerte cuestionamiento hacia la denominada “historia de las ideas”, debido a que éstas se presentaban como parámetros constantes, que se articulaban en distintas configuraciones históricas sin sufrir modificaciones importantes. Estas críticas llevaron, indica Koselleck, a una precisión de los métodos, por lo que “(...) en la historia de un concepto se comparan mutuamente el ámbito de experiencia y el horizonte de esperanza de la época correspondiente, al investigar la función política y social

---

<sup>15</sup> Ibidem, pp. 109-110.

de los conceptos y su uso específico en este nivel (...)”<sup>16</sup>. En el nuevo procedimiento para la historia conceptual, se inscribe la necesidad de traducir los significados pasados de las palabras a nuestra comprensión actual, completando diacrónicamente el análisis sincrónico del pasado.

Por estos motivos es que se vuelve fundamental desde esta perspectiva, entender la historia conceptual como un método especializado para la crítica de las fuentes, que da cuenta de la utilización de términos relevantes social y políticamente. Para ello, no sólo es fundamental la historia de la lengua, el recorrido que tienen las palabras para consolidar determinados significados, sino también los datos que surgen de la historia social, por fuera de la cual no es posible acceder ni a la comprensión ni al debate conceptual propios de la sociología o de la filosofía política.

Otra cuestión metodológica que resulta importante plantear aquí, también proveniente del trabajo de Koselleck, se vincula con la necesaria polivocidad de los conceptos, y la diferenciación que establece entre “concepto” y “palabra”. Explicitado en sus propios términos: “(...) una palabra puede hacerse unívoca —al ser usada—. Por el contrario, un concepto tiene que seguir siendo polívoco para poder ser concepto. También él está adherido a una palabra, pero es algo más que una palabra: una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra”<sup>17</sup>. Esta distinción resulta fundamental a la hora de adentrarnos en la discusión sobre el significado de lo comunitario en nuestras sociedades, y los vínculos que se establecen con la economía como ciencia y como actividad humana, porque nos permite entender que detrás de la definición de cada uno de estos conceptos, se encuentra una disputa que intenta darse por concluida, o que es desestimada por los sectores dominantes y el *mainstream* de la ciencia económica. Esta disputa por los conceptos, nunca cerrada, es también

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 117.

una disputa histórica, un conflicto irresoluble, y en Bataille encontramos un representante paradigmático para ver el reverso de estos conceptos, un contrapunto punzante para poder reflexionar sobre la comunidad, la economía y sus posibles vinculaciones.

Los conceptos abarcan, entonces, contenidos sociales y políticos, pero la función semántica, la capacidad de dirigir y orientar procesos históricos, no sólo se deducen de los hechos sociales y políticos a los que se refieren. Con cada concepto, plantea Koselleck, se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible: “Toda semántica hace referencia a algo que se encuentra más allá de sí misma, aunque ningún campo de objetos puede concebirse y experimentarse sin la aportación semántica del lenguaje”<sup>18</sup>.

En los estudios de Koselleck, se analiza la aparición de conceptos añadidos durante el siglo XVIII, que ayudaron a los antiguos a transformarse a una nueva realidad. Se refiere concretamente a los “singulares colectivos”, que hicieron que donde había historias, apareciera “la historia”, donde progresos, “el progreso”, donde libertades, “la libertad”. Estos conceptos ya no se basan sólo en un conjunto de experiencias que buscan reflejar, sino que participan de lo que el autor denomina como “una apertura al futuro”, ya que proyectan transformaciones sociales, políticas y económicas, convirtiéndose en conceptos “generadores de experiencias”. Esta idea también resulta muy útil para nuestra indagación teórica, ya que las cuestiones de la comunidad y la economía en Bataille no sólo son impensables por fuera de la experiencia histórica, incluso personal del autor, sino también porque los presenta como conceptos que buscan generar o impulsar determinado tipo de experiencias, que son excluidas o patologizadas por los factores de poder en el contexto histórico en el que escribe, caracterizado por la emergencia del fascismo y el predominio del discurso de la ciencia económica.

---

<sup>18</sup> Koselleck, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, p. 31.

Esto implica que el significado de las palabras y su utilización nunca guardan una correspondencia exacta con lo que comúnmente se define como “realidad”. Tanto el concepto como la realidad, en esta perspectiva, poseen una historia propia, y si bien es cierto que se remiten el uno a la otra, también lo es que se modifican de diversas maneras: “Debe hacerse hincapié en que los conceptos y la realidad cambian a velocidades distintas, a veces es la conceptualización de la realidad la que va por delante de esta y otras veces es la realidad la que va por delante de la conceptualización”<sup>19</sup>.

Pero hay también otra variante, además de la preservación y registro de experiencias del pasado, y de la inclusión de una idea de futuro en el concepto, que se expresa en el caso del puro “concepto de expectativas”, enriquecido por elementos utópicos que se separan completamente del contexto de experiencias del presente. Esto lleva a Koselleck a afirmar que, todo concepto fundamental, contiene elementos de significados pasados situados a distinta profundidad y expectativas de futuro de importancia diversa. Estas cuestiones, por supuesto, tampoco deben ser eludidas en el análisis de la producción teórica de Bataille, porque ayudan a explicar las tensiones y paradojas a partir de las cuales reconstruye la trama teórica e histórica de la vida social.

Reafirmamos entonces la importancia de la indagación teórica, entendida en los términos recién descritos, ya que son precisamente las diferencias entre los conceptos y las realidades las que provocan el cambio histórico y lo regulan. Por otra parte, no puede llegarse a una historia social que proceda con rigurosidad, sin una historia conceptual que establezca premisas teóricas que generen enunciados de tipo estructural.

Finalmente, nos interesa destacar aquí una última cuestión que aparece en la producción de Koselleck, vinculada a la diferenciación que establece entre “Historia” (Historie) e “historia” (Geschichte): “Se trata, de forma simplificada, de la oposición obvia entre *res gestae*, los *pragmata*, las acciones y los sucesos,

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 36.

por un lado, y de los relatos sobre ellos, de las narraciones históricas y de las historias, por otro. Esta oposición, que nosotros también utilizamos, fue hasta bien entrado el siglo XVIII evidente, y, sin embargo, ha desaparecido”<sup>20</sup>. Volviendo a nuestro objeto de estudio, podemos afirmar que en la teoría sociológica ha tenido preeminencia cierto relato sobre la comunidad, que se presenta como “lo sucedido”, en correspondencia con cierta visión sobre la economía y el sujeto económico, que esconde su carácter narrativo pretendiéndose descripción de un acontecimiento natural, y que por ende no logra dar cuenta de los eventos y experiencias de una comunidad soberana, fundada en la heterogeneidad radical que describe Bataille, y en la cual a continuación nos introduciremos.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 41.

## Capítulo II

### El pensamiento paradójico y la tensión entre homogeneidad y heterogeneidad sociales

Para responder las preguntas esbozadas en la introducción a partir de la obra de Bataille, y de esa forma comprender las vinculaciones entre comunidad y economía en las sociedades capitalistas, debemos entender las paradojas sobre las que se fundan dichas sociedades. Para ello, será necesario previamente rastrear algunos antecedentes teóricos del pensamiento de Bataille.

En primer lugar y como indicamos anteriormente, los esquemas argumentativos del autor, y por ende su comprensión misma de la realidad histórica, no están contruidos dialécticamente, en el sentido evolutivo hegeliano donde la negación es superada en la síntesis histórica, a la vez que asimilada. Para él, la historia se sostiene sobre paradojas, lo cual supone una forma de aproximación a las problemáticas sociales compleja, aunque a su vez iluminadora de las tensiones sobre las cuales se sostiene el entramado social. Lo que, en rasgos sumamente estilizados, ponen de manifiesto los grandes discursos filosóficos estructurados en función de paradojas, es justamente que la realidad misma es paradójica, ya que todos los movimientos históricos de la humanidad tienden inevitablemente hacia la nada, hacia su propia disolución. Lo importante, entonces, sería poder iluminar estas tensiones, y en nuestro caso particular, poder descifrar cómo se constituye lo comunitario al interior de nuestras sociedades.

Esta última idea de la tendencia de la humanidad hacia la nada es retomada por Bataille de la obra de Hegel, particularmente de *La Fenomenología del Espíritu*. En realidad, Bataille se nutrirá principalmente de la interpretación que Kójeve realizara en sus famosos cursos sobre la

Fenomenología de Hegel dictados en la Escuela de Altos Estudios de París, a los cuales asistió. Bataille parte de la dialéctica hegeliana, pero dará un giro a este método, al punto que podemos afirmar que constituyó un pensamiento anti-dialéctico. Cita a Kójeve cuando se refiere a la idea última de la filosofía hegeliana, a saber: “la idea de que el fundamento y la fuente de la realidad objetiva (wirklichkeit) y de la existencia empírica (dasein) humanas son la Nada que se manifiesta en tanto Acción negativa o creadora, libre y consciente de sí misma”<sup>21</sup>.

En esta línea, el propio Kojève dirá que la filosofía dialéctica o antropológica de Hegel es en última instancia una filosofía de la muerte. Hegel (recordemos que seguimos la interpretación que Bataille hace de la interpretación de Kojève sobre Hegel) asocia la acción del hombre con la negatividad, debido a su voluntad permanente de transformar la naturaleza, de la cual, sin embargo, forma parte, como un todo constituido. El hombre, así, destruyendo la naturaleza, construye el mundo, un mundo que no existía como tal. La negatividad del hombre, la nada que lo carcome por dentro, crearía entonces el conjunto de lo real concreto. Así vemos que, desde el momento en que niega a la naturaleza, el hombre se niega a sí mismo, lo que no podría terminar más que en la nada, es decir, en su propia muerte.

En este sentido se orienta la interpretación de Habermas, en lo que podemos definir como las relaciones entre los hombres y las cosas en el capitalismo: “(...) lo homogéneo y uniforme de la vida cotidiana normal es el resultado del metabolismo con la naturaleza existente, externa. En la sociedad capitalista opera sobre todo como fuerza homogeneizadora el trabajo abstracto medido en tiempo y dinero, es decir, el trabajo asalariado; esa fuerza aumenta al combinarse con la ciencia y la técnica”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Citado por Bataille en su ensayo titulado “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en op. cit. 3, pp. 203-204.

<sup>22</sup> Habermas, J., op. cit. 5, p. 238.

El carácter novedoso de la filosofía de Hegel, dirá Bataille, está dado por el intento de describir la totalidad de lo que es. Y aquí es donde Bataille se distancia del método dialéctico hegeliano, ya que si bien considera que durante experiencias soberanas, enraizadas en la instantaneidad de los momentos y no en un proyecto teleológico de la historia, es posible acceder a la unidad del hombre y lo que lo rodea, este todo podría existir sólo paradójicamente y no como unidad sintética, a la manera de Hegel. De esta forma, aparece lo que hay de mayor importancia en Hegel para Bataille: el hecho de que sólo la muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o dialéctico en el sentido hegeliano. Esto es así ya que sería imposible afirmar la existencia del hombre fuera de la negatividad que transforma la naturaleza y lo niega (lo conduce a su muerte) como parte fundamental de ese todo orgánico. En Bataille, sin embargo, las tensiones entre afirmación y negación, entre creación y destrucción, entre vida y muerte, no se resuelven en una instancia superadora, sino que se mantienen como tales y producen la realidad social.

La negatividad del hombre en Hegel, se vería plasmada principalmente a través del entendimiento, encarnado en el lenguaje y en el discurso, en la capacidad de dar cuenta de las acciones que conllevan sus propias disoluciones. Hegel se asombrará al ver cómo el entendimiento del hombre ha sido capaz de descomponer ese todo orgánico en diferentes objetos (tenemos conciencia de lo que es una piedra, un árbol, una montaña), elementos que, en principio, serían inseparables del todo.

Así llegamos a entender el deseo irrefrenable que tiene el hombre de negarse a sí mismo, de negar la naturaleza de la cual sin embargo es un animal partícipe, junto a otros elementos. Negar la naturaleza sería negar el animal que sirve de soporte a la negatividad del hombre. Estamos aquí frente a una paradoja fundamental que Bataille retoma de Hegel. Lo que comparte, sin embargo, es el diagnóstico de situación, no el desenlace de la misma. En ella, el discurso que poseemos gracias al lenguaje nos permitiría dar cuenta como

humanos de esa separación en la cual nos presentamos frente a la naturaleza, lo cual también indica nuestra propia desaparición, a través de la separación de la que formamos parte. Esta violencia del entendimiento es la que encarna la negatividad del hombre que lo conduce a su propia disolución. Como explica Kojève, refiriéndose a Hegel: “(...) el ser humano no es otra cosa que esa acción: es la muerte que vive una vida humana”.<sup>23</sup>

De esta manera vemos como Bataille recurre a la paradoja, no sólo para contar con una alternativa metodológica que le permita pensar los fenómenos sociales, sino por creer que los mismos son esencialmente paradójales. Nada más problemático para los científicos sociales que suscriben a la dialéctica marxista, acostumbrados a pensar en función de contradicciones que moverían la historia teleológicamente, superando tensiones que en términos bataillenses nunca podrían superarse, al menos definitivamente.

### *Homogeneidad y heterogeneidad: categorías para pensar lo social*

Habermas recupera en su estudio sobre los discursos filosóficos de la modernidad el contexto en el que surgen las reflexiones de Bataille en torno a la homogeneidad y la heterogeneidad sociales. Así es como señala que, a raíz del conflicto suscitado con Breton posteriormente a la publicación del segundo manifiesto surrealista, se llegó a la disgregación del grupo que se había formado en torno a la revista *La Revolution Surrealiste*. Ante las graves acusaciones de Breton contra los “renegados”, éstos responden con una réplica masiva, y en este período es cuando aparece la revista de arte y arqueología *Documents*, donde Bataille desarrollará el concepto de lo “heterogéneo”: “(...) llama así a todos los elementos que se resisten a la asimilación a las formas de

---

<sup>23</sup> Citado por Bataille, G., en op. cit. 3, p. 294.

vida burguesa y a las rutinas de la vida cotidiana, y que escapan a la intervención metódica de las ciencias. En este concepto condensa Bataille la experiencia fundamental de escritores y artistas surrealistas, cuyo objetivo es movilizar en forma de shock, contra los imperativos de lo útil, de la normalidad y de la sobriedad, las fuerzas extáticas de la embriaguez, de la ensoñación, de lo pulsional, para subvertir las formas de percepción y vivencia dictadas por la convención. El reino de lo heterogéneo sólo se abre en aquellos instantes explosivos de fascinado pavor en que colapsan las categorías que garantizan el trato familiar del sujeto consigo y con su mundo<sup>24</sup>. De esta manera, Bataille se acerca a formas vitales y a grupos sociales marginados, a aquellos expulsados de la “normalidad social”, ya sean “lumpen”, revolucionarios o artistas. Así buscará dar cuenta de un mundo experiencial que escapa por completo a la lógica normalizante propia de la homogeneidad de la que parte el funcionamiento del sistema capitalista.

La aparición de *Documents* en 1929 resulta crucial, ya que desde allí Bataille polemizará violentamente con Breton y su grupo. Recién en el año 1935 se reconcilia con ellos, y fundan la revista *Contre- Attaque*, una publicación de orientación revolucionaria que combatió contra el capitalismo, el nacionalismo, el parlamentarismo y el puritanismo. Sin embargo, el romance duró poco, ya que en marzo de 1936, los seguidores de Breton y Bataille se enfrentaron nuevamente, y *Contre- Attaque* desapareció.

La conexión con la experiencia surrealista es vital para entender la tensión teórica planteada por Bataille entre homogeneidad y heterogeneidad sociales. Esto es así porque justamente contra la homogeneidad, encarnada por la lógica utilitarista y proyectual del capitalismo industrial, se dirigirán los surrealistas. Ellos mismos se presentarán en toda su existencia como una experiencia de negación de la alienación que el sistema generaba, buscando liberarse de las manifestaciones calculadas y racionalizadas, a través de una

---

<sup>24</sup> Habermas, J., op. cit. 5, p. 232.

espontaneidad y un automatismo que permitieran al hombre conectarse con el instante presente. Esta radicalidad del surrealismo seducirá a Bataille, y pilares fundamentales de su producción teórica se vinculan con esta forma de concebir el tiempo, el arte como herramienta de acceso a la libertad, y todo el mundo experiencial de la heterogeneidad social, dando cuenta de modalidades de oposición militante al capitalismo.

Otro hito en este aspecto se vincula con la creación, en 1937, de la sociedad secreta *Acéphale*, que actuaría como núcleo de la revista homónima y del denominado Colegio de Sociología Sagrada, creado ese mismo año por Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris. A las sesiones del Colegio asistieron, entre otros, intelectuales de la talla de Adorno, Horkheimer y Benjamin. Esta experiencia resulta fundamental porque se encontraba animada justamente por el deseo de profundizar en el análisis de la heterogeneidad social. Bataille, muy interesado por las ciencias sociales de su época, especialmente por la sociología y la antropología francesas, fue un atento lector de Durkheim y Mauss, al punto de preocuparse por los fenómenos sociales que el primero había definido como “anómicos”, lo que en sus propios términos definió como “heterogéneos”.

El énfasis puesto en la heterogeneidad, como opción política de Bataille, no le privará de realizar un análisis pormenorizado de la sociedad en términos de la homogeneidad, a tal punto que señala que “la descripción psicológica de la sociedad debe comenzar por la parte más accesible para el conocimiento – en apariencia, la parte fundamental – cuyo rasgo significativo es la *homogeneidad* como tendencia”<sup>25</sup>. De esta manera, plantea que homogeneidad significa conmensurabilidad de los elementos que conforman la sociedad al tiempo que conciencia de esa conmensurabilidad. Esto presupone que las relaciones entre los hombres y la existencia misma del género humano pueden

---

<sup>25</sup> Bataille, G., *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 138.

pensarse en función de reglas fijas, basadas en el presupuesto de la identidad de las personas a partir de situaciones específicas, excluyendo toda violencia posible contra ese formato interpretativo estático, y podríamos añadir, ahistórico.

La base o fundamento general de dicha homogeneidad social, indica Bataille, es la producción, lo que se evidencia en las reacciones sistémicas que intentan excluir cualquier componente o realidad social que no se adapte al principio de utilidad, es decir, a la sociedad productiva propia del sistema capitalista. Sin embargo, esta exclusión representa en una medida interesante un intento fallido: los elementos heterogéneos no pueden ser excluidos definitivamente de la sociedad total, sino tan sólo del mundo homogéneo, por lo cual esas fuerzas negadas persisten y siempre existe la posibilidad de que resurjan con todas sus fuerzas. La exclusión entonces de lo heterogéneo se justifica porque es un mundo que no se encadena a la lógica productiva, donde cada elemento debe ser útil para otro. De esta forma, la actividad útil tiene una medida de comparación en las demás actividades útiles, pero esto no puede ocurrir con lo que es válido para sí mismo, característica principal de la actividad heterogénea.

En ese tránsito, Bataille empieza a desmenuzar el mundo de la homogeneidad, identificando sus principales herramientas y recursos. De esta manera, sostiene que la ciencia y la técnica son las formas más acabadas y explícitas de la homogeneidad social. Esto es así, señala, porque los principios que rigen la lógica científica establecen relaciones identitarias entre elementos en principio disímiles, construyendo un mundo calculado y mensurable. En cuanto a la técnica, considera que sirve a la transición entre las ciencias y la producción, y por ende a la homogeneidad de los medios y de los productos que circulan y ayudan a reproducir la lógica del sistema.

Otra función importante, lejos de estar descuidada por Bataille en el análisis de las sociedades capitalistas, es la que cumple el dinero, que opera

como gran articulador de las instancias recién mencionadas: “La medida común, fundamento de la *homogeneidad* social y de la actividad que de ella depende, es el dinero, vale decir, una equivalencia mensurable de los diferentes resultados de la actividad productiva. El dinero sirve para medir cualquier trabajo y convierte al hombre en una función de los productos cuantificables”<sup>26</sup>. De esta manera, el valor de cada hombre individual en la sociedad homogénea estará dado por lo que produce, con lo se homogeneizará, ya que dejará de valer para sí, sirviendo a los limitados fines de la producción colectiva mensurable. El hombre, entonces, constituiría en las sociedades actuales una existencia para algo distinto de sí mismo.

A pesar de esta situación, cabe enfatizar aquí una cuestión adicional planteada por Bataille, a través de una reinterpretación de la definición marxista del proletariado como masa social privada de los medios de producción. En la producción artesanal, afirma, el individuo homogéneo existe en función de sus productos, cuando los medios de producción son relativamente poco costosos y todavía los puede poseer. En cambio, en la sociedad industrial, máxima expresión de la homogeneidad social, el productor se distingue del propietario de los medios de producción, y es éste último quien se apropia de la producción social. Hasta aquí la historia es conocida, pero la contribución de Bataille apunta a resaltar los posibles escapes, o líneas de fuga en términos de Deleuze y Guattari, que le quedan al trabajador ante el avasallante avance de la homogeneización social. Y esto es así porque en las sociedades modernas, es el poseedor de los medios de producción quien funda la homogeneidad, y no el productor. A partir de aquí se abre el campo de posibilidades para la resistencia de lo heterogéneo, de lo excluido, como principio permanente de fisura en la lógica global del sistema. De esta forma, el trabajador no sólo deviene objeto, cosa homogénea que tiene un valor de cambio, sino que también tiene la posibilidad de salirse de esa lógica porque no es él quien la funda, sino solamente quien la padece.

---

<sup>26</sup> Ibidem, p.139.

Pero el espacio de la heterogeneidad excede el ámbito del trabajo, y apunta a toda una serie de prácticas y experiencias que permiten ampliar las posibilidades de desestabilización de la homogeneidad social lograda en el capitalismo tardío. En palabras de Bataille: “La *violencia*, la *desmesura*, el *delirio*, la *locura* caracterizan en grados diversos a los elementos heterogéneos: activos como personas o multitudes, quebrantan las leyes de la *homogeneidad* social (...). La realidad de los elementos *heterogéneos* no es de la misma índole que la de los elementos *homogéneos*. La realidad *homogénea* se presenta con el aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados (básicamente es la realidad específica de los objetos sólidos). La realidad *heterogénea* es la de la fuerza o el choque. Se presenta como una carga, como un valor, que pasa de un objeto a otro de manera más o menos arbitraria, casi como si el cambio no tuviera lugar en el mundo de los objetos sino tan sólo en los juicios del sujeto”<sup>27</sup>.

En cuanto a la función del Estado como garante de la homogeneidad social, la interpretación de Bataille parece partir (aunque no exista una sola mención en ese sentido) de la conceptualización realizada por Antonio Gramsci en sus célebres *Cuadernos de la Cárcel*. Allí, el intelectual sardo planteará que las dos funciones básicas del Estado en el sistema capitalista, y lo que marca en el algún punto el grado de lucha contra el mismo, son la hegemonía y la dominación. En el primer caso, lo que se presenta es una situación donde se logra priorizar la generación de consenso a nivel social por sobre la coerción lisa y llana, donde cumplen roles importantísimos la ideología de la clase dirigente y sus intelectuales orgánicos. En la otra posibilidad, lo que ocurre es justamente lo inverso, cuando no son suficientes los canales de control ideológico y el Estado no tiene más remedio que apelar al monopolio de la violencia para mantenerse en pie. Bataille, por su parte, indicará que la función del Estado consiste en un doble juego de autoridad y adaptación: “La reducción de las divergencias por compensación en la práctica parlamentaria indica toda

---

<sup>27</sup> Ibidem, pp. 147-148.

la complejidad posible de la actividad interna de adaptación necesaria para la *homogeneidad*. Pero contra las fuerzas inasimilables, el Estado opta por la autoridad estricta. Según el Estado sea democrático o despótico, la tendencia que lo domine será la adaptación o la autoridad estricta”<sup>28</sup>.

Una relación similar ocurre entre los “sectores subalternos” en Gramsci y las “fuerzas heterogéneas” en Bataille. Éste señalará que en lo fundamental, como veíamos antes, la homogeneidad social depende de la homogeneidad del sistema productivo, con lo que cada contradicción que se produce en el desarrollo de la vida económica genera una disociación tendencial de la existencia homogénea, lo cual se expresa en los planos y a través de los sentidos más diversos. Pero estas situaciones no alcanzan grados agudos o acentuados de conflicto hasta el momento en que una parte apreciable de la masa de individuos homogeneizados deja de tener interés en el sostenimiento de la homogeneidad existente, aunque no por el hecho de esa misma homogeneidad, sino por la posibilidad y la inminencia de que se pierda. En ese momento, esa fracción de la sociedad se “asocia espontáneamente” con las fuerzas heterogéneas preexistentes y se confunde con ellas, generando un potencial altamente crítico hacia el sistema. En palabras de Bataille: “(...) el modo de solución de contradicciones económicas agudas depende del estadio histórico y al mismo tiempo de las leyes generales del sector social *heterogéneo* en el que la efervescencia adquiere su forma positiva; depende en particular de las relaciones establecidas entre las diversas formaciones de ese sector en el momento en que la sociedad *homogénea* se halla materialmente disociada”<sup>29</sup>.

Lo heterogéneo, además, tiene puntos de contacto con lo sagrado, y en esa conexión indagará persistentemente Bataille a través de toda su obra. Lo heterogéneo en sí, afirmará, está constituido en una parte considerable por lo sagrado. Asimismo, existen reacciones análogas a las que producen los objetos

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 143.

sagrados que revelan la heterogeneidad social en ámbitos no ligados a lo sagrado. Esto se explica porque la cosa heterogénea se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa (lo que Bataille compara con el *maná polinesio*), y también porque existen determinadas prohibiciones sociales de contacto (*tabú*) que la separan de la vulgarización del mundo homogeneizado, jugando con la oposición entre lo profano y lo sagrado.

Esta distinción de base en el pensamiento de Bataille, es la que *a posteriori* permitirá entender una categoría central en su pensamiento sociológico sobre la economía y que será desarrollado más adelante: el gasto improductivo. A partir de esa noción nos será posible profundizar en la indagación para comprender la lógica de desarrollo de lazos comunitarios soberanos en las sociedades actuales, que expresan el sentido profundo de lo social que se mantiene inalterado.

El gasto improductivo, adelantamos aquí, es expresión de la actividad económica desarrollada en el mundo de lo heterogéneo, de la cual no dan cuenta la homogeneidad utilitarista y la extendida cosificación en el mundo moderno: "(...) el mundo *heterogéneo* comprende el conjunto de los resultados del gasto *improductivo* (las mismas cosas sagradas forman parte de ese conjunto). Vale decir, todo aquello que la sociedad *homogénea* rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los productos excretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, gusanos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte *homogénea* no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.)"<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 147.

La imposibilidad de hacer realidad una reconciliación o una superación anti-dialéctica de esta tensión entre homogeneidad y heterogeneidad nos lleva en Bataille a pensar en el tránsito desde una “economía restringida” hacia una “economía general”, que analizaremos más adelante. Si bien el carácter paradójico de esa tensión sobre la que se fundan las sociedades cierra el espectro de posibilidades, resulta necesario plantear una modalidad de comprensión de la realidad que dé cuenta de la incidencia de la dimensión de la heterogeneidad social. Esto es vital para los análisis sociológicos de la economía, dado que permite abordar una cantidad de fenómenos que son habitualmente excluidos, porque exceden la visión dominante de la ciencia económica que ve al actor económico como maximizador de beneficios a ultranza y considera que la lógica del sistema se dirime exclusivamente en términos de inversión, comercio y producción y no también de dilapidación del excedente de energía que el sistema constantemente produce.

### Capítulo III

#### La ciencia económica y la existencia paradójica del Estado capitalista

¿A qué nos referimos cuando hablamos sobre “la economía” o “lo económico”? ¿Cuáles son las características que otorgan peso específico a estas denominaciones y sus puntos de contacto? Como hemos visto anteriormente, no se trata de meras cuestiones de definiciones, ya que detrás de los conceptos se encuentran los conflictos políticos y sociales que motorizan la historia, y con ella distintos horizontes de expectativas que se intentan realizar.

En períodos de crisis económica, cuando más claramente se evidencian las falencias del libre mercado, suele aceptarse el rol interventor del Estado como contrapeso político de los desequilibrios económicos. De esta manera, contra los postulados neoclásicos, se concede a la política cierto margen de maniobra. Así es como se revitaliza la necesidad de recuperar el mercado en su integridad, considerando su dimensión política, pero ¿qué entendemos cuando hablamos de “mercado” en las sociedades actuales?

Partiendo de la visión clásica planteada por Aristóteles en su *Política*, podríamos efectuar una primera diferenciación al interior del mundo de lo económico, entre “economía doméstica” y “crematística”. Sobre la primera afirma: “(...) existe una especie de arte adquisitivo que por naturaleza es parte de la administración doméstica. Es lo que bien le debe procurar o facilitarle que ella misma se procure, aquellas cosas cuya provisión es indispensable para la vida y útil a la comunidad de la ciudad o de la casa”<sup>31</sup>. Pero, advierte a su vez, “(...) existe otro tipo de arte adquisitivo, y es apropiado llamarlo así, crematística, por el cual parece que no existe límite alguno a la riqueza ni a la

---

<sup>31</sup> Aristóteles, *Política*, Editorial Alianza, Buenos Aires, 1998, 1256b.

propiedad”<sup>32</sup>. Este posicionamiento de Aristóteles, que al igual que Platón consideraba negativa la acumulación de riqueza, dista de asemejarse a la visión que sobre esta cuestión tiene la ciencia económica. De esta forma, el filósofo griego desmitifica, con más de 2000 años de antelación, la pretendida eficiencia del mercado como mecanismo asignador de recursos al interior de una sociedad determinada, poniendo en evidencia la complejidad que representa la voluntad ilimitada de acaparamiento que pueden desarrollar los individuos que interactúan al interior del mundo de la crematística, lo cual podría hacer peligrar la subsistencia de los mercados domésticos, y con ello la búsqueda del “bien común”.

La ciencia económica, también construye un discurso asociado a la obtención de lo que es bueno para todos, pero lo define de forma distinta a la de los griegos. Para esta ciencia, la racionalidad individual que llevaría a la búsqueda de una maximización de beneficios (acumulación), redundaría en un mayor bienestar de la población a través del acrecentamiento general de riquezas. Pero esta situación no hace más que manifestar un tipo de moral, que no ha sido ni es la única existente. Poniéndolo en palabras de Mauss: “Para las morales antiguas, que son las más epicúreas, lo que se busca es el bien y el placer y no la utilidad material. Ha sido necesaria la victoria del racionalismo y del mercantilismo para que hayan entrado en vigor, elevándose a la categoría de principios, las nociones de beneficio y de interés”<sup>33</sup>.

Ya más cerca nuestro, y observando el funcionamiento de los mercados modernos, Polanyi afirma: “Al denunciar el principio de la producción para la ganancia como algo “no natural para el hombre”, como algo ilimitado, Aristóteles está apuntando al hecho fundamental: el divorcio de una motivación económica separada frente a las relaciones sociales en las que se daban estas

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, 1257a.

<sup>33</sup> *Op. cit.* 10, p. 256.

limitaciones”<sup>34</sup>. En este intento de separar la esfera económica del mundo social, de obstruir el camino a la política, se encuentra la intención de negar la conflictividad inherente al funcionamiento de los mercados.

Con la aparición de la moneda como medio principal para efectuar los intercambios, el panorama se vuelve aún más complejo. Ya no se tratará solamente de encubrir al mercado, dotándolo de cierta neutralidad, fundada en el eufemismo de la “libertad de mercado”, y en la pretendida autorregulación entre la oferta y la demanda, sino también de disfrazar la moneda, presentándola como medio “objetivo”, y por ende “neutral”, para operar en los mercados. Pero ocurre que la moneda también facilita el acaparamiento, con lo cual no hace más que fortalecer la dualidad contradictoria entre las lógicas de acumulación ilimitada (propias de la crematística) y de subsistencia (propias de la economía doméstica) existentes en cualquier mercado.

Por su parte, Aglietta y Orlean se encargan de presentar la moneda en toda su dimensión histórica, como relación social, producto y cristalización de las relaciones de poder que habitan en las sociedades. En ese sentido, contundentemente afirman: “Así, el presupuesto que mantendremos es que las relaciones mercantiles se definen por una violencia adquisitiva, es decir, desviada hacia los objetos, y que llamamos *acaparamiento*”<sup>35</sup>. La moneda como medida de valor garantiza el acaparamiento, ante la posibilidad de transformarla en cualquier tipo de bien o servicio. Y contribuye, por ello, a la reproducción contradictoria de los mercados, ya que es el principal medio en las sociedades modernas a la hora de determinar el acceso o no de los individuos a los medios de subsistencia.

Así es como vemos que la moneda, y el Estado (como respaldo político de la misma), expresan relaciones de poder. Hasta aquí parecería una

---

<sup>34</sup> Polanyi, K., *La Gran Transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 103.

<sup>35</sup> Aglietta, M. y Orlean., A., *La violencia de la moneda*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1990, p. 37.

obviedad, pero ¿no es ese mismo Estado quién debería actuar como garante de la subsistencia de los individuos? La cuestión se complica aún más. El Estado debe, por un lado, garantizar la reproducción social de los individuos, y por otro, ser respaldo legal e institucional de la reproducción de los mercados (y de la emisión de las monedas). De esta forma arribamos a la problemática fundamental, a saber: ¿en qué medida el Estado, promotor de la contradicción entre las lógicas de acaparamiento y subsistencia al interior de las sociedades, está capacitado para mantener esa dualidad sin que estalle por alguno de sus extremos? En realidad, el Estado moderno es producto de esa tensión, y sólo puede recurrir a la política para equilibrar esa existencia paradójica, para administrarla.

Podemos ver así cómo la economía como disciplina parte de un parcelamiento de la totalidad de la vida económica (basándose predominantemente en la sistematización de fenómenos relativos a la crematística) y de presupuestos de racionalidad de los actores económicos que se contraponen a los planteamientos clásicos sobre el bien común. El hombre moderno sería, desde esta perspectiva, el hombre de “la economía”, antes que el hombre de “lo económico”: un hombre preformateado para satisfacer necesidades disciplinarias de la ciencia económica. Un hombre que se construye a partir de la separación jurídica moderna entre hombres y cosas, donde cada cual puede acumular éstas últimas por derecho propio.

Sin embargo, numerosas experiencias históricas ponen en cuestión esta aproximación de la ciencia económica moderna al mundo de lo económico. Esto es así, principalmente, porque el hombre ha trascendido con sus prácticas concretas las fronteras disciplinarias de esta ciencia, poniendo muchas veces en cuestión sus presupuestos de racionalidad. Para atender estas cuestiones sería útil trasladarnos, siguiendo el planteo de Bataille, de una “economía restringida”, centrada en acciones individuales pretendidamente racionales, a una “economía general”, que dé cuenta de las constantes estructurales de los

comportamientos económicos, muchas veces marcados por el “gasto improductivo”, que sería esencialmente irracional en términos de la ciencia económica. En palabras del autor: “(...) la ciencia económica se contenta con generalizar la situación aislada; ella circunscribe su objeto a las operaciones realizadas con vistas a un fin limitado, el del hombre económico; no toma en consideración un juego de la energía que ningún fin particular limita (...)”<sup>36</sup>. Y más adelante: “En la superficie del globo, para la materia viva en general, siempre hay energía en exceso, la cuestión está planteada en términos de lujo y la elección está limitada al modo de dilapidación de riquezas”<sup>37</sup>.

En relación a esta cuestión, Brunner señala que “Recién en el siglo XVIII la palabra “económico” adquiere el significado de ahorrativo, cuidadoso en el gasto; también la palabra economicidad aparece en esta época, pero recién a comienzos del siglo XX adquiere el sentido de rentabilidad”<sup>38</sup>, evidenciando las intenciones de la ciencia económica al pretender naturalizar ciertas prácticas económicas, evadiéndolas del devenir histórico y mostrándolas como constantes. Lo que vemos aquí, siguiendo la teoría de Koselleck sobre la historia conceptual antes analizada, es una contradicción entre un relato histórico determinado y los hechos históricos concretos, lo cual evidencia una intencionalidad política que se busca ocultar.

Frente a este panorama, podríamos señalar algunas cuestiones. En primer lugar, las limitaciones que demuestra un enfoque que sostiene una racionalidad puramente económica y maximizadora de beneficios. En este punto, se vuelven vitales los planteos de Mauss, y su concepto de “hecho social total”: “En este fenómeno social total, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de

---

<sup>36</sup> Bataille, G., *La Parte Maldita*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2007, p. 31.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>38</sup> *Op. cit.* 2, p. 120.

prestación y de distribución (...)"<sup>39</sup>. A la luz de este concepto, Mauss parte del análisis de sociedades primitivas (erróneamente llamadas primitivas según él), hasta alcanzar las sociedades modernas, mostrando que muchas prácticas actuales no se condicen con la pretendida racionalidad que se le atribuye al individuo moderno, y que son herencia de prácticas del pasado que persisten, como queriéndose escapar al cerco que les impone la ciencia económica. Al respecto, "El *homo economicus* no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir, al igual que el hombre de la moral y del deber, al igual que el hombre de ciencia y de razón. El hombre, durante mucho tiempo ha sido otra cosa. Hace sólo poco tiempo que es una máquina complicada con una máquina de calcular"<sup>40</sup>. Esta perspectiva permite una aproximación mucho más precisa al mundo de lo económico, ya que da cuenta de numerosos aspectos que son ampliamente marginados por la ciencia económica dominante.

Por otra parte, la tendencia natural del individuo a la satisfacción de sus necesidades vitales no debería implicar necesariamente la maximización de beneficios y la obtención de un lucro desmedido. Esto es: la economía doméstica no tiene porqué ser necesariamente crematística, la racionalidad postulada por la ciencia económica muchas veces se muestra como irracionalidad en la reproducción de la vida, como impedimento al desarrollo individual y social.

Como se encargan de demostrar Mauss y Bataille, a través de trabajos etnográficos reveladores, en el ámbito de la economía no sólo se buscan satisfacer necesidades fisiológicas elementales, sino también cuestiones morales, simbólicas, estéticas y de sociabilidad. Esta realidad expone las limitadas posibilidades disponibles para que la ciencia económica moderna trascienda, dentro de los parámetros analíticos que actualmente esboza, la frontera de una moralidad específica, la moralidad del mercader, para poder dar

---

<sup>39</sup> Op. cit. 10, p. 157.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 257.

cuenta de la contingencia y la imprevisibilidad de la vida en sociedad, pensando una nueva racionalidad emparentada con la búsqueda del bien común, en el sentido griego del término.

Este análisis lo que pone también en evidencia es la insuficiencia del principio de utilidad definido en términos clásicos. Contra él arremeterá Bataille en la *La Noción de Gasto* y en *La Parte Maldita*: “Siempre que el sentido de un debate depende del valor fundamental del término *útil*, es decir, cada vez que se aborda una cuestión esencial que afecta la vida de las sociedades humanas, cualesquiera que sean las personas que intervengan y las opiniones representadas, se puede afirmar que el debate necesariamente es falso y que la cuestión fundamental es soslayada. En efecto, no existe un medio correcto, dado el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil para los hombres”<sup>41</sup>.

No obstante, Bataille señala que la práctica cotidiana del mundo social y económico no parece desalentarse frente a estas dificultades, mientras la “conciencia común” sólo opone en principio reservas verbales ante este principio de la utilidad entendido en términos exclusivamente materiales. El objeto de dicho principio, señala Bataille, sería el placer. Pero aquí encontramos complicaciones similares a las que se presentan con la definición de lo útil. El placer detrás de este principio estaría asociado a una forma moderada del mismo, ya que el placer violento es considerado como patológico. De esta manera, el placer útil parece restringirse por una parte a la adquisición y conservación de bienes y, por otra, a la reproducción y conservación de las vidas humanas, ante el temor a la muerte prevaleciente en las sociedades capitalistas. Otras manifestaciones del placer, como las asociadas al arte, al desenfreno sexual o violento y al juego, por ejemplo, son entendidas como concesiones que ocupan tan sólo un lugar secundario, marginal, en el sistema general de pasiones de las sociedades humanas. Lo primordial, nuevamente,

---

<sup>41</sup> Op. cit. 25, p.110.

sería la actividad social productiva, a la cual se supeditan el resto de las actividades sociales, culturales, políticas y económicas.

Otra observación interesante, asociada al sentido común antes referido y que demuestra la eficacia práctica que tienen estas representaciones sobre el placer en el marco de la preeminencia de la racionalidad mercantil, se vincula con el hecho de que, aun cuando la prodigalidad y la destrucción de bienes se realizan sin el menor cálculo racional, incluso el más inteligente de los hombres ignora porque esto ocurre o tiende a creer que padece algún tipo de enfermedad. De esta manera, el tratamiento patologizante con el que son abordadas ciertas prácticas económicas vinculadas al gasto improductivo impide ver su lógica profunda, evidenciando el bajo potencial explicativo que tiene el principio de utilidad clásico.

Por estas cuestiones es que Bataille apelará a la noción de gasto improductivo en oposición a la de utilidad, imperante en la ciencia económica dominante, recuperando la dimensión integral de las prácticas económicas: “En otros tiempos, se daba valor a la gloria improductiva mientras que, en nuestros días, se lo vincula con la medida de la producción: se da preponderancia a la adquisición de la energía sobre el gasto. La gloria misma está justificada por las consecuencias de un fin glorioso en la esfera de la utilidad. Pero, obnubilado por el juicio práctico – y por la moral cristiana –, el sentimiento arcaico está todavía vivo: se encuentra, particularmente, en la protesta romántica opuesta al mundo burgués y no pierde su derecho más que en la concepción clásica de la economía”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Op. cit. 36, pp. 36-37.

## Capítulo IV

### **Economía restringida y economía general: las formas del gasto improductivo**

Durante los primeros años de la Guerra Fría, Bataille se propone elaborar un “ensayo de economía general”, en el que buscaría dar cuenta del proceso de secularización experimentado en Occidente. Se trata de un ambicioso proyecto, originado en la intención de formular una nueva filosofía de la historia, nutrida por Hegel, Marx, Mauss, Durkheim y Nietzsche. Así es como, en el año 1949, en una colección de Éditions de Minuit denominada “El uso de las riquezas”, y que el mismo dirige, publica *La parte maldita, I. La destrucción. Ensayo de economía general*.

Bataille comenzará sus reflexiones en torno a la “economía general” a partir de la constatación de que la vida humana en ningún caso puede ser limitada a los sistemas cerrados que se le asignan en el marco de concepciones racionalizadas, propias de la lógica económica dominante en el sistema capitalista. Lo que verdaderamente constituye esa vida, señala, comienza con el déficit de esas concepciones. De esta manera, el respeto al orden impuesto sólo tendría sentido a partir del momento en que las fuerzas ordenadas se liberan con fines que no pueden ser sometidos al rendimiento de cuentas propio de la lógica utilitaria. Esta situación la afirma a partir de su consideración respecto a que el hombre, entendido en términos universales, no deja de estar comprometido desde sus mismos orígenes en procesos de gasto, y las variantes históricas de esa constante de ninguna manera alteran esa especificidad particular: “La variación de las formas no provoca ninguna alteración de los caracteres fundamentales de esos procesos cuyo principio es la pérdida. Una excitación determinada, cuya suma se mantiene en el curso de las alternativas en un caudal perceptiblemente constante, anima a las colectividades y a las personas. (...) Los hombres aseguran su subsistencia o

evitan el sufrimiento no porque esas funciones impliquen en sí mismas un resultado suficiente, sino para acceder a la función insubordinada del gasto libre”<sup>43</sup>.

A partir de esta primera aproximación, decíamos, Bataille introduce su noción de “economía general”, dando cuenta de un tránsito teórico y práctico desde “la economía restringida”. Hasta el momento en que desarrolla *La Parte Maldita*, Bataille señala que la economía política y su crítica se fueron desarrollando en función de la organización de recursos por definición escasos, de las formas de pensar una disposición eficiente de los mismos, a los fines de la reproducción de la vida social. Pero frente a esta visión estrecha, “(...) Bataille opone el punto de vista *general* de la consideración de una economía energética ampliada en *términos cósmicos*. En virtud de ese cambio de perspectiva, que Bataille lleva a efecto por analogía con el cambio que significa pasar de la perspectiva del actor económico o del empresario individual a la perspectiva sistémica de la economía nacional, se invierte también el problema económico fundamental: el problema clave no es ya la utilización de recursos escasos sino el gasto desinteresado de los recursos sobrantes”<sup>44</sup>. Esta idea, a su vez, parte de la suposición de que el organismo vivo, y por ende el sistema, acumulan más energía de la que necesitan para la reproducción de la vida. Pero si bien la energía excedente se aplica al crecimiento económico, cuando este llega a su término, el excedente tiene que gastarse improductivamente. Ante esta situación, las fuerzas disciplinadoras de la moral económica burguesa intentan contener el desarrollo de las fuerzas heterogéneas.

Por ello Bataille indica la importancia del pasaje de una economía restringida a una economía general, a través de un “cambio copernicano” que ponga al revés el pensamiento y la moral que la fundan. De allí proviene su advertencia respecto de que la posibilidad de continuar creciendo estaba

---

<sup>43</sup> Op. cit. 25, pp. 133-134.

<sup>44</sup> Op. cit. 5, p. 255.

supeditada al don, ya que el desarrollo industrial del conjunto de naciones del mundo exigía a las potencias (los americanos y los rusos en el momento en que escribe) comprender la necesidad de tener un margen de operaciones sin beneficio, evitando el recalentamiento sistémico que se origina a partir del excedente energético: “Partiré de un hecho elemental: el organismo vivo, dentro de la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía que la necesaria para el mantenimiento de la vida: la energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser enteramente absorbido en su crecimiento, es necesaria la pérdida sin beneficio, el gasto, voluntario o no, glorioso, o al menos, de manera catastrófica”<sup>45</sup>.

De esta manera vemos como, ante el contexto de conflicto latente propio de la Guerra Fría, Bataille advierte ya durante sus primeros años la necesidad de gastar el excedente energético, evitando que el mismo pueda ser destinado a un nuevo enfrentamiento bélico entre las dos superpotencias. Esta situación se veía agravada por el enorme desarrollo científico y tecnológico que venía siendo constante desde el siglo XIX, lo cual posibilitaba un doble movimiento en la historia del capitalismo: al principio se utiliza una parte cada vez más grande del excedente en alcanzar esos desarrollos, pero luego los mismos permiten generar un excedente cada vez mayor. Esto da por resultado un sistema que funciona en caliente, con un altísimo potencial de conflicto y de generación de crisis sistémicas, ya que a cada momento le resulta más difícil emplear la totalidad del excedente que crecientemente genera.

Lo importante a medida que avanza la fuerza homogeneizante del capital, no sería entonces seguir desarrollando las fuerzas productivas sino más bien gastar lujosamente sus productos, gastarlos improductivamente: “Llegado a este punto, se preparan inmensas dilapidaciones: después de un siglo de

---

<sup>45</sup> Op. cit. 36, pp.29-30.

población y de paz mundial, habiéndose encontrado el límite provisorio del desarrollo, las dos guerras mundiales dispusieron las mayores orgías de riquezas – y de seres humanos – que la historia haya registrado”<sup>46</sup>.

Esto lleva a que Bataille afirme, reinterpreta la expresión kantiana en relación a la ilustración, que la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad, ya que se le otorga el derecho de adquirir, consumir y conservar racionalmente, pero a costa de una exclusión del gastar improductivamente. A partir de esta aseveración, amplía la conceptualización de Aristóteles en relación a las diferentes formas de entender la actividad económica de la humanidad. A la distinción antes señalada por el filósofo griego entre *economía doméstica* y *crematística*, que explica tanto la utilización de lo necesario para la conservación de la vida como la continuación de la actividad económica a través de la acumulación, agrega el gasto improductivo, constituido por “(...) el lujo, los duelos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, los artes, la actividad sexual perversa (vale decir, desviada de la sexualidad genital) (...)”<sup>47</sup>. Se trata, como decíamos anteriormente, de actividades que se caracterizan por tener su fin en sí mismas, y no estar supeditadas a la racionalización de la economía capitalista tendiente a generar cada vez mayor cantidad de excedentes energéticos. Bataille sugiere entonces reservar el término de “gasto” para actividades que, como las recién señaladas, excluyen todos los modos de consumo que sirven de término medio para la producción.

Bataille plantea también otros casos que retoma de la experiencia práctica para dar cuenta de las diversas modalidades que asume el gasto improductivo, superando la racionalidad acotada caracterizada por el equilibrio de cuentas contable donde el gasto es compensado por la adquisición. Así, señala que no es suficiente con que las joyas sean hermosas y deslumbrantes,

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>47</sup> *Op. cit.* 25, p. 114.

lo que sería posible si se las intercambiara por falsificaciones, ya que el sacrificio de una fortuna en su adquisición es originario del carácter fascinante de las mismas. Asimismo, se refiere al sacrificio de hombres y al derramamiento de sangre implicados en cultos de todos los tiempos, con el objetivo de producir cosas *sagradas*. Como lo sagrado, desde siempre, se constituye a través de operaciones de pérdida sin contrapartida, distintas civilizaciones han incurrido en esas prácticas, que representan la máxima expresión del gasto de energía. Por otra parte, también analiza las cuantiosas sumas de dinero que se gastan en el desarrollo de diversos juegos y competencias entre los hombres y entre los países, produciendo una estupefacción mucho mayor en el público que cuando se tiene que enfrentar a situaciones productivas. Finalmente, lo mismo puede decirse de diversas manifestaciones artísticas que han tenido lugar en todo el desarrollo de la humanidad, realizadas más allá de la posibilidad de que representen un valor de cambio, valiendo entonces para sí.

La búsqueda de Bataille está dirigida entonces a identificar residuos de verdadera soberanía humana en el contexto de las prácticas estandarizadas e impuestas por la sociedad homogénea del capitalismo industrial, lo que se observa en particular en las diferentes formas del consumo de lujo, una actividad que es un fin en sí misma, así como en general en las diversas expresiones prácticas del gasto improductivo. De esta manera, lo que se plantea es que las funciones de producción y adquisición se encuentran supeditadas al gasto, entendido en los términos de Bataille, y aquí es donde introduce la figura del don a partir de Mauss, para dar cuenta de la complejidad de las instituciones económicas desde las sociedades “primitivas”: “El carácter secundario de la producción y la adquisición con relación al gasto se advierte de manera más clara en las instituciones económicas primitivas, debido a que el intercambio sigue siendo considerado como una pérdida suntuaria de objetos donados: se presenta así, *básicamente*, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición. La economía clásica imaginó que el intercambio primitivo se efectuaba en forma de trueque: en

efecto, no había razón alguna para suponer que un medio de adquisición como el intercambio no tuviera origen en la necesidad de adquirir que actualmente satisface, sino en la necesidad contraria de destrucción y pérdida (...)”<sup>48</sup>. En oposición a esa noción artificial del trueque introducida en el desarrollo de la ciencia económica, la forma arcaica del intercambio ha sido estudiada por Mauss con el nombre de *potlatch*, a partir de las prácticas económicas de habitantes originarios del Noroeste americano, quienes suministraron el ejemplo más notable de este tipo, aunque no el único.

La figura del don, entonces, le sirve a Bataille para dar cuenta de este universo de prácticas económicas que durante siglos y siglos han persistido sin por ello tener que plegarse a la lógica dominante impuesta por la tendencia estandarizada y homogeneizante del sistema capitalista. Además, el don también es importante en el sistema teórico de Bataille porque le permite demostrar de qué manera concreta la riqueza históricamente ha estado destinada al derroche sin contrapartida. La riqueza, elemento restringido y manipulado en su uso por el sistema económico actual, se convierte en la parte maldita cuyo movimiento excede y pone en cuestión la racionalidad misma de dicho sistema. La maldición que pesa sobre la vida humana, entonces, reside en la imposibilidad aparente de frenar el movimiento vertiginoso de acumulación del excedente energético, lo que termina por configurar, como decíamos antes, una situación explosiva. Levantar dicha maldición, dependerá del hombre, y para ello tendrá que poder iluminarse y entender el encadenamiento histórico de hechos que llevan al predominio de la lógica de la economía restringida.

Otra consecuencia que Bataille detecta en la forma en que se presenta la organización del sistema se ve reflejada en un alejamiento progresivo respecto de la felicidad: “Estamos en principio separados de la felicidad, ya se la entienda en el sentido positivo de la voluptuosidad o en el sentido negativo del reposo; porque antes de ser felices debemos encontrar los medios para serlo.

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 119.

La idea de la felicidad nos impulsa entonces a trabajar para adquirirla. Pero desde el instante en que trabajamos, lejos de acercarnos como lo habíamos deseado al momento en que apresaríamos la felicidad, introducimos una distancia entre la felicidad y nosotros. Porque al trabajar nos hemos puesto a buscar la felicidad – que no es una cosa – de la misma manera en que buscamos los resultados inmediatos del trabajo, que son las casas, la ropa, los alimentos. Incluso tendemos a identificarla con esos resultados, sobre todo si hablamos políticamente. La cuestión se hace más clara si precisamos que la felicidad es considerada por nosotros en el plano de la adquisición, cuando tendría que pasar por el plano contrario del gasto”<sup>49</sup>.

Esta figura del *potlatch* es la que posibilita entonces el tránsito de la economía restringida a la economía general, ya que permite dar cuenta de las operaciones de pérdida, de lujo y de derroche sin contrapartida. Esto es así porque no existiría *potlatch* si el problema último de la economía concerniese a la adquisición y a la producción y no a la disipación de riquezas útiles. Por eso es que Bataille vuelve permanentemente sobre esa institución económica en sus estudios, ya que no sólo muchas de nuestras conductas actuales son reductibles a sus leyes y tienen su mismo sentido, sino que también permite pensar el movimiento general de la energía global más allá de las acotadas perspectivas del discurso dominante sobre la economía y sobre los comportamientos económicos.

Bataille indicará, en su interpretación, tres características básicas del *potlatch*. En primer lugar la constatación de un excedente de recursos de los que la sociedad dispone de manera constante, y que en determinados momentos no pueden ser objeto de una apropiación plena en términos de un empleo útil, es decir de crecimiento de las fuerzas productivas. Sin embargo, lo que sí es apropiable y capitalizable es esa misma dilapidación del excedente, a través del prestigio que obtiene el dilapidador por ella, lo cual constituye un bien

---

<sup>49</sup> Op. cit. 3, p. 86.

y determina su rango social. Finalmente, y aunque es fuente de beneficio, el principio de esta apropiación no deja por ello de estar determinado por una dilapidación de recursos que podrían haber sido utilizados adquisitivamente. De esta forma, y como la energía no puede ser acumulada infinitamente ni siempre ser destinada al crecimiento económico, el hombre se ve obligado a buscar alguna forma de derrochar el excedente. Sin embargo, su propia avidez inducida por la lógica del sistema lo lleva a querer adquirir de todas formas, haciendo del derroche mismo un objeto de adquisición: “Una vez evaporados los recursos queda el prestigio *adquirido* por quien derrocha. Para este fin, el derroche dilapida ostensiblemente con vistas a una superioridad que el hombre se atribuye, por este medio, sobre los otros. Pero utiliza en sentido contrario la negación que hace de la utilidad de los recursos que derrocha. Así, hace caer en contradicción, no sólo a sí mismo, sino por completo a la existencia del hombre que, desde ese momento, entra en una ambigüedad donde permanece: coloca el valor, el prestigio, la verdad de la vida, en la negación del empleo servil de los bienes; pero, en el mismo instante, hace de esta negación un empleo servil”<sup>50</sup>.

Este tipo de prácticas es lo que Bataille observa en su momento en, por ejemplo, el consumo de lujo, enfatizando que el *potlatch* es la manifestación específica y más significativa del lujo. Esto se explica por su valor funcional como creador de *rango social*. El lujo determina el rango de aquel que lo dispone y no existe forma alguna del rango que no demande ostentación de riqueza. Pero a partir de esta situación es que Bataille denuncia la “inmensa imitación” de las sociedades actuales, ya que la verdad de la riqueza pasó a estar del lado de la miseria. El verdadero lujo y *potlatch* profundo de nuestro tiempo, dirá Bataille, se encuentran en el miserable que “se acuesta sobre el suelo y desprecia”. Esto proviene de la idea de que el único lujo auténtico, es aquel que exige un desprecio total de la riqueza, haciendo de la vida un ingenioso insulto a la mentira meticulosa de los ricos.

---

<sup>50</sup> Op. cit. 36, pp. 80-81.

Siguiendo a Bataille, también es importante resaltar aquí el hecho de que es posible desafiar a los rivales mediante grandiosas destrucciones de riquezas, conectándolas a formas del sacrificio religioso (ya que se trata de ofrendas a los antepasados míticos de los donatarios). La intención de estas destrucciones es sorprender y apabullar a los rivales, y Mauss señala que el *potlatch* ideal en realidad sería aquel que no pudiera ser devuelto, ideal que es concretado por determinadas destrucciones históricas ante las cuales no fue posible hallar una contrapartida.

Finalmente, lejos nos encontramos entonces de la avaricia que el hombre fue desarrollando al ritmo de la sociedad homogeneizante en el marco global del sistema capitalista. Sin embargo, como pudimos demostrar en este breve recorrido, este tipo de prácticas económicas improductivas persisten y están bastante extendidas, más allá del horizonte de las comunidades primitivas. Hay que poder dar cuenta entonces de aquellas realidades en que la riqueza aparece como adquisición de un poder, pero un poder caracterizado como la posibilidad de perder, de resignar, de sacrificar bienes: “La gloria y el honor se vinculan a la riqueza solamente por la pérdida. (...) La producción y el consumo no suntuario que condicionan la riqueza parecen tener así una utilidad relativa”<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Op. cit. 3, p. 122.

## Capítulo V

### Homogeneidad y heterogeneidad en el sistema internacional

Cualquier indagación analítica en relación a la figura del Estado moderno, y de las relaciones (necesariamente asimétricas) entre los diversos Estados, nos plantea en primer término la necesidad de conceptualizar esta figura.

Una larga tradición en la filosofía política, que se remonta a la antigua Grecia, ha intentado definir la especificidad y las funciones que debería desarrollar un Estado como construcción de poder encargada de regular las relaciones sociales. Es allí de hecho donde podemos situar el período de génesis embrionaria del Estado moderno, el lugar donde reconocemos los primeros rasgos distintivos de una modalidad específica de intervención político-institucional en lo social, la cual se fue metamorfoseando al calor de la historia, fue regulando y recodificando el acontecer social, fue redefiniendo las líneas de escape contestatarias que se contraponían a ese encasillamiento de la vida política, fue acotando finalmente la diversidad de experiencias en función de una voluntad política determinada que se imponía. Deleuze y Guattari (DYG en adelante), sostienen en relación a este período: “A partir de la ciudad griega y de la reforma de Clístenes, aparece un espacio político homogéneo e isótopo que va a sobrecodificar los segmentos de linajes, al tiempo que los distintos núcleos se ponen a resonar en un centro que actúa como denominador común”<sup>52</sup>.

Si bien no es lo mismo hablar de una ciudad-estado griega que pensar las constituciones políticas características de la modernidad en occidente, lo cierto es que se asemejan en el intento de regular lo social, de oponer una

---

<sup>52</sup> Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Pre-Textos, Madrid, 2006, p. 216

construcción que estría lo liso del devenir social, sobrecodificándolo. En este sentido, toda forma de Estado impone una “segmentarización” al cuerpo social: “El Estado no sólo se ejerce en los segmentos que mantiene o deja subsistir, sino que posee en sí mismo su propia segmentaridad, y la impone”; y más adelante “(...) diríase que la vida moderna no ha suprimido la segmentaridad, sino que, por el contrario, la ha especialmente endurecido”<sup>53</sup>.

Así es cómo, según DYG, el aparato de Estado moderno tenderá a identificarse con una axiomática específica que buscará redefinir los flujos políticos que escapen de sus causas institucionales, en el marco de un contexto nacional específico, redoblando los esfuerzos desarrollados en el período embrionario, ante el reflujo creciente de energías políticas que buscan evadir las reterritorializaciones ensayadas desde el poder público: la proliferación de rizomas. Esto se plantea como necesario al Estado moderno debido a que nos encontramos ante un mundo político infinitamente más complejo al de la antigua Grecia, donde el movimiento natural del Estado en pos de su autoreproducción tiende a trascender los límites territoriales de las naciones, en una carrera de paranoia y desenfreno para definir lo que es válido y aceptable en términos de una convivencia internacional de las naciones y aquello que no lo es.

En función de estas conceptualizaciones, podemos interpretar la relación histórica que han mantenido los Estados Unidos, como líder hegemónico global, con las demás naciones. Por supuesto que cada Estado nacional cuenta con sus propios recursos y con una axiomática en pos de la definición de lo social, de la recodificación de las líneas de fuga que actúan como equilibrantes del poder central: un aparato de contención ante la constante e inevitable reproducción de energías que se le contraponen. Sin embargo, Estados Unidos como principal potencia mundial ha intervenido sistemáticamente en la política doméstica de otros países, a través de diversos mecanismos (ocupaciones militares; financiamiento del terrorismo de Estado; actuación mancomunada con

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 215.

los organismos internacionales de crédito para promover un endeudamiento que le permita ejercer su influencia en la determinación de la política económica de cada país; control de las diferencias políticas con otras naciones desestimándolas en términos de un maniqueísmo de “amigos o populistas” que la prensa internacional, salvo raras excepciones, supo adoptar; entre otros).

En las sucesivas intervenciones históricas de los distintos gobiernos norteamericanos, una vez constituido este país como potencia mundial a partir de la segunda posguerra (y más notoriamente a partir de la caída del muro en el 89'), lo que se busca consolidar es fundamentalmente la supervivencia del capitalismo a nivel internacional, movimiento que tiende a reproducir las desigualdades entre el líder hegemónico global y las naciones periféricas, promoviendo asimismo la exacerbación del despliegue axiomático y de recursos materiales tendientes a reubicar y recodificar el rol que cada nación debería asumir en la división internacional del trabajo. Al respecto, DYG afirman: “(...) la nación coincide con la operación de una subjetivación colectiva, a la que corresponde el Estado moderno como proceso de sujeción. Bajo esta forma de Estado-nación, con todas las diversidades posibles, el Estado deviene modelo de realización para la axiomática capitalista. Lo que de ningún modo quiere decir que las naciones sean apariencias o fenómenos ideológicos, sino, por el contrario, las formas vivas y pasionales en las que se realizan fundamentalmente la homogeneidad cualitativa y la competencia cuantitativa del capital abstracto”<sup>54</sup>.

Vemos entonces cómo en DyG las ideas de homogeneidad y heterogeneidad aparecen, pudiendo trazarse una continuidad con la perspectiva de Bataille en relación a las mismas. Esto es posible, ya que en ambas visiones la homogeneidad remite a la lógica del capital, a la primacía asignada a la búsqueda del interés individual en las sociedades actuales. Como contraparte, en ambos casos se piensa la heterogeneidad como ese movimiento de

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 461

desborde, de desmesura, que pone en juego a los sujetos frente a la lógica dominante que busca someterlos. En definitiva, tanto para Bataille como para DyG ambas lógicas coexisten, pero los fundamentos del vínculo social no pasan sólo por la figura del Estado homogeneizante, sino fundamentalmente a través de las líneas de fuga que se le contraponen y que no puede evitar. El movimiento del rizoma escapa al modelo de civilización propugnado por las naciones contrales y prefigura la situación de exceso fuera de la cual no es posible pensar lo social.

En el contexto internacional, existe una heterogeneidad cualitativa propia de los países y las posibles restricciones que puedan plantear a los movimientos del capital internacional, contradiciendo la axiomática capitalista a través de un fuerte cuestionamiento de los mecanismos de autoreproducción de esta relación amo-esclavo. Los conflictos de nacionalidad, los movimientos de las minorías (étnicas, de género, religiosas, de condición socioeconómica) y los diversos flujos energéticos contemporáneos que se contraponen a la sobredeterminación homogénea son, efectivamente, escapes, líneas de fuga. A decir de DyG, estas minorías no tienen que ver con una cuestión numérica, de cantidades, sino con el acoplamiento o no a un patrón que define lo social, lo moldea, lo estría (devenir hombre adulto, devenir propietario, devenir aliado de las potencias).

El nuevo milenio ha traído consigo importantes cambios en la política internacional, ante la necesidad de revertir las desastrosas consecuencias producidas por la adopción del dogma neoliberal en gran cantidad de países de la región. La política latinoamericana (si bien no se trata de un bloque monolítico), ha dado un viraje fundamental, tratando de recuperar progresivamente cuotas de autonomía estatal ante los intentos de avasallamiento de Estados Unidos. Devenir minoría podría significar, en este contexto, devenir latinoamericano, construyendo desde las diversidades

nacionales una actitud contestataria a los esquemas discursivos del poder internacional.

### *El problema del excedente en el contexto internacional*

El excedente energético que el sistema genera constantemente, y que debe ser empleado, lleva a una búsqueda febril de descongestión. Las sociedades antiguas lo encontraron en la fiesta, algunas también edificaron admirables monumentos sin utilidad alguna. Actualmente, empleamos dicho excedente para multiplicar los “servicios” que “facilitan la vida”. Para Bataille, estos últimos gastos no han sido suficientes, ya que la existencia del excedente “(...) condenó siempre a multitudes de seres humanos, y a grandes ciudades de bienes útiles, a las destrucciones de las guerras”.<sup>55</sup> En nuestros días, la importancia relativa de los conflictos armados para dilapidar ese excedente, constante histórica, se acrecentó y desarrolló proporciones desastrosas. De esta forma, la lógica del capital intenta reducir a la homogeneidad las relaciones entre los Estados, pero no puede evitar la necesidad de deshacerse de ese excedente que continuamente crea, aunque eligiendo en muchas ocasiones el peor de los caminos.

La producción exuberante es entonces la que expone a las sociedades al peligro de la guerra. Esto ocurre porque si no se encuentra otra salida para el excedente, puede suceder lo mismo que con los Estados Unidos, que ha destinado una parte importante del mismo al desarrollo de la industria armamentística, lo cual los ha conducido a seguir generando sistemáticamente guerras para poder sostenerla, dada la importante dimensión de la actividad económica nacional explicada por el sector. Por esta razón, es que Bataille no

---

<sup>55</sup>Op. cit. 36, p. 32.

dudaba en afirmar en el contexto de la guerra fría que “La economía americana es exactamente la masa explosiva más grande que jamás haya existido en el mundo”<sup>56</sup>.

En el mismo sentido se ha expresado Jean-Luc Nancy, en relación al proceso de homogeneización del sistema internacional y sus consecuencias: “Una actualidad abrumadora -Bosnia, Kosovo, Congo, Timor, Chechenia, Pakistán, Afganistán, Irlanda, Córcega, violencias intercomunitarias en India, Indonesia, África, etc.- revela que hemos sido incapaces de dismantelar o de desalentar los recursos a las esencias comunitarias, y que más bien los hemos exacerbado: las intensidades comunitarias que tenían sus regímenes y sus distinciones, han sido llevadas por nosotros a la incandescencia por el efecto de indistinción en un proceso mundial donde la homogeneización infinita parece arrastrar consigo toda coexistencia definida. Esto significa que aún no hemos podido comprender o inventar una constitución y una articulación del ser-en-común, decididamente distintas”.<sup>57</sup>

Analizando la evolución del capitalismo, Bataille señala que su historia registra frenos y reanudaciones en el crecimiento. Esto permite la generación de estados de equilibrio, ya que la vida suntuaria se acrecienta al mismo tiempo que se reduce la actividad bélica, ofreciendo al problema del excedente su salida más humana. Sin embargo, este estado disuelve progresivamente a la sociedad y la devuelve al desequilibrio. En esas condiciones de malestar, a partir del momento en que le es posible, la sociedad se compromete en acciones que le permiten acrecentar sus fuerzas, producto de lo cual se encuentra preparada para disponer del nuevo excedente para nuevos fines que excluyen las salidas menos traumáticas.

Frente a este contexto, Jean-Luc Nancy plantea que la obra de muerte se ha llevado a cabo en nombre de la comunidad, ya sea la de un pueblo, una

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>57</sup> *Op. cit.* 7, p.12.

raza, o de una humanidad autotrabajada, lo cual ha puesto fin a toda posibilidad de basarse sobre cualquier forma de lo dado del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). Asimismo, señala que esta situación incluso ha puesto punto final a toda posibilidad de pensar en un “ser común” según el modelo, sea cual sea, de un “ser” en general. En sus propias palabras: “ (...) el pavoroso recurso a lo dado de una comunidad no cesa de desencadenar masacres que parecen organizadas dentro de un orden mundial cuyos efectos de derecho, cuando no simplemente impotentes, pueden valer a justo título como efectos perversos de una dominación sin rostro que mueve unas contra otras las supuestas identidades”.<sup>58</sup>

Ante la lectura que realiza del contexto internacional, Bataille invita a resolver el problema del gasto sin guerra del excedente. Para ello, sería necesario buscar el agotamiento por otras vías, opuestas a los impulsos subjetivos de la búsqueda del rango y a los enfrentamientos bélicos: “La solución depende únicamente de conductas razonables, los Estados capitalistas consideran *racionalmente* el don, tendiendo al reparto menos desigual de los recursos en el mundo, en el marco de una política estrecha y de una diplomacia tradicional. La revolución ya no es hoy más que una palabra cargada de valor afectivo, una excitación a la guerra que no tiene la franqueza de decir su nombre, sólo se trata de influir.”<sup>59</sup>

De todas formas, sabemos que en Bataille las soluciones nunca serán unívocas, ya que la vida social se sustenta en su perspectiva teórica a partir de paradojas, por lo cual su interés consiste en poner en evidencia las inevitables tensiones que se generan. La solución de una crisis de excedente, entonces, no estaría limitada a la elección entre la primacía de la utilidad o del consumo improductivo. Se trata, fundamentalmente, de administrar prudentemente esa

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>59</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1996, p.130.

tensión, de manera de evitar desbalances que puedan ocasionar resultados catastróficos.

La importancia de no perder de vista este doble movimiento, es claramente advertida por Bataille: “La elección inicial de la lucha por prestigio señala el privilegio del consumo improductivo, pero resulta menos claro de lo que parece a primera vista; sólo en apariencia hay una elección unilateral, hay en verdad un *doble* movimiento. Nunca dejó de actuar la preocupación por crecer, ni tampoco nunca faltó la de vivir gloriosamente. Veremos que la elección auténtica del hombre es la *duplicidad*”.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Op. cit. 3, pp. 333-334.

## Capítulo VI

### La soberanía sin cabeza<sup>61</sup>

En abril de 1936 André Masson dibuja el primer trazo del Acéfalo, un hombre decapitado que será la imagen representativa de la revista homónima. En esa ocasión, se pregunta “(...) ¿dónde colocar nuevamente esta gran y dolorosa cabeza?”<sup>62</sup>, y se responde “(...) Irresistiblemente encuentra su lugar en la zona del sexo (ocultándolo) con una cabeza de muerto”<sup>63</sup>. Este desplazamiento hacia lo bajo que reduce al jefe a cráneo y máscara, no es una ausencia sino un vacío, un “vacío del yo” como diría Klossowski que, “respondiendo a la ausencia de Dios, constituirá el momento soberano”<sup>64</sup>. Este espacio libre, estará sometido a la posibilidad de un retorno. Bataille, en un estilo que le es muy propio, juega con los símbolos y límites del lenguaje para dar cuenta de experiencias interiores y comunes.

Reflejo de un pensamiento que busca escapar a toda tentativa de sistematización, el diseño del Acéfalo se presenta como un mapa sin puntos cardinales, que invita a dejarse desorientar en la comprensión de la soberanía. La búsqueda de “lo otro de la razón”<sup>65</sup>, la posibilidad de pensar un cuerpo liberado de la idea mismo del proyecto, representan una búsqueda constante en la obra de Bataille.

Masson prosigue con la descripción de su dibujo, y explica que la mano izquierda blande un puñal, mientras que la derecha sostiene un corazón en llamas (no del crucificado sino de quien reconocen como su maestro, Dionisio).

---

<sup>61</sup> Las principales problemáticas y conceptos de la producción teórica de Bataille abordados en este capítulo se podrán encontrar en: Roig, A. y Bontti, N., *Georges Bataille: La souveraineté sans tête*, en Bruno Théret (comp.): *Souveraineté politique et souveraineté monétaire: identité, concurrence, corrélations*. Gallimard, EHESS, Paris, 20015 (en prensa).

<sup>62</sup> *Revue Critique* N° 195-196, Aout – Septembre 1963, p. 702, *Hommage à Georges Bataille* (las traducciones son nuestras).

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 702.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 750.

<sup>65</sup> *Op. cit.* 5, p. 249.

En el vientre, ubica una especie de laberinto, “(...) devenido por cierto nuestro signo de burla”<sup>66</sup>.

Siguiendo este juego simbólico, podemos afirmar que el laberinto representa la animalidad al centro de la cual se encuentra el Minotauro; el puñal y el corazón en llamas, lo sagrado y lo trágico; y el sexo enmascarado por el cráneo sintetiza el erotismo, todos ubicados bajo el signo del “vacío del yo”. Vivir intensamente este conjunto de símbolos sería acceder a los momentos soberanos. Pero intentaremos hacer más explícita la cuestión de la soberanía, donde tanto la dimensión de la heterogeneidad social como la comunidad adquieren una importancia capital. Esto es así, porque el gesto emancipatorio y anárquico de la decapitación refleja antes que nada un pensamiento radical sobre lo político.

Soberano puede ser tanto el amo como el esclavo en la perspectiva de Bataille, dado que la creación del Acéfalo es indisociable de un posicionamiento contra el fascismo. Partiendo de la intimidad del sujeto, de su centro, Bataille intenta descifrar a través de la soberanía la ruina de ese sujeto, en el instante presente, en el gasto improductivo. La angustia personal deviene hecho social si es pensada desde la economía general. Esta última, distinta de la economía tradicional, restringida al dominio de la producción, que ignora los movimientos de la exuberancia, ocupa sobre el plano del conocimiento un lugar nuevo. Ella incluye en sus investigaciones – al mismo tiempo que al trabajo, la fabricación de productos y la acumulación – el uso improductivo de las riquezas resultado de su desarrollo, como hemos visto. Por ello, la intimidad de un sujeto en ruina y el desarrollo deben ser abarcados dentro de un mismo movimiento. Se trata de un método de conocimiento sobre lo social lo que propone Bataille, que al mismo tiempo rechaza una sociedad orientada hacia el futuro y por lo tanto inútil. Discurso existencial sobre la intimidad para pensar la ruina del sujeto, ruina del sujeto que se liga en la experiencia exterior “como un rostro” a la

---

<sup>66</sup> Op. cit. 62, p. 702.

economía general, economía general que permite pensar la soberanía como acción.

Esta lógica no está desprovista de opacidad y nos abocaremos a la tarea de aclarar los elementos que componen este pensamiento sobre la soberanía. Pero seamos honestos, este intento será necesariamente una traición. O, lo que es lo mismo, una interpretación de lo que Bataille entiende por soberanía. Esto se aplica a toda lectura, pero adquiere un sentido más profundo cuando se trata de Bataille. En nuestro caso, no buscaremos una comprensión erudita ni la identificación del verdadero autor, sino profundizar las bases que permitan una reflexión más amplia sobre la economía a partir de la noción de soberanía.

En la perspectiva de la economía general, analizada anteriormente, el gasto improductivo es indisoluble del problema del don. En efecto, el análisis del don representa una piedra angular del pensamiento de Bataille. Entre todas las dimensiones sociales del don, y además del problema de lo sagrado, hay que recordar una lógica particular: el carácter inconmensurable de lo que es intercambiado. Con relación al don y al contra-don, la evaluación de lo que circula está siempre y necesariamente atravesada por la indefinición de un valor nominal. El equivalente es incalculable a priori, no puede ser fijado sino por convención, *ex-post*. Hay de hecho en toda relación, producción de un exceso, excedente que entra en tensión con la idea de una equivalencia. El equivalente, en tanto substancialmente imposible representa un juego de simulacro<sup>67</sup>, que se pone en marcha por la moneda al mismo tiempo que por la necesidad de destruir este excedente. Esta economía del gasto en términos bataillenses, excede por otro lado la lógica estrictamente nacional del intercambio, ya que se encuadra dentro de un paradigma energético que abarca desde el inconsciente hasta la economía mundial. Como hemos explicado, si el excedente no puede

---

<sup>67</sup> Cuillerai, M., *Le simulacre, éros et institution. Des Leçons sur la Volonté de savoir de M. Foucault à La Monnaie vivante de P. Klossowski*, en B. Théret et A. Orléan (dir): "La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques: identité, concurrence, corrélation?" (en prensa, Presses de Science-po, 2014).

ser absorbido a través del crecimiento, habrá que perderlo necesariamente, sin provecho, gloriosamente o de forma catastrófica.

El carácter imperativo de la destrucción como productor de lo social se ve tanto en el *potlatch* que fascinará a Bataille como en las guerras, los gastos improductivos (las fiestas, los productos de lujo...) o el erotismo. Son justamente esos momentos y esas lógicas las que revelan lo que es la soberanía y en ese sentido podemos partir de la idea del carácter social de una reflexión existencial.

Si la inconmensurabilidad de lo que es intercambiado produce el exceso, el excedente puede posicionarse en los diferentes polos del intercambio. Es justamente eso lo que produce la dominación. Por ejemplo, en relación al trabajo, lo que es dado es el tiempo y la energía del trabajador, es decir su vida, siguiendo la interpretación de Mauss<sup>68</sup>. Si el propietario de los medios de producción acepta este don, seguirá obligatoriamente un contra-don, el salario. Pero ese salario, al ser necesariamente menos que la vida entregada - por definición inconmensurable al menos por una razón, no sabemos cuándo vamos a morir - es una convención *ex - post* de la deuda producida por el don de trabajo que es un don de vida. En este tipo de organización del proceso de producción, el salario no compensará jamás la vida destruida. La destrucción es condición inicial del proceso de trabajo, produce un excedente, la deuda que no puede ser compensada por el salario. En este sentido, una huelga es un acto de destrucción de un excedente y al mismo tiempo un momento soberano del trabajador, en el cual por un instante, retoma el control de su tiempo y de su vida. Pero este momento no puede ser prolongado indefinidamente sin destruir al trabajador como tal. El excedente y su necesario gasto no responden exclusivamente a una pulsión individualizada sino a un proceso social que genera esa necesidad, la relación de deuda engendrada por el don y el contra-don.

---

<sup>68</sup> Op. cit. 10

Muchos rumores circulan sobre reuniones en los bosques, lecturas nocturnas y rituales de *El ensayo sobre el don* realizadas por el grupo que pretendía fundar una sociedad secreta denominada *Acéphale*. Sus interpretaciones sobre el don, Mauss las encontraba excesivas<sup>69</sup>. Pero esto no fue necesariamente un problema ya que crearían a pesar de ello, el Colegio de Sociología Sagrada, sin buscar reconocimiento ni maestro. Cuando fue consultado acerca de si efectivamente una noche Bataille había propuesto cometer un sacrificio humano para fundar dicha sociedad, Pierre Klossowski se refirió, con una sonrisa maligna en los labios pero sin negarlo, a las numerosas puestas en escena que eran propias de aquellos tiempos. Más allá de este episodio, la reflexión sobre lo sagrado y el sacrificio ocupa un lugar destacado en el pensamiento bataillense. Ellos son justamente simbolizados en los extremos de los brazos del Acéfalo, y es a través de esos símbolos que se puede acceder al centro de su pensamiento sobre lo social.

El Colegio de Sociología Sagrada, en su Manifiesto fundador publicado en Julio de 1937 en la revista *Acéphale*, afirma que “El objeto preciso de la actividad emprendida puede recibir el nombre de *sociología sagrada* en tanto implica el estudio de la existencia social en todas sus manifestaciones en donde se haga presente la presencia activa de lo sagrado. Se propone de este modo establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras rectoras que presiden la organización social y dirigen sus revoluciones”<sup>70</sup>.

Lo sagrado, lo intocable, no se encuentra únicamente en los libros santos o en las sacristías y menos aún en un más allá, sino en las múltiples relaciones sociales y lugares concretos. Bataille es en este sentido un materialista convencido que acepta que el surgimiento del mundo moderno no conlleva una ruptura con los tiempos tradicionales, como si la razón hubiera tenido un triunfo definitivo sobre lo sagrado, sino un disimulo paradójico de lógicas sagradas. Lo

---

<sup>69</sup> Hollier, D., *Georges Bataille après tout*. Belin, Paris, 1995.

<sup>70</sup> *Acéphale* N° 3-4, Julio 1937, *Nota sobre la fundación de un Colegio de Sociología*.

sagrado se disimula a sí mismo. Bataille buscaba lo sagrado en la vida cotidiana.

Tenemos entonces dos elementos centrales para proseguir con nuestra indagación y que atravesarán el cuerpo de nuestro planteo: la presencia de lo sagrado y la lógica del gasto. Estos dos elementos presentes en *Acéphale* hacen que su principal rival sea la forma contemporánea de la razón, el “bien”, todo aquello que limita la energía y la destrucción del excedente. *Acéphale* es también la utopía anarquista de una sociedad fundada sobre la ausencia de dios, y una teoría paradójica de la cohesión social que piensa la soberanía del individuo como un hecho social.

### *El bien y el mal*

Bataille lo dice sin rodeos: toda la literatura es el mal y el escritor es necesariamente culpable. Para él solo dos autores lo afirmarán. Baudelaire, cuya explicación en *Las Flores del Mal* es en este sentido unívoca, y Kafka, quien escribe contra la voluntad de sus prójimos sintiéndose culpable de su desobediencia. En el espacio literario, retomando la expresión de Maurice Blanchot<sup>71</sup>, encontraremos las pistas de una reflexión sobre el estatus de la noción de soberanía, lugar donde el lazo entre individuo y sociedad se pone en juego, donde la tensión entre creación y verdad hace estremecer lo real. Como buen lector de la sociología durkheimiana y en particular de *Las formas elementales de la vida religiosa*, es en la dimensión moral donde Bataille encuentra la discusión sobre el lazo social, incluyendo la relación con la economía. La cuestión del Mal es esencialmente social, y ello también se observa en su propia literatura.

---

<sup>71</sup> Blanchot, M., *El espacio literario*. Paidós, Barcelona, 1992.

Bataille escribe pensando en *Las Flores del Mal*: “Hay en todo hombre, a cualquier hora, dos postulaciones simultáneas, una hacia el trabajo (aumento de recursos), otra hacia el placer (gasto de los recursos). El trabajo responde a la preocupación por el mañana, el placer a la del instante presente”<sup>72</sup>. Los polos son entonces claros: trabajo es acumulación y futuro, placer es destrucción y presente. Bataille agrega “Igual que cualquier otra actividad, la poesía puede ser considerada desde el ángulo económico. Y también la moral, al igual que la poesía”<sup>73</sup>. Hay una soberanía de la poesía que permite comprender en la poesía a la soberanía. “La innegable tensión de la trayectoria de Baudelaire no expresa sólo la necesidad individual, sino que es la consecuencia de una tensión *material*, históricamente dada desde fuera. (...) la sociedad, lo mismo que el individuo, tiene que elegir entre velar por el futuro y el instante presente”<sup>74</sup>. Esta elección es tanto más difícil para Bataille, ya que es imposible conocer el instante porque “el afuera no está dado al conocimiento por el hecho de pertenecer las cosas al momento”<sup>75</sup>. La poesía permite sin embargo, probar el instante, permite sentir la soberanía a falta de poder conocerla.

La soberanía se manifiesta en el instante, en el momento y no puede ser conocida, debe ser experimentada. En el mismo sentido se refiere a Michelet, cuando afirma: “La humanidad persigue dos fines, uno de los cuales, negativo, es conservar la vida (evitar la muerte) y el otro, positivo, es aumentar su intensidad. (...) la intensidad puede ser definida como *el valor*. (...) el *valor* se sitúa *más allá del Bien y del Mal*, pero aparece bajo dos formas opuestas, una vinculada al principio del *Bien*, la otra al del *Mal*. El deseo del *Bien* limita el impulso que nos lleva a buscar el *valor*. En cambio la libertad hacia el *Mal*, abre un acceso a las formas excesivas del *valor* (...) El principio mismo del *valor* exige que nosotros lleguemos lo más lejos posible. A este respecto, la asociación al principio del *Bien* mide “el más lejos” del cuerpo social (el punto

---

<sup>72</sup> Bataille, G., *La Literatura y el Mal*, p. 76. Taurus Ediciones, Madrid, 1971.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 78-79.

<sup>75</sup> *Op. cit.* 62, p. 141.

extremo, más allá del cual la sociedad constituida no puede ir); la asociación al principio del Mal mide el “más lejos” que *temporalmente* alcanzan los individuos – o las minorías; “más lejos” no puede llegar nadie”<sup>76</sup>. Es en la reflexión entre el Bien y el Mal que se explicita la relación individuo-sociedad. El Bien se sitúa a nivel social y marca un límite infranqueable. El mal se sitúa al nivel de los dominados, de esos que buscan ir lo más lejos posible contra el Bien. El Mal marca el límite a pasar y pone de manifiesto el problema de la emancipación y la transgresión. Es en este sentido que Bataille considera a Sade el gran Revolucionario. No por un hecho heroico, sino porque incrementa las posibilidades de todos de ir “más lejos”.

La misma idea desde otro ángulo se encuentra en William Blake, en ese texto central para Bataille que es *El casamiento del Cielo y del Infierno*.

*"Nada avanza si no es mediante los Contrarios. La Atracción y la Repulsión, la Razón y la Energía, el Amor y el Odio, son necesarios para la existencia humana.*

*De esos contrarios nace lo que las Religiones llaman el Bien y el Mal. El Bien es lo pasivo subordinado a la Razón. El Mal es lo activo que nace de la Energía.*

*El Bien es el Cielo. El Mal es el Infierno...*

*Dios atormentará al Hombre durante toda la Eternidad porque está sometido a su Energía...*

*La Energía es la única, y es del Cuerpo, y la Razón es el límite o circunferencia que envuelve a La Energía.*

*La Energía es la delicia Eterna”<sup>77</sup>*

---

<sup>76</sup> Op. cit. 72, pp. 98-99 (las cursivas son de Bataille).

<sup>77</sup> William Blake, citado en op. cit. 72, p.119

La transparencia de este texto es una evidencia para Bataille. La Razón es un límite, el Acéfalo es soberano en la medida en que se libera de la razón, lo cual no quiere decir que se libera del pensamiento, sino que la reemplaza a nivel de la Energía, del Cuerpo, de la vida. Es a través de la moral y de las formas históricas de la construcción del Bien y del Mal como podemos comprender la relación individuo-sociedad, que no es una relación de oposición o de distinción esencialista pero que se vincula con el límite. El bien como límite infranqueable de lo social, el Mal como límite alcanzable sólo con la muerte. Esta perspectiva aclara la frase que abre *El erotismo*, donde Bataille lo define como "la aprobación de la vida hasta en la muerte"<sup>78</sup>. "La pequeña muerte" expresa la paradoja del goce hasta en la muerte, donde el ser se pierde, abandona un instante la conciencia de su discontinuidad, y reencuentra como en la religión un sentimiento de continuidad con el otro y con el Todo. El lazo con la soberanía encuentra ahí uno de sus modelos teóricos. Es en la pérdida de la discontinuidad, en la ruina del sujeto que la soberanía se expresa por un momento en la continuidad.

La soberanía consiste en ir lo más lejos posible en el Mal a pesar del Bien, dejar a su Energía desplazarse hasta la muerte. La conciencia moderna de la discontinuidad que es una de las fuentes de la angustia, se resuelve un instante en la experiencia de la continuidad. Ella es clara en la vida erótica pero adquiere sentido igualmente en la vida comunitaria sobre la cual regresaremos más adelante.

Ya que estamos en el terreno de las oposiciones y los contrastes, ¿qué diferencia podemos encontrar entre el pensamiento de Bataille y el de los neoclásicos? Los últimos consideran igualmente la "soberanía de los individuos", denuncian a "las autoridades" que vienen a imponer a los individuos su concepción del mundo y limitar su "libertad de elegir"<sup>79</sup>. La libertad y la soberanía individual son, en esta concepción, sinónimas. Actuar siguiendo las

---

<sup>78</sup> Bataille, G., *El erotismo*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2006, p. 15.

<sup>79</sup> Friedman, R.; Friedman, M., *Libertad de elegir*. RBA Coleccionables, Barcelona, 2004.

propias reglas deviene un slogan común al liberalismo y a las doctrinas libertarias. Sin embargo, una diferencia radical habita el espacio entre el pensamiento liberal y la posición de Bataille, quien piensa la revolución como el advenimiento del Hombre soberano: el fundamento de la acción en la razón instrumental.

De la lectura de la obra de Milton y Rose Friedman, que marcará a generaciones de economistas, surge esta concepción liberal de la expresión de la soberanía del individuo en la adquisición de "lo que él quiera"<sup>80</sup>, un supermercado transformándose en un lugar de expresión de la libertad. En cuanto a la propiedad, el trabajo, la adquisición de lo que es útil, de eso que tiene una finalidad productiva, la búsqueda, cueste lo que cueste de un proyecto, definen "el ser soberano" liberal. ¿Su interés? Aquello que le sea útil. La liberalización, entendida como la reducción de las barreras que permiten a ese ser realizarse, va a fundarse entonces en una postura esencialista. El ser es soberano, pero limitado en su soberanía por reglas que lo alejan de su realización. La reducción de la intervención del Estado tiene como corolario el aumento de la libertad. El ser soberano es posible, en el reino de la razón instrumental, útil, donde la relación de los hombres con las cosas es mediada por el precio y el hecho de tener o no tener dinero. La relación a las cosas, de la que nos habla Louis Dumont<sup>81</sup>, viene aquí a dominar la relación entre los hombres. Todo lo que vendría a establecer una distorsión de precios atenta inmediatamente contra la libertad, porque atenta al cálculo racional y al acceso a las cosas. Cuanto más cosas tienen precio, más grande es la libertad de elegir, de apropiarse de las cosas, verdadero sentido del acto soberano de este pensamiento liberal. La comercialización y mercantilización del mundo deviene condición de la extensión de la libertad individual<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Ibídem, pp. 101-103.

<sup>81</sup> Dumont. L., *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Taurus, Barcelona, 1999.

<sup>82</sup> Comelieu, Ch., *The Impasse of Modernity: Debating the Future of the Global Market Economy*. Zed Books, London, 2002.

Para Bataille, por el contrario, "el ser no es soberano". Es en el gasto más allá de lo que es útil, cuando se pierde en el instante, cuando llega a no tener proyectos, que "el ser accede a un momento soberano". ¿Su "interés"? Disolver su ego, desaparecer en el otro, reencontrar su continuidad perdida. Es en el erotismo, la muerte, la literatura, en esos instantes donde el ser vive más allá de sus necesidades, que él se realiza, en el exceso, en el gasto improductivo, y encuentra la soberanía. El "ser soberano" es aquel que, de una cierta manera escapa, un momento, a la razón, a la modernidad. Para Bataille, entonces, la soberanía no es una esencia sino una experiencia.

La antinomia con la concepción utilitarista no puede ser más clara. El discurso neoclásico descansa sobre la afirmación de la racionalidad instrumental de un sujeto esencializado. La definición de un proyecto y los medios necesarios para alcanzarlo se elaboran por una construcción mental que no puede salir de las imposiciones de la relación costo-beneficio, de una concepción eficaz.

La libertad en Bataille no se encuentra en el ejercicio de la razón, sino por el contrario en la liberación de la razón. Habermas lo señala<sup>83</sup>, considerando que tanto Bataille como Heidegger buscan evadirse de la cautividad impuesta por la modernidad, saliendo del universo cerrado forjado por la razón occidental. Como lo señala Besnier: "(...) ellos habrían emprendido una crítica de la racionalidad occidental la cual ha conducido al universo a cosificar la economía y la técnica"<sup>84</sup>. Un punto sin embargo los diferencia, que nos interesa particularmente para la traducción de este enfoque filosófico en términos de ciencias sociales. Heidegger quiere en efecto retomar el problema de "la existencia" criticando a Descartes, en el origen según él de la modernidad. Éste último cuestiona la "existencia" a través de la pregunta

---

<sup>83</sup> Op. cit. 10.

<sup>84</sup> Besnier, J., *Georges Bataille et la modernité: « la politique de l'impossible »*, p.192. Revue du MAUSS, Paris, 2005/1 (n° 25) (la traducción es nuestra).

"¿Existo?" dando lugar a "ese sujeto autofundante" y "autoconsciente", definido por la razón del "*cogito ergo sum*". Para deshacerse de ese "sujeto cartesiano" Heidegger repregunta "el ser" por la cuestión de "¿quiénes somos?". La existencia es ahora reubicada en su tiempo y la interrogación filosófica sobre el ser que Descartes había cerrado queda, para siempre, abierta.

Bataille, por su parte, no busca desglosar la subjetividad sino "emanciparla del cepto utilitarista"<sup>85</sup>. Ni la existencia ni la esencia atormentan su pensamiento. Es desde "la experiencia" que interrogará al individuo y a la sociedad, considerando que el problema central de la modernidad reside en la "utilidad". La soberanía no se encuentra en la satisfacción de lo que es útil a su ego ni en el descubrimiento de un "ser individualizado". El acto de gasto improductivo, eso que no permite la acumulación inmediata, no deviene peyorativamente "irracional", es por el contrario, lo que hay que comprender.

Estos actos son para Bataille la expresión de los "momentos soberanos" en los cuales "el individuo limitado" por su cuerpo y por la concepción moderna del individuo reencuentra la continuidad con el otro y con el todo, que lo funda y que la modernidad pretende destruir. Estas "experiencias límites", esas que se juegan en la frontera del ser individuado, el erotismo, la muerte, la fiesta, lo sagrado nos revelan, según Bataille, esta continuidad perdida y nos abren a la comprensión de lo social. Es en esos momentos donde somos, un instante, soberanos, ya que hacemos entrar en crisis la racionalidad utilitarista, y descubrimos el "ser" que traspasa las fronteras de la corporalidad, disolviendo las dicotomías individuo-sociedad, convirtiéndose en una experiencia religiosa (en el sentido de lo que está ligado).

Así, para Habermas, "La apertura hacia el ámbito de lo sacro no significa sometimiento a la autoridad de un destino indeterminado, sólo sugerido en su aura; la transgresión, el rebasamiento de límites en dirección a lo sacro,

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 192.

no significa el sumiso autoabandono de la subjetividad, sino su liberación, la apertura a la verdadera soberanía”<sup>86</sup>.

En la concepción bataillense de los "momentos soberanos" la relación de los hombres con las cosas está sometida a la relación de los hombres entre ellos. En este sentido, si hay un "ser" en Bataille no es el individuo atomizado, sino una entidad en las fronteras, cambiante según los "momentos soberanos". Cuando el individuo reencuentra su forma limitada, discontinua, no es más soberano. Este pensamiento no puede ser considerado como un individualismo.

Cuando Bataille piensa "el soberano" a partir de esa tensión entre ser continuo-discontinuo, que lo es por momentos, implica que la soberanía no es una esencia sino una fuerza, una Energía, un poder del cual podemos hacer la experiencia y que sobrepasa toda individualidad. Siguiendo esta concepción, aún si "el soberano" es personificado en la figura de un Rey, la verdadera continuidad, más allá de la muerte, está en la Realeza expresada en la siguiente exclamación: "el Rey ha muerto. ¡Viva el Rey!". Pero en esta frase, un cuerpo desaparece. El soberano, no es ese cuerpo que se descompone, es la "realeza" que perdura más allá de la muerte. Ningún rey fue inmortal. La Realeza pretendía serlo más allá de la muerte. La numeración que acompaña el nombre de cada rey, muestra la serie macabra de difuntos que ellos representan. Cada uno de ellos no accederá más que a momentos soberanos, luego de la coronación, cuando deciden matar a alguien, gastar suntuosamente. Ellos no nacen reyes, son predispuestos para llegar a serlo. La Revolución francesa no adquiere sentido con el hecho de guillotinar a Luis XVI, sino en lo que se supone que este muerto simboliza: el fin, no de este ser, sino de la soberanía real.

La soberanía, o más bien habría que decir las soberanías, son fuerzas activas, impersonales, que cuando se personifican, dotan de poder a quienes son sus depositarios. Para comprender mejor esta perspectiva, retomemos una

---

<sup>86</sup> Op. cit. 5, p. 234.

vez más a Bataille y la interpretación que ofrece de la literatura del Marqués de Sade.

Encerrado en su celda, prisionero como fue una gran parte de su vida, Sade escribe *Justine*. Bataille, en *El erotismo*, retoma la obra del Marqués para comprender la soberanía y encuentra un primer elemento de análisis en las palabras del personaje Clairwill: "Quisiera hallar un crimen cuyo efecto perpetuo actuase, aún cuando yo ya no actuara, de modo que no hubiese un solo instante de mi vida en que, incluso durmiendo, yo no fuese la causa de algún desorden, y que ese desorden pudiese extenderse hasta el punto de que acarrearía una corrupción general o un trastorno tan formal que su efecto aún se prolongase más allá de mi vida"<sup>87</sup>.

Llevada hasta el final, no encontramos, en la lógica sadista, el egoísmo hedonista que sometería al otro y su sufrimiento al propio placer. El sádico no sería un utilitarista "perverso", forma patológica de la racionalidad instrumental. En los límites del pensamiento de este autor, no encontramos un ego cartesiano enfermo, sino la negación de sí. El "crimen" es la fuerza que "actúa, aún cuando yo no actuaría más". Hay "efectos perpetuos". Amelie, otro personaje que retoma Bataille dirá "no quiero morir más que de este modo: llegar a ser al morir la ocasión de un crimen (...)"<sup>88</sup>. La soberanía es para Sade, el crimen en sí, cuya continuidad sobrepasa a aquel que lo comete y a quien lo sufre. La soberanía no se expresa, en un momento, en la víctima o en el criminal.

Así Bataille nos invita a buscar la soberanía en formas impersonales donde la personificación no puede más que ser momentánea. La soberanía no es más que pura fuerza activa. Sobre la base de esta interpretación la soberanía se deduce, no se enuncia, ella se vive en un efecto.

---

<sup>87</sup> Op. cit. 78, p. 179.

<sup>88</sup> *Ibidem*. p. 181.

### *La soberanía en el laberinto*

El puñal y el corazón en llamas, el cráneo ocultando el sexo, “el vacío del yo”... todos se reencuentran en el laberinto. “Ni obra del padre ni vientre materno (ni humano ni natural), el laberinto es primero el espacio donde las oposiciones se deshacen y se complican, donde las parejas diacríticas son descentradas, pervertidas (...)”<sup>89</sup>. Su lógica pone en cuestión el par hombre/animal porque al centro del Laberinto se encuentra el Minotauro. Este ser híbrido representa la animalidad del humano, que un rey se empeña en matar para hacer nacer al humano de este crimen. Una lógica soberana contra otra, el gobernante contra el Hombre-animal. André Masson hará algunos dibujos del Acéfalo con una cabeza de Toro. Además de la fascinación por España y la tauromaquia, está en juego la idea de liberar al hombre de la razón, de liberar la animalidad del hombre, contra el Rey. La soberanía se encuentra en el Laberinto sin entrada ni salida, donde el fino hilo de Ariadna comunica a esos que como Bataille abandonan la idea de ver a dónde van y disfrutan de perderse. Es cierto que es posible morir frente al Minotauro. Como el torero, antes de matar al animal o de ser corneado, debe sentir el movimiento del animal, sus momentos, una continuidad que la espada humana viene trágicamente a zanjar reenviando al hombre a su discontinuidad y a la pérdida de su animalidad que lo había hecho por un instante, soberano.

En la Arena se juega la tragedia humana en relación a la muerte y la animalidad, allí se parodia la comunidad política.

---

<sup>89</sup> Hollier, D., *La prise de la Concorde; suivi de, Les Dimanches de la vie: Essais sur Georges Bataille.*, p. 110. Gallimard, Paris, 1974 (la traducción es nuestra).

### *La arena política*

"Yo me rebelo, luego nosotros somos", dijo Camus<sup>90</sup>, lo que generó la adhesión de Bataille. Los momentos soberanos son en efecto una rebelión contra el Bien, la razón, Dios y es a partir de estos actos que "nosotros somos". La ansiedad, la revuelta funda así una comunidad. Para alcanzar el tránsito constante entre la persona y la vida comunitaria, tenemos que volver a la interpretación de Nietzsche.

En el número de *Acéphale* de julio 1937, Bataille explicita su análisis del fenómeno del fascismo contra el que también se propone luchar. En un texto denominado "Crónicas nietzscheanas" planteará que el fascismo es una "solución", aunque terrible en sus intenciones, a los problemas creados por el desencanto del mundo moderno e individualista.

De hecho, el nazismo implica según Bataille una "recomposición de los valores sagrados"<sup>91</sup> reinstalando la presencia de la muerte en el conjunto de la sociedad, alrededor de la autoridad: "(...) cuando la pasión común no es lo suficientemente grande como para componer las fuerzas humanas, se hace necesario servirse de la constrictión y desarrollar las combinaciones, las transacciones y las falsificaciones que recibieron el nombre de política. Los seres humanos, a la vez que se convierten en autónomos, descubren alrededor de ellos un mundo falso y vacío"<sup>92</sup>. En este proceso de "crisis de civilización", aparece la necesidad de una "recuperación del mundo perdido". El movimiento de recomposición propuesto por el fascismo es entonces volver al pasado que

---

<sup>90</sup> Camus, A., *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 30.

<sup>91</sup> *Acéphale* N° 3-4, Julio 1937, *Crónica nietzscheana*.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

"(...) permite a la existencia caminar nuevamente erguida bajo el látigo de la dura necesidad que comienza la recomposición de los valores sagrados"<sup>93</sup>.

Estos se concretan en la recreación de los césares romanos que vienen a polarizar la fascinación colectiva de una comunidad gloriosa, "por fin reencontrada" alrededor de la cabeza y lo que representa, en este caso la "superioridad racial". Esto es lo que Bataille llama "el cielo cesariano", "(...) una composición de fuerzas común adherida a una tradición estrecha – parental o racial – constituye una autoridad monárquica y se establece como un estancamiento y un límite infranqueable para la vida"<sup>94</sup>.

Si bien se reconoce la necesidad de un retorno a los "valores sagrados" para luchar contra el fascismo con sus propias armas, Bataille ofrece otra interpretación, opuesta en sus contenidos, para refundar lo social. También se basa en Nietzsche: "(...) un lazo de fraternidad que puede ser ajeno al lazo de sangre se anuda entre hombres que deciden entre ellos las consagraciones necesarias; y el objeto de su reunión no tiene como objetivo una acción definida sino la existencia misma, LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA"<sup>95</sup>. De este modo Bataille opta por la tierra dionisiaca que opone al cielo cesariano, dos formas antagónicas de resacralización social. El primero moviliza valores guerreros, la razón dominante, la autoridad actuante. El segundo no se basa en un proyecto si no es compartido, y sin la responsable de la existencia de la tragedia de la vida que es la muerte. La expresión de esta tragedia común, la inevitabilidad de la muerte de los miembros del todo, se materializa en las virtudes de Dionisio para las fiestas, la comunión con la naturaleza, la tierra, el gasto improductivo, las orgías. Representación alegre de la tragedia, la muerte se encuentra en la embriaguez social de la fiesta.

---

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem* (las mayúsculas son de Bataille).

Para aclarar su propuesta, Bataille entonces introduce un hecho en el momento de escribir el texto. En mayo de 1937 se presenta en París el drama de Cervantes sobre la tragedia de Numancia. Esta representación muestra la historia del poblado ibérico frente a la sede del ejército romano que decide matarse colectivamente y destruir la ciudad. En la última escena, el último niño que aún vive se eleva por encima de la última torre. La captura de un ser numancio, habría significado para Escipión, general romano, el triunfo en la guerra. El niño se termina lanzando desde la torre y el jefe admite su derrota en el cuerpo inerte del último numancio:

“Lleva, pues, niño,  
Lleva la ganancia  
Y la gloria que el cielo te prepara  
Por haber, derribándote, vencido  
Al que, subiendo, queda más caído”.

Bataille observa en esta pieza la confrontación del “cielo cesariano” y la “tierra dinosíaca”. ““A LA UNIDAD CESARIANA QUE FUNDA UN JEFE SE OPONE LA COMUNIDAD SIN JEFE UNIDA POR LA IMAGEN OBSESIVA DE UNA TRAGEDIA. La vida exige que hombres se reúnan, y los hombres no se reúnen más que gracias a un jefe o a una tragedia”<sup>96</sup> .

Y Bataille va más allá para hacer comprender la posición antifascista que *Acéphale* encarna: “Buscar la comunidad humana SIN CABEZA es buscar la tragedia: le ejecución del jefe es en sí misma tragedia; sigue siendo exigencia de tragedia”<sup>97</sup>. Lo que es fundamental es la intensidad, el valor, la energía. Bataille es entonces un holista que piensa políticamente la cuestión de la soberanía. Si Escipión y el infante suicida son dos dioses soberanos, si cada una de sus lógicas fundan dos tipos de comunidades diferentes, es porque se

---

<sup>96</sup> *Ibidem* (las mayúsculas son de Bataille).

<sup>97</sup> *Ibidem* (las mayúsculas son de Bataille).

refieren a la oposición planteada por Bataille entre homogeneidad y heterogeneidad sociales.

Hay en este sentido una contradicción entre los principios de soberanía (Nación, Pueblo, etc.) que impulsan la homogeneización y las tendencias de rechazo por parte de los individuos, grupos o clases sociales heterogéneas. Lo heterogéneo, permite en este sentido comprender lo homogéneo, o incluso los principios de soberanía. Porque es desde aquello que es rechazado, que es refutado, considerado como abyecto o sagrado que lo homogéneo se define. "(...) la determinación primaria de la *heterogeneidad* definida como no *homogénea* supone el conocimiento de la *homogeneidad* que la limita por exclusión"<sup>98</sup>.

El pensamiento de Bataille es en este sentido un pensamiento sociológico que da cuenta materialmente de los efectos de la acción, de sus lógicas inmanentes. Una vez más el tránsito entre el individuo y lo social se hace transparente entre la experiencia de la vida útil que conduce a la homogeneidad y el imperativo soberano. Frente a él se erigen los momentos soberanos, que forman parte igualmente de lo heterogéneo pero como una reacción a lo homogéneo, no como una condición de la continuidad bajo la figura del Jefe, no como justificación del principio de la soberanía imperativa, sino como el regreso del Acéfalo.

El lazo entre los momentos soberanos de los individuos y la comunidad está mediatizado por eso que Bataille llama la comunicación, que al igual que el hilo de Ariadna en el Laberinto, vincula a la humanidad.

---

<sup>98</sup> Op. cit. 25, p. 143.

## Capítulo VII

### La comunidad soberana

A partir del desarrollo precedente, estamos en condiciones de profundizar en la problemática del sentido de lo comunitario en las sociedades actuales, en la obra de Bataille. Frente a este objetivo, las “escalas” realizadas en las nociones de homogeneidad, heterogeneidad, economía general, gasto improductivo, don, sacrificio y soberanía, se presentan como claves de acceso que van configurando una visión alternativa que nos permite ahondar en el debate sobre una cuestión fundamental en la tradición de la teoría sociología y la filosofía política.

Recuperando el sentido etimológico de la noción de comunidad, podemos observar que tanto la idea de “deber” como la de “don” son constitutivas de su significado. Así, a la definición de lo “común”, como lo que no es propio, ya que concierne a más de uno, a muchos o a todos, contraponiendo lo “público” a lo “privado”, se agrega otro significado menos pacífico, según analiza minuciosamente Roberto Esposito en su *Communitas*, y que pone en juego la complejidad semántica mayor del término del que proviene: *munus*, compuesto por la raíz *mei* y el sufijo *nes*, que indica una caracterización “social”.

El término comunidad, oscila entonces entre tres significados no del todo homogéneos entre sí, plantea Esposito, que quitan énfasis a la contraposición inicial entre “público” y “privado”, a favor de otra área conceptual que puede remitirse en conjunto a la idea de “deber”: esos son *onus*, *officium* y *donum*. En los dos primeros casos esta acepción resulta evidente, ya que de allí derivan los términos “obligación”, “función”, “cargo”, “empleo”, “puesto”. Pero en qué sentido, se pregunta el autor, un don habría de ser un deber. Esta cuestión nos redirige al célebre Ensayo sobre los dones de Mauss, ya que una vez que

alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en bienes, o en servicios (*officium*), superponiendo “don” y “deber”. De esta manera, es que la lógica del “don” implica un “contradón”, una devolución, cuestión que Bataille entendió perfectamente al asociar sus ideas de soberanía y de comunidad al gasto improductivo, inscribiéndose en la tradición maussiana.

A partir de estos elementos, se puede deducir que no sería lo propio sino lo impropio lo que funda la comunidad: “Un «deber» une a los sujetos de la comunidad - en el sentido de «te debo algo», pero no «me debes algo» - , que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. Imponemos así un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio - o, más drásticamente, lo otro - lo que caracteriza a lo común”<sup>99</sup>.

Es este extrañamiento el que hace a los sujetos ausentes de sí mismos, inmersos en un circuito de donaciones recíprocas. Es la exterioridad a la que inevitablemente se asoman, que los interviene en su común ausencia de pertenencia, lo que hace que la comunidad no pueda pensarse como un cuerpo, una corporación, o una suma de partes que arroje como resultado un individuo más grande.

Hay que tener entonces, advierte Esposito, siempre presente la doble cara de la *communitas*: hospitalidad y hostilidad del *munus*. Esta paradoja constitutiva de lo comunitario, se verá perfectamente reflejada en Bataille en la animalidad constitutiva del hombre, en su inclinación violenta hacia la pérdida de los límites, en su vocación transgresora, que hasta podría llevarlo a su propia perdición: “Todos los relatos sobre el delito fundacional - crimen

---

<sup>99</sup> Op. Cit. 7, pp. 30-31.

colectivo, asesinato ritual, sacrificio victimal - que acompañan como un oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de una manera metafórica el *delinquere* - en el sentido técnico de «faltar», «carecer» - que nos mantiene juntos. La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada. El *munus* originario que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal”.<sup>100</sup>

En su obra de 1988, *Categorías de lo Impolítico*, Esposito ubica a Bataille entre los pensadores de lo “impolítico”, y plantea que este concepto no refiere a un debilitamiento o una pérdida de interés por la política sino, al contrario, a una intensificación y radicalización de la misma. En lugar de negar el conflicto político, como ocurre con los discursos antipolíticos, lo impolítico lo entiende como la única realidad posible. De esta manera, “Lo impolítico es el fin de todo “fin de la política”.<sup>101</sup>

Una de las principales características de lo impolítico reside en la negación de cualquier tipo de conjunción entre bien y poder. De esta manera, el poder no es visto como una representación ni una emanación del bien, y menos aún como un mecanismo dialéctico capaz de extraerlo del mal, de traducir el mal en bien. Esposito plantea que el tránsito interno a la autointerpretación de lo impolítico está constituido por el “pensamiento de la comunidad”, problemática en la que reconoce haber alcanzado una maduración en su posterior *Communitas*. Describe ese desarrollo como “el que parte de una lógica de la presuposición hacia una lógica de la exposición. O –y es lo mismo- del plano de la analítica al plano de la ontología: la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación. Se trata de una especificación relevante porque diferencia de manera radical esta perspectiva

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>101</sup> Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p 15.

respecto de todas las contemporáneas filosofías, éticas y antropologías de la comunidad”.<sup>102</sup>

De esta manera, Esposito propone un desplazamiento en relación a su planteo original, consistente en no manifestar el vacío originario de la comunidad como algo negativo o simplemente deconstructivo. Ese vacío, entendido como *munus* al mismo tiempo, debe ser considerado en sentido “generoso”, como una “nada en común” que dentro de la dimensión del conflicto y de la violencia lleva implícito el espíritu de donación. El problema del don, será entonces retomado en *Communitas*, bajo el carácter ambivalente de oferta y amenaza asociado al *munus*.

#### *Bataille versus Hobbes: comunidad versus inmunidad*

Siguiendo esta línea interpretativa, la comunidad no sería el conjunto de personas unidas por una “propiedad”, sino justamente por un deber o una deuda. Y aquí es donde Esposito introduce una oposición que reemplaza la alternativa público/privado: la que contrapone *communitas* e *immunitas*, la primera ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la última implica el beneficio de la *dispensatio*. En términos más propiamente bataillenses, una comunidad soberana fundada en el “gasto improductivo”, contrapuesta a una comunidad fundada en la utilidad y el servilismo, a través de la inmunización contractual para aplacar el miedo a la muerte.

Esta comunidad de la utilidad puede observarse claramente en los discursos inmunizantes de la filosofía política moderna y en la experiencia política de la modernidad, como indica acertadamente Esposito. Esto ocurre porque todas las construcciones teóricas y políticas basadas en la identidad, en

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 25.

la fusión, son consecuencia inevitable del cortocircuito conceptual que se genera en el par comunidad-inmunidad. Es la “parte maldita”, inasimilable, de la que habla Bataille, la que contradice la esencialización de la comunidad característica de las apelaciones al pueblo, la tierra, lo puro, que infructuosamente intentan desterrar lo impropio de lo común, la contingencia que define lo social. De esta manera, abocados a la búsqueda del fundamento esencial de la comunidad, tanto el sentido común como la filosofía política han podido marginar históricamente la hostilidad que encarna, a través de versiones edulcoradas amparadas en la figura del contrato, encarnadas paradigmáticamente en el Leviatán de Hobbes.

Bataille, entonces, logra remontarse al sentido primero del *munus*, constitutivo de la comunidad. Y esto se observa en el sujeto que describe, que se encuentra arrastrado por un irrefrenable deseo de donarse a sí mismo, de perderse, contraponiéndose al proceso de inmunización que a partir de Hobbes se consolida como predominante. Y aquí se pone en juego una profunda reflexión sobre la lógica económica que explica el funcionamiento del sistema capitalista, porque a la conservación de la vida impuesta por una economía restringida que vuelve serviles a los hombres, opone una economía general, caracterizada por la dilapidación del excedente energético que el sistema produce sin cesar, y que llevada al límite pone al sujeto cara a cara con la muerte, lo vuelve soberano. En palabras de Esposito: “Súbitamente asoma aquí esa relación entre comunidad y muerte que el *munus* llevaba dentro de sí desde el principio como su núcleo ardiente e inabordable. Es el *no-ser* individuo de la relación. El *continuum* del que provenimos y hacia el cual nos atrae una fuerza directamente contrapuesta al instinto de supervivencia. La herida que nos infligimos -o de la que emergemos- al tiempo que nos «alteramos» relacionándonos no sólo con el otro, sino con el otro del otro, presa él también del mismo irresistible impulso expropiativo. Este encuentro, esta *chance*, este contagio, más intenso que cualquier cordón inmunitario, es la comunidad - de

aquellos que, evidentemente, sólo la tienen perdiéndola, y perdiéndose, en su mismo deflujo -<sup>103</sup>.

La contraposición desarrollada también tiene su correlato en dos formas de comprender el aspecto sacrificial que es constitutivo de la vida en comunidad, y que resulta fundamental para entender cómo la piensa Bataille. Si el hombre hobbesiano, en estado de naturaleza, atentaría inevitablemente contra su prójimo, si la forma natural de relación entre los hombres es de por sí destructiva, Hobbes encuentra la salida en sacrificar, en destruir esa relación misma. Así, si la única comunidad humana natural se caracteriza por el delito, para salir de esa situación no queda sino el delito contra esa comunidad, edificando un nuevo tipo de Estado que excluya el conflicto generalizado entre los hombres, a través de la figura del contrato, eliminando todo tipo de interés que no sea propiamente individual, con sujetos “artificialmente acomodados en la sustracción de la comunidad”<sup>104</sup>. La soberanía, en Hobbes, coincide con la disociación de los sujetos, mientras que en Bataille remite a la continuidad que se teje entre los sujetos a partir de las experiencias asociadas al gasto improductivo, a la economía general.

### *Comunidad y no-saber*

El pensamiento en Bataille se relaciona con la voluntad de trascender todo saber especializado y todo interés acotado, cuestionando tanto los prejuicios de la razón propia como los deseos y los temores que conducen la propia vida. Esta voluntad no pretende alcanzar resultados tranquilizadores, o un saber universal, sino asumir el riesgo que implica no alcanzar jamás ningún resultado, avanzando siempre a tientas en la experiencia del no-saber.

---

<sup>103</sup> Op. cit. 7, pp. 48-49.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 65.

Como acertadamente señala Antonio Campillo en la Introducción de *Lo que entiendo por soberanía*, el conocimiento científico es concebido por Bataille como un trabajo, una actividad servil, subordinada a fines o resultados prácticos, en una lógica proyectual que sacrifica el instante presente a favor del futuro. Por esta razón, Bataille denomina “experiencia interior” al verdadero camino de acceso hacia un conocimiento soberano, liberado de la lógica de la utilidad. Esta experiencia remite a aquellas situaciones, fugaces, en las cuales el hombre se conecta con sus pares, accediendo a una comunidad libre: las fiestas, la poesía, la risa, el erotismo, y todas las variantes de “gasto improductivo” en las que el sujeto incurre necesariamente.

En palabras de Campillo, en Bataille “Todo saber está al servicio de la acción, es un «saber hacer». En cambio, el pensamiento libre, el pensamiento «soberano» es aquel que renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz; no está asociado a las actividades útiles sino a las experiencias extremas de alegría y de dolor, de amor y de muerte, tal y como se manifiestan en esas dos grandes formas de silencio que son la risa y las lágrimas; un pensamiento así conduce al «no-saber», pues su objeto se resuelve en «nada»”<sup>105</sup>.

Así es como Bataille plantea que el verdadero sabio, en el sentido griego del término, utiliza la ciencia con miras al momento en que cada noción será llevada al punto donde aparecerá su *límite*, es decir el más allá de toda noción. Y si la experiencia, por su parte, es la que lleva al sujeto fuera de sí, tampoco puede existir un sujeto, con lo cual se desemboca en su destrucción real, en su conversión en una cosa muy distinta, aquello que Bataille sigue ubicando como el núcleo del no-saber, lo que escapa al saber porque es su misma exteriorización: la comunidad.

---

<sup>105</sup> Op. cit. 59., p. 13.

Bataille plantea que sin soberanía no hay comunidad, y su consolidación implica una apertura de la experiencia del sujeto que le permita conectarse con sus pares, y ese es el camino que recorre en su propia obra: “Desde hace mucho tiempo tomé la opción de no buscar, como los demás, el conocimiento, sino su contrario, que es el no-saber. Ya no esperaba el momento en el que obtendría la recompensa de mi esfuerzo, *en el que al fin sabría*; sino aquel *en el que ya no sabría, en el que mi primera espera se resolvería en NADA*”<sup>106</sup>. Sólo el no-saber es soberano y permite acceder a la comunidad.

Vemos de esta manera como la experiencia, para nuestro autor y según señala Esposito, coincide con la comunidad en cuanto impresentabilidad del sujeto a sí mismo, sujeto que falta para sí mismo, lo cual sin embargo significa que permanece de algún modo sujeto, aunque no fuera más que de esa misma falta, poniéndonos en comunicación con lo otro respecto de nosotros.

### *Comunidad, don y sacrificio*

La concepción bataillense sobre la comunidad conecta los planos de lo real y del deseo, tensionando la comunidad de lo útil de las sociedades mercantiles, que opera sobre la realidad aislando a los individuos unos de otros. Sin embargo, esta situación no anula el hecho de que la comunidad soberana ocurre cuando se genera una continuidad energética entre los seres individuales, rompiendo el asilamiento al que son confinados. En este contexto, el sujeto se esfuerza para mantener cierto distanciamiento de sus pares, con la intención de asegurarse la supervivencia mediante la inmunización contractual de tipo hobbesiana.

---

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 74.

Este espíritu de auto-conservación, sin embargo, anclado en la lógica de la utilidad, no agota la dimensión de la experiencia del sujeto, que desea lo que al mismo tiempo teme: justamente perder esos límites que lo hacen ser, movido por su estado precedente y sucesivo de no ser individual. De esta situación resulta una interesante paradoja, que como en todas las construcciones conceptuales de Bataille, pone en tensión las cuerdas íntimas de la existencia de los hombres, y que Esposito sintetiza en la siguiente fórmula como un conflicto entre el deseo y la vida: “La vida en último análisis no es sino deseo (de comunidad), pero el deseo (de comunidad) se configura necesariamente como negación de la vida (...)”<sup>107</sup>.

La paradoja se explica entonces por el dilema existencial en el que se haya el sujeto, ya que “Si no se comunica, se aniquila - en ese vacío que es la vida que se aísla. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse”<sup>108</sup>. Para Bataille, lo común constituye una zona límite que no podemos experimentar sin perdernos, en cuyo horizonte inevitable aparece la muerte, entendida como imposibilidad común de ser lo que nos esforzamos por seguir siendo: individuos aislados. Por esto es que es posible afirmar que en Bataille, la comunidad soberana es aquella en la que podemos permanecer durante breves instantes, es el éxtasis de la vida que nos revela la finitud del ser, la inevitabilidad de la muerte, máximo don y sacrificio humano.

Esta tensión implica paralelamente una oposición entre el mundo íntimo de la libertad, y el mundo real del trabajo. En la intimidad, en su esencia negada, todos los hombres no son más que uno, y es en el consumo improductivo donde se recrea la comunidad libre: “El sujeto es consumo [*consumation*] en la medida en que no está obligado al trabajo. Si no me preocupo más por “lo que será” sino por “lo que es”, ¿qué razón tengo para guardar nada como reserva? Puedo, ahora, hacer desordenadamente de la

---

<sup>107</sup> Op. cit. 7, p. 196

<sup>108</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche*, Taurus Ediciones, Madrid, 1979, p. 53.

totalidad de los bienes que dispongo un consumo [*consumation*] inmediato. Este consumo [*consumation*] inútil es lo que me place, apenas desaparecida la preocupación por el mañana. Si consumo, así, sin medida les revelo a mis semejantes lo que soy *íntimamente*: el consumo [*consumation*] es el medio por el que se comunican los seres separados”<sup>109</sup>.

La comunidad sería entonces reencontrarse con la intimidad perdida, fundada en la unidad de los seres, y asociada a la libertad implícita en el agotamiento del instante presente. Como contraposición, las sociedades mercantiles intentan formar una imagen de la comunidad, a través de la exterioridad del sujeto, de su separación de sus pares mediante un énfasis puesto en la utilidad, el consumo dilatado y el futuro.

Y aquí es donde puede entenderse la importancia que tiene la imagen del sacrificio en la idea de comunidad de Bataille. El consumo violento asegura la conexión del sujeto con su propia intimidad, y el sacrificio intenta preservar al resto de un peligro mortal de contagio. Así, si bien todos los que están en contacto con el sacrificio se encuentran en peligro, el mismo adquiere formas regularizadas ritualmente que preservan a aquellos que lo ofrecen. En el sacrificio se logra la composición de un sistema de obras comunes, pero “sólo la comunidad esta preservada de la ruina. La víctima es abandonada a la violencia”<sup>110</sup>.

La obra, entonces, fija de antemano los límites de la fiesta, cuya abundancia asegura el retorno a la comunidad y está en su mismo origen. Mientras tanto, el individuo aislado se encuentra separado de sus semejantes y se piensa sólo en función de la utilidad, es abandonado a la violencia a la que lo somete la comunidad soberana, que contrarresta la fuerza de la comunidad fundada en la alienación del trabajo y el temor a la muerte. Como titula Bataille en el último artículo del último número de la revista *Acéphale*, la invitación

---

<sup>109</sup> Op. cit. 36, pp. 66-67.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 67.

consiste en ejercer “La práctica de la alegría frente a la muerte”<sup>111</sup>. Mientras Hobbes busca una salida ante el pánico frente a la muerte, Bataille propone mirarla cara a cara, alegremente.

La víctima es la “parte maldita”, excedente de la masa de riqueza útil que el capitalismo incesantemente genera, y que inevitablemente debe ser destruida sin provecho. La madurez de las naciones podría medirse a través de las modalidades por las que optan para dilapidar este excedente, siendo el peor camino el de la guerra, enorme sacrificio de riquezas y de hombres. Dicho de otra manera, una comunidad auténticamente soberana se encuentra obligada a incurrir en el “gasto improductivo”.

Prácticamente todos los pueblos, plantea Bataille, han atribuido un gran valor a las solemnes destrucciones de animales, de hombres o de vegetales. En un principio, esas prácticas podían definirse como criminales, pero la comunidad no podía evadirlas, porque encontraba en el sacrificio la institución que funcionaba como fundamento de los vínculos sociales, posicionando la intensidad de la vida en la fusión de los seres que era posible mediante los excesos en los que se incurría. Sin embargo, Bataille también aclara que los seres humanos no fueron llevados a su punto de fusión porque tenían que formar sociedades, sino que se llega a esos estados porque el hombre responde a la exigencia elemental de ser finito.

### *Comunidad, comunicación fuerte y soberanía*

Hemos visto cómo nuestro ser algo distinto de nosotros, rechazar las identidades estáticas a partir de las cuales se construyen los discursos políticos, implica una apertura hacia el sentido profundo de la comunidad. Pero aquí es

---

<sup>111</sup> Acéphale N° 5, Junio 1939.

necesario realizar una aclaración importante, relativa a la mediación necesaria para que podamos hablar de experiencias comunitarias. Para que exista comunidad, no alcanza con que el *yo* se pierda en el *otro*, ya que eso sólo generaría un desdoblamiento del otro por la absorción del yo. Es necesario, además, que el desbordamiento del sujeto ocurra al mismo tiempo también en el otro mediante un contagio que derrumbe las barreras de la individualidad de tipo burguesa, en lo que Bataille define como una “comunicación fuerte”, que es una forma de la experiencia que posibilita la comunidad. La comunidad, entonces, está íntimamente ligada con la posibilidad de una comunicación desinteresada, la cual sólo es posible entre dos seres puestos en juego.

Para Bataille, la verdadera comunidad es soberana o no es comunidad. La comunidad debe carecer de amo, fundarse en la soberanía sin cabeza a la que nos hemos referido. Nadie, dirá Bataille, puede servir a un amo, sin negar al mismo tiempo la soberanía de la vida. Sin embargo, también es consciente de que no podemos prescindir de la actividad útil, y que a pesar de ello es diferente responder a la triste necesidad a la que nos vemos sometidos en las sociedades actuales, que cederle la primacía a la hora de emitir los juicios que deciden nuestras conductas. Los seres humanos, “(...) no se comunican profundamente cuando un trabajo o una búsqueda penosa los reúne, sino cuando se vuelven a esa parte *soberana* en ellos, que no está subordinada a nada – es puro desinterés, y los coloca al borde de la destrucción”<sup>112</sup>.

Es evidente que una sociedad acéfala se enfrenta constantemente al límite de su propia disgregación, pero sólo en el borde de la descomposición se encuentra la comunidad. Frente a ese horizonte de posibilidad, de lo que se trata es de convertir la experiencia individual en experiencia de lo común, mediante el impulso de múltiples decapitaciones, como las que se encuentran en los momentos sagrados de la fiesta, el éxtasis, y la alegría frente a la

---

<sup>112</sup> Op. cit. 3, p. 156

muerte. Allí es donde reside la comunidad imposible de Bataille, la comunidad deseable.

En esta instancia, es fundamental incorporar al análisis otro par conceptual que Bataille pone en juego, y que es el que en última instancia nos permite diferenciar una comunidad soberana de una utilitarista: "(...) existe una oposición fundamental entre la *comunicación pobre*, base de la sociedad profana (de la sociedad activa – en el sentido en que la actividad se confunde con la productividad) y la *comunicación fuerte*, que abandona a las conciencias, que se reflejan una a otra, o unas y otras, en ese impenetrable que es su "en última instancia". Vemos además que la comunicación fuerte es primera, es un dato simple, apariencia suprema de la existencia, que se nos revela en la multiplicidad de las conciencias y en su comunicabilidad. La actividad habitual de los seres – lo que llamamos "nuestras ocupaciones" - les separa de los momentos privilegiados de comunicación fuerte, que fundamentan las emociones de la sensualidad y de las fiestas, que fundamentan el drama, el amor, la separación y la muerte"<sup>113</sup>.

La soberanía se expresa en la comunicación fuerte, como comunicación fuerte, y construye comunidad. Esta comunidad se presenta entonces como la búsqueda incesante e imposible de una conciencia absoluta de la existencia de otras conciencias, distanciándonos del despotismo de los objetos para hacer posible una comunidad entre sujetos. La comunicación supone, en el instante en que ocurre, la soberanía de quienes se comunican entre sí, lo cual es lo mismo que afirmar que la soberanía supone la comunicación. O es comunicable, o no es soberana, afirma Bataille sin rodeos en las últimas páginas de *La Literatura y el Mal*.

La comunicación y la soberanía entendidas de esta forma, existen en un contexto cultural condicionado por las prohibiciones comunes y los tabúes.

---

<sup>113</sup> Op. cit. 71, p. 243.

Estas limitaciones, señala nuestro autor, contradicen, en diferentes grados, la plenitud de la soberanía, por lo cual “No podemos sorprendernos si la búsqueda de la soberanía está unida a la infracción de una o varias prohibiciones”<sup>114</sup>. Así es como aparece la idea de la transgresión, que cruza toda la obra de Bataille, y que resulta fundamental para comprender su noción de comunidad. Entre diversos ejemplos históricos a los que recurre para dar cuenta de su relevancia en la constitución de los vínculos sociales, relata el del antiguo Egipto, donde el soberano estaba exceptuado de la prohibición del incesto, y en términos generales los del “tiempo soberano” de las fiestas, donde se admiten o incluso se ordenan comportamientos inadmisibles para las normas vigentes durante el “tiempo profano”.

La transgresión, entonces, nos permite la creación de elementos soberanos, o sagrados, a través de la negación de las prohibiciones. Sin embargo, es la obediencia a las mismas las que nos hace seres humanos, y no animales. Por ello, la soberanía o la comunicación fuerte nos exigen situarnos más allá de la propia esencia que constituye la humanidad. Esto lleva a que la comunicación profunda entre los seres sólo sea posible si nos reencontramos con nuestra animalidad perdida, a través la transgresión de las prohibiciones, lo que Bataille define como el “Mal”.

La comunidad, en definitiva, estaría asociada en Bataille a esta forma de la soberanía, que busca subvertir los parámetros y las convenciones que fundan y ordenan la sociedad mercantil, a partir del criterio de “utilidad” y de la lógica del proyecto. Es entonces la afirmación del Mal, de aquello que íntimamente somos, lo que nos devuelve a nuestra animalidad, y lo que nos permite transitar el camino imposible de una comunidad soberana.

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 245.

## Conclusiones

Hemos dado cuenta en el recorrido realizado de las vinculaciones establecidas en la teoría sociológica de Georges Bataille entre comunidad y economía, en el marco de las sociedades capitalistas, desarrollando sus conceptos y estableciendo puentes que nos permitan integrarlos como partes de un sistema de pensamiento.

Pudimos ver cómo, a través de una perspectiva heterológica, Bataille subvierte los parámetros sobre los cuales se edifica una comunidad de lo útil fundada en la homogeneidad y en la alienación, en la mercantilización de las relaciones humanas y en la resignación de los momentos soberanos viabilizados por las fugaces experiencias de comunicación fuerte en la que participan los sujetos. En sintonía con esa propuesta, asume a su vez el gran desafío de repensar la noción de soberanía, despreciando toda actitud o gesto reductible a la lógica del interés, al encadenamiento fenomenológico propio de la dinámica proyectual del capitalismo, al tiempo que indaga en el sentido profundo de la vida social y comunitaria.

Como acertadamente señala Habermas en su estudio sobre el discurso filosófico de la modernidad, el ataque de Bataille a la razón “no se centra en los fundamentos de la racionalización *cognitiva*, en los presupuestos ontológicos de la ciencia y la técnica objetivantes (...) se centra más bien en los fundamentos de una racionalización ética que según Weber, posibilita al sistema económico capitalista sometiendo con ello la vida social en su totalidad a los imperativos del trabajo alienado y del proceso de acumulación”<sup>115</sup>.

En algo que podemos identificar como una constante en su biografía, Bataille encarna a través de su experiencia personal los presupuestos que hace jugar en su teoría. Así es como lo declara en una carta a René Char,

---

<sup>115</sup> Op. cit. 5, p. 233.

respondiendo a una pregunta que fuera planteada en la Revista *Empédocle* sobre el rol del escritor: "(...) ese silencio, esas tinieblas preparan el ruido hueco y los relámpagos estremecidos de nuevas tormentas, preparan el *retorno* de conductas soberanas, irreductibles al estancamiento del interés. Le corresponde al escritor no tener otra opción que el silencio o esa tormentosa soberanía".<sup>116</sup>

Bataille nos presenta un análisis global sobre cómo se constituyen los vínculos comunitarios en el sistema económico actual, para lo cual da cuenta de sus lógicas sociales, evitando posicionarse en algún punto de vista parcial y tranquilizador, y restituyendo a la historia social su conflictividad inherente, asumiendo todas sus contradicciones y paradojas. Por este motivo es que interpreta la historia, en la línea de Nietzsche con quien decía formar una comunidad, como una interminable tragedia, ya que no hay solución definitiva para las tensiones, para las oposiciones, debido a que son justamente ellas las han ido creando las diversas modalidades históricas de organización social.

Dentro de esas tensiones que son constitutivas de lo social, hemos identificado la que opone la producción, donde cada elemento debe ser útil y mensurable para el otro, con la soberanía, que se expresa a través del gasto sin contrapartida, donde cada componente se agota sin ser medio para otro fin. Esta oposición tiene su correlato en la diferenciación entre las expresiones de la homogeneidad social, como la ciencia, la técnica, el dinero, y las de la heterogeneidad social, como las diversas manifestaciones artísticas, los excesos, las fiestas y en general las prácticas asociadas al gasto improductivo. Estas oposiciones ponen en cuestión las modalidades dominantes en la comprensión de las actividades económicas y comunitarias, ya que permiten la inclusión de toda una serie de experiencias que suelen ser marginadas en los análisis sociológicos.

---

<sup>116</sup> Op. cit. 3, p. 144.

Otra fuerte contradicción, que configura en gran medida el funcionamiento del sistema capitalista, y a la que Bataille presta especial atención, es la que opone las lógicas de “escasez” y “excedente”. En este punto, propone una inversión radical en la lógica de pensamiento propia del desarrollo de la ciencia económica, que a través de una perspectiva restringida ha considerado que el problema principal de la economía reside en la asignación y administración de recursos que serían por definición limitados. En contraposición, la lógica de la economía general planteada por Bataille nos demuestra cómo el verdadero problema del sistema capitalista, que incide sobre el conjunto de las relaciones comunitarias, se vincula con el uso que hacemos del excedente económico que siempre genera, en lo que constituye una propuesta sumamente novedosa para pensar las relaciones que los países han establecido entre sí a lo largo de la historia. Un aspecto adicional que tensiona el discurso de la ciencia económica, tiene que ver con la oposición entre sus presupuestos de la acción y la realidad social global, en términos energéticos, observada por Bataille. Así es cómo, a la racionalidad del agente económico, opone todo un mundo experiencial marginado en los análisis económicos, asociado a la violencia, a la desmesura y a distintas expresiones de la heterogeneidad social que exceden el mundo del trabajo.

Sin embargo, lo que se encuentra en el fondo de este mapa de contingencias, se vincula a la dialéctica descrita por Bataille entre las prohibiciones y tabúes sociales, y el movimiento permanente en el cual los sujetos se ven comprometidos hacia la transgresión de los mismos. Estos aspectos se vinculan con una indagación filosófica sobre el sentido de la oposición entre el bien y el mal en la historia, recuperando uno de los grandes temas de la literatura para pensar los procesos sociales.

Otra tensión, proveniente de la teoría marxista, y que Bataille retoma, es la existente en el sistema productivo, entre los poseedores de los medios de producción y los trabajadores. La lucha de clases, en este sentido, es un motor

más de la historia, aunque no el único. Los asalariados, forman parte de la dimensión heterogénea de la realidad social, y junto a aquellos que son expulsados del sistema, representan una masa social capaz de poner el peligro la continuidad del capitalismo. El mundo del trabajo, plantea Bataille, lleva a los hombres a intentar escapar de la degradación a la que los conduce, en la búsqueda de una “intimidad perdida”: “El ingreso del *trabajo* en el mundo sustituyó, desde el inicio, la intimidad, la profundidad del deseo y sus libres desencadenamientos, por el encadenamiento razonable donde la verdad del instante presente ya no importa, sino que importa el resultado ulterior de las *operaciones*. El primer trabajo fundó el mundo de las cosas, al cual responde generalmente el mundo profano de los antiguos. A partir de la posición del mundo de las cosas, el hombre se convirtió en una de las cosas de este mundo, al menos durante el tiempo que trabajaba”<sup>117</sup>. Esto lo conduce directamente a pensar el movimiento de las revoluciones, que históricamente han buscado “la sustitución del primado de lo útil por el de la gloria”, reivindicando así “(...) el derecho a tener una vida soberana – exactamente una vida que no esté subordinada al juego del otro, que sin demoras sea un juego para él mismo”<sup>118</sup>.

La búsqueda de la felicidad, entonces, debería estar dirigida a la realización por parte del sujeto de una existencia para sí mismo, que le permita afirmarse en su esencia insubordinada. Siguiendo el rastro de la comunidad soberana, que es posible mediante la comunicación fuerte con el otro, es como esa búsqueda adquiere sentido, potenciando las experiencias de libertad y excluyendo la dominación, como ocurre en los instantes de la risa, la fiesta y el amor. Hay también, por supuesto, en la búsqueda de esa comunidad negada, una reivindicación del juego en Bataille, que invita a transitar experiencias comunes que no estén sometidas al imperio de la necesidad y de la razón.

Por otra parte, la discusión en torno a la cuestión de la comunidad y sus puntos de contacto con la economía que hemos desarrollado, nos permite

---

<sup>117</sup> Op. cit. 36, p. 65.

<sup>118</sup> Op. cit. 3, p. 214.

poner en juego diversos elementos para reflexionar sobre nuestra contemporaneidad, y es principalmente allí donde resultan cruciales los aportes de Bataille. En ese sentido, las tensiones descritas y analizadas en su sistema teórico, los contrapuntos y paradojas a partir de los cuales construye su perspectiva, permiten repensar los procesos de subjetivación actuales, poniendo en evidencia las potencialidades y limitaciones de las construcciones políticas organizadas a partir de discursos identitarios, que se presentan como libres de toda contradicción y por ende inmunizados frente a la contingencia histórica.

Podríamos definir este tipo de discursos, siguiendo la línea conceptual de Bataille, como configuraciones ideológicas y simbólicas que se asientan sobre la dimensión de la homogeneidad social. Allí encuentran los actores políticos un lugar acogedor, la tranquilidad de poder reconocerse e identificarse frente a otros. El sujeto, de esa manera, se presenta como momento de síntesis, de contradicción resuelta, lo cual le brinda un campo relativamente apacible para la interacción social y la acción política. Sin embargo, esta modalidad de subjetivación esconde distintas tensiones constitutivas, distintas paradojas sobre las cuales también se construyen los vínculos sociales, todo un mundo experiencial de la heterogeneidad social.

Bataille realiza entonces una interesante propuesta para las ciencias sociales y la reflexión política, colocándonos frente a lo otro de nosotros mismos, tensionando la pretendida identidad socio-política tanto a nivel individual como grupal. Nos introduce en un campo de energías y complejidades distintas, donde lo primordial es el reconocimiento de que el sujeto nunca es idéntico a sí mismo, sino que se constituye como tal a partir de una auto-diferenciación constitutiva y constante. De esta manera, Bataille se presenta como un contrapunto de los discursos económicos y culturales hegemónicos, independientemente de la orientación política o ideológica que asuman.

Lo que ni los Estados, ni el sistema internacional ni la economía global parecen poder tolerar son aquellas singularidades que los rechazan en tanto expresiones de la homogeneidad social, que niegan constituirse como replicas espejadas a través de formaciones identitarias reconocibles. De esta manera, cuestionan la imagen de la comunidad fundada en la concepción moderna de la utilidad, ampliando el campo de experiencias posibles asociadas a la búsqueda de una comunidad soberana.

Para pensar los aportes de Bataille en relación a la subjetivación, será útil incorporar y establecer puntos de contacto con algunas ideas expresadas por Gilles Deleuze en su *Curso sobre Foucault*. Allí, Deleuze da cuenta de tres grandes ejes en el pensamiento de Foucault. Los dos primeros asociados al “saber”<sup>119</sup> y al “poder”<sup>120</sup>, cuyas modalidades se van actualizando históricamente en formaciones sociales específicas, configurando distintos diagramas de poder y modos de existencia del hombre. Pero luego de haber Foucault desarrollado estas dos grandes áreas de su pensamiento, Deleuze plantea que se encontró con el problema de cómo franquear la línea del poder, de encontrar la “línea del afuera”, para utilizar la expresión que retoma de Blanchot. Según Deleuze, esta situación condujo a Foucault a atravesar una crisis personal que lo mantuvo retirado ocho años luego de la publicación de *La voluntad de saber*.

En relación a este problema, Foucault planteará posteriormente el concepto de “pliegue”, cuyas implicancias Deleuze describe de la siguiente forma: “La línea del afuera sólo puede arrancarse a la muerte, sólo puede bifurcarse de la muerte, si hace un pliegue. Y es en ese pliegue que podemos vivir, respirar y movernos”<sup>121</sup>. Y aquí es donde empieza a vislumbrarse una superación de la cuestión del poder en Foucault ya que lo que produce esa línea del afuera, al plegarse, es la subjetivación. Esta noción es recuperada de

---

<sup>119</sup> Deleuze, G., *El saber: Curso sobre Foucault*. Cactus, Buenos Aires, 2013.

<sup>120</sup> Deleuze, G., *El poder: Curso sobre Foucault II*. Cactus, Buenos Aires, 2014.

<sup>121</sup> Deleuze, G., *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, Cactus, Buenos Aires, 2015, p.28.

la antigua Grecia, donde se concibieron las relaciones de fuerzas de tal manera que de ellas derivaba la idea de una fuerza que debía plegarse sobre sí misma, entrar en una relación consigo misma y no ya con otra fuerza. Esto es lo que Foucault define como “el gobierno de sí”, que consiste en la idea de que uno debe poder gobernarse primero a sí mismo para poder gobernar a los otros sin convertirse en un tirano: “(...) aprender a gobernarse a sí mismo es el arte de sí, o es la relación con uno mismo, o si prefieren es la subjetivación. Y no se confunde ni con la relación de fuerzas que define el poder, ni con el código moral que define el saber”<sup>122</sup>.

Puesto en términos bataillenses, podríamos decir entonces que la pregunta que se hacía Foucault se vinculaba con la necesidad de trascender la dimensión de la homogeneidad social, identificando los puntos de resistencia heterogéneos que actuarían como vías de escape a la lógica del poder y al discurso del saber. Una vez que aparece la dimensión de la subjetividad, el poder intentará reconquistarla, y el saber buscará asignarle sentidos específicos, de forma que todo será recommenzado a través de una nueva historia de oposiciones y luchas, pero también de compromisos. Asimismo, cuanto más el poder y el conocimiento se apropien de esa subjetivación que deriva de ellos, pero que es independiente, más se formarán nuevos modos de subjetivación, de forma casi imperceptible. Por ello, a pesar de la vigencia de la lógica homogénea propia de una sociedad fundada en la utilidad, la heterogeneidad social no podrá ser eliminada de forma definitiva, y es esta cuestión la que le interesa especialmente a Bataille y la que nos permite pensar su teoría en términos políticos.

Deleuze añade en su interpretación de Foucault que existen distintos modos de subjetivación, y que los mismos no necesariamente son individuales, dado que también hay subjetivaciones colectivas. Por ello Foucault hace referencia a las comunidades cristianas antes y durante la Reforma, mientras

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p 105.

que Deleuze menciona las subjetivaciones comunitarias que se desprenden de la experiencia del mayo francés, y retoma la idea de Guattari sobre las “luchas transversales” a las que define, y aquí la semejanza con Bataille resulta evidente, como “(...) aquellas que unen agentes heterogéneos en cuanto tales”<sup>123</sup>, nuevos modos de subjetivación que se oponen a las luchas centralizadas de los sindicatos o los partidos políticos “sin formar nunca primero, como condición previa, sistemas homogéneos (...)”<sup>124</sup>.

Es importante a su vez tener en cuenta que si un modo de subjetivación se quiebra, fracasa, se producirá un reinstauración de viejos modos de forma violenta, que retomarán el poder. Por ello, las luchas transversales, o las experiencias vinculadas a la heterogeneidad social en Bataille, se afirman por fuera de los juegos habituales de creación de sentido y de relaciones se fuerza, en oposición a ellos.

Pál Pelbart, en clave deleuziana, da cuenta de una embestida masiva sobre la subjetividad por parte del capitalismo, cuyo alcance aún no podemos determinar completamente, pero si entender algunas consecuencias. Por un lado, afirma siguiendo a Foucault, la subjetividad ganó visibilidad como un dominio propio, relevante, capital. Por ello, “(...) junto a las luchas tradicionales contra la dominación (de un pueblo sobre otro, por ejemplo), es la lucha contra las formas de sujeción, esto es, de la sumisión de la subjetividad, que prevalece cada vez más”<sup>125</sup>. Otro aspecto se vincula con el hecho de que, en su ansia de modelar homogéneamente la subjetividad, el capitalismo ha dado por tierra con el mito de una subjetividad dada. Esto permite, “(...) comprenderla como plenamente fabricada, producida, moldeada, modulada; y también, a partir de esto, por qué no, automodulable. Tal vez partan de este hecho los discursos contemporáneos, más preocupados por reinventar la subjetividad que por

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 154.

<sup>125</sup> Pál Pelbart, P., *Filosofía de la Deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2009, p. 71.

descifrarla. Algo que Foucault expresó de la siguiente manera: “[Nos toca] promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que nos fue impuesto durante siglos”<sup>126</sup>.

De esta manera, la exposición de la heterogeneidad social en Bataille se presenta como una provocación, una invitación a pensar nuevas formas de subjetividad, superando los modelos de tipo identitarios. La experiencia de la subjetividad, entonces, no sería una dimensión tranquila, clausurada, sino interferida e interpelada constantemente por el acontecer social. La noción de identidad intenta contenerla, retenerla en un mismo sitio, cuando en realidad es arena que se le escurre entre los dedos. Al respecto, la advertencia de Deleuze resulta clave: “(...) en un proceso de subjetivación, sólo puede ser asignada una identidad si ya está recuperado por las formas de poder y de saber”<sup>127</sup>.

Como acertadamente señala Habermas, Bataille “(...) no busca situar a mayor hondura aún los *fundamentos* de la subjetividad, sino *deslimitarla*; busca la forma de extrañamiento que restituya al sujeto, monádicamente encapsulado en sí mismo, a la intimidad (*Intimität*) de un contexto de vida que se ha vuelto extraño, de un contexto de vida proscrito, cercenado y desgarrado”<sup>128</sup>. Lo que se propone, en definitiva, es restituir a la subjetividad su espontaneidad pulsional, invitar a la superación de los límites mediante la transgresión, que es el único camino que conduce hacia la recuperación de los momentos soberanos y posibilita experiencias comunitarias plenas.

La invitación, en definitiva, es a vivir soberanamente, y a pensar nuestro vínculo con los otros desde ese lugar: “Si vivimos soberanamente, la representación de la muerte es imposible, pues el presente ya no está sometido a la exigencia del futuro. Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no de la muerte, al menos de la angustia de la muerte. No es que morir sea odioso —pero vivir servilmente es odioso. El

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p.71.

<sup>127</sup> *Op. cit.* 123, p. 163

<sup>128</sup> *Op. Cit.* 5, p. 234.

hombre soberano escapa de la muerte en este sentido: no puede morir *humanamente* (...) El hombre soberano vive y muere de la misma manera que el animal. Pero sin embargo es un hombre<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Op. cit. 59, p. 83

## Bibliografía

- Aglietta, M. y Orlean., A., *La violencia de la moneda*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1990.
- Aristóteles, *Política*, Editorial Alianza, Buenos Aires, 1998.
- Bataille, G., *La Parte Maldita*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2007.
- \_\_\_\_\_, *La Literatura y el Mal*. Taurus Ediciones, Madrid, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Lo que entiendo por soberanía*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.
- \_\_\_\_\_, *El Estado y el problema del fascismo*. Pre-Textos/Universidad de Murcia, Valencia, 1993.
- \_\_\_\_\_, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008.
- \_\_\_\_\_, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Taurus Ediciones, Madrid, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la religión*. Taurus Humanidades, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_, *El erotismo*. Tusquets Editores, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_, *La experiencia interior*. Taurus Ediciones, Madrid, 1973
- \_\_\_\_\_, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica*. Taurus, México, 2001.
- Bataille, G; Caillois, R.; Klossowski, P.; Masson, A., *Acéphale*. Caja Negra, Buenos Aires, 2008.
- Bataille, G; Leiris, M., *Intercambios y correspondencias 1924-1982*. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2008.
- Besnier, J., *Georges Bataille et la modernité: « la politique de 'impossible' »*. Revue du MAUSS, Paris, 2005/1 (nº 25).

- Blanchot, M., *El espacio literario*. Paidós, Barcelona, 1992.
- \_\_\_\_\_, *La comunidad inconfesable*. Editora Nacional, Madrid, 2002.
- Brunner, O., *La “casa grande” y la “Oeconomica” de la vieja Europa*. Prismas, Revista de historia intelectual, Nº 14, año 2010.
- Camus, A., *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 2007.
- Comeliau, Ch., *The Impasse of Modernity: Debating the Future of the Global Market Economy*. Zed Books, London, 2002.
- Cuillerai, M., *Le simulacre, éros et institution. Des Leçons sur la Volonté de savoir de M. Foucault à La Monnaie vivante de P. Klossowski*, en B. Théret et A. Orléan (dir): “La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques: identité, concurrence, corrélation?” (en prensa, Presses de Science-po, 2014).
- Deleuze, G., *El saber: Curso sobre Foucault*. Cactus, Buenos Aires, 2013.
- \_\_\_\_\_, *El poder: Curso sobre Foucault II*. Cactus, Buenos Aires, 2014.
- \_\_\_\_\_, *La subjetivación: Curso sobre Foucault III*. Cactus, Buenos Aires, 2015.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, Madrid, 2006.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- Dumont. L., *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Taurus, Barcelona, 1999.
- Dunan, N.D. y Taurel Xifrá, J., *Bajo materialismo y surrealismo. El debate Bataille-Breton*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Año LX, núm. 223, enero-abril de 2015, pp. 171-190.
- Durkheim, É., *La división social del trabajo*. Akal. Madrid. 1987.

- \_\_\_\_\_, *Las Formas Elementales De La Vida Religiosa*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Duso, G., *Historia conceptual como filosofía política*. Revista Res Pública, Nº 1, pp. 35-71, 1998.
- Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*. Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007.
- Friedman, R.; Friedman, M., *Libertad de elegir*. RBA Coleccionables, Barcelona, 2004.
- Gramsci, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz, Buenos Aires, 2010.
- Hobbes, T., *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Hollier, D., *Georges Bataille après tout*. Belin, Paris, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La prise de la Concorde; suivi de, Les Dimanches de la vie: Essais sur Georges Bataille*. Gallimard, Paris, 1974.
- Jay, M., *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Kojeve, A., *Introducción a la lectura de Hegel*. Editorial Trotta, Madrid, 2013.
- Koselleck, R., *Futuro Pasado*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Editorial Trotta, Madrid, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la necesidad teórica de la ciencia histórica*. Prismas, Revista de historia intelectual, N° 14, año 2010.
- Koselleck, R. y Gadamer, H., *Historia y hermenéutica*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- Levi-Strauss, C., *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en “Sociología y antropología”, Editorial Tecnos, Madrid 1979.
- Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Mauss, M., *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid 1979.
- Nancy, J., *La comunidad inoperante*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 2000.
- Pál Pelbart, P., *Filosofía de la Deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2009.
- Platón, *República*. Eudeba, Buenos Aires, 2003.
- Polanyi, K., *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Revue Critique N° 195-196, Aout – Septembre 1963, *Hommage à Georges Bataille*.
- Richman, M., *Reading Georges Bataille. Beyond the gift*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
- Roig, A. y Bontti, N., *Georges Bataille: La souveraineté sans tête*, en Bruno Théret (comp.): *Souveraineté politique et souveraineté monétaire*:

identité, concurrence, corrélations. Gallimard, EHESS, Paris, 20015 (en prensa).

- Rousseau J., *El contrato social*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1998.
- Tonkonoff, S., *Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Año LIX, núm. 222, septiembre-diciembre de 2014, pp. 235-256.
- Tönnies, F., *Comunidad y sociedad*. Losada, Buenos Aires, 1947.

## Anexos

**Cuadro 1. Las diez tensiones constitutivas de lo social en Bataille \***

<b>Dimensión / característica</b>	<b>Homogeneidad</b>	<b>Heterogeneidad</b>
<b>Fundamento</b>	La producción, donde cada elemento debe ser mensurable y útil para otro.	La soberanía, que se expresa a través del gasto sin contrapartida, donde cada elemento se agota, se consume sin ser medio para otro fin.
<b>Expresiones</b>	La ciencia, la técnica, el dinero.	El arte, los excesos, las fiestas, el lujo, el gasto improductivo.
<b>Lógica económica</b>	Escasez, donde el problema principal de la economía reside en la administración y asignación de recursos limitados (economía restringida).	Excedente, donde el problema principal de la economía reside en qué utilización se hace del exceso energético que el sistema constantemente genera (interés por la figura del don, economía general).
<b>Presupuestos de la acción</b>	Racionalidad del agente económico, perspectiva acotada.	Violencia, desmesura, locura, delirio, expresiones de la heterogeneidad que trascienden el mundo del trabajo.
<b>Imperativos para la acción</b>	Prohibiciones y tabúes, asociados a la idea del Bien	Transgresión de las prohibiciones, asociada a la idea del Mal
<b>Posición en el sistema productivo</b>	Poseedores de los medios de producción.	Obreros y marginales.

<b>Concepción del hombre</b>	Constituye una existencia para algo distinto de sí mismo, se convierte en una mercancía y se aleja de la felicidad.	Se afirma en su esencia insubordinada y soberana a través de su experiencia y se aproxima a la felicidad.
<b>Modalidad de vinculación entre los sujetos</b>	Comunicación débil.	Comunicación fuerte.
<b>Relación entre los sujetos</b>	Discontinuidad, expresada en una comunidad de lo útil.	Recuperación de la continuidad perdida, mediante la constitución de una comunidad soberana.
<b>Proceso de subjetivación</b>	Modelo identitario, subjetividad estática.	Modelo pulsional, subjetividad libre.

\* Es desde las tensiones entre las dimensiones de la homogeneidad y la heterogeneidad que es posible pensar el capitalismo y las oposiciones que genera.