

# Dialéctica inconclusa: Bataille y la paradoja de “ser”

Unfinished Dialectics: Bataille and the Paradox of “To Be”

David MARTÍN HERNÁNDEZ

Universitat Autònoma de Barcelona

*dmartihe@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.003>

Recibido: 17/11/2015  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** En el presente texto, analizamos el sentido de “dialéctica” en los términos que Bataille la comprende, es decir, abordando el problema de la síntesis hegeliana y la crítica, reposada en el concepto de discontinuidad, que el francés lleva a cabo en su obra. Siguiendo la lectura de Kojève realizada por Bataille, discutiremos cuál es la función del deseo en el proceso de autoconciencia y cómo, tras la comparecencia del erotismo, nos abocamos a la imposibilidad de autodeterminación. A modo conclusivo, nuestro objetivo consistirá en mostrar la relación de la muerte con el desplazamiento ontológico del sujeto y su relevancia como límite a la esperanza de “continuidad”.

*Palabras clave:* Bataille, dialéctica, síntesis, profano, sagrado, erotismo, muerte, fiesta, discontinuidad.

**Abstract:** In this paper, we study the meaning of 'dialectics' in Bataille's philosophy. We explore the problem of Hegelian's synthesis across the Bataille's critic lecture in the context of 'discontinuity'. Following Kojève's lecture, we discuss the character of desire and autoconsciousness's process and how this leads to the impossibility of autodetermination with help of the concept 'eroticism'. Finally, we aim to show the relation between death and ontological displacement of subject and his relevance as a limit in the hope for 'continuity'.

*Keywords:* Bataille, dialectics, synthesis, profane, sacred, eroticism, death, festivity, discontinuity.

## 1- La intensión dialéctica entre lo sagrado y lo profano

Bataille distingue dos aspectos fundamentales en la vida del ser humano: lo sagrado y lo profano. Mientras que la primera región o dominio se diferencia por regular cuantitativamente la vida, racionalizando la excedencia para su inmediata reincorporación al flujo productivo; la segunda conjura en sí la fuerza o noción del gasto fastuoso, de la "improducción" de todo sobrante y la consiguiente energía asociado a ello. Por tanto, la idea del capital, su conciencia ponderada y la característica síntesis de su flujo monológico recae bajo el espectro del vivir "profano":

De este modo se abrió el camino al desarrollo indefinido de las fuerzas operatorias. La escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas tuvo por efecto liberar a la producción de su fin arcaico (de la destrucción improductiva de su excedente) y de las reglas morales de la mediación. El excedente de la producción puede ser consagrado al crecimiento del equipo productivo, a la acumulación capitalista (o post-capitalista)<sup>1</sup>.

Bataille asocia el nacimiento del desarrollo industrial y la gestión de la producción con el acabamiento del viejo mundo, de la antigua estructuración de las sociedades en que las diferencias cualitativas entre castas venían marcadas por un profundo sentido religioso, a saber, el de poseer la capacidad de dilapidar toda la riqueza de una sociedad. Escribirá, pues, en *La noción del gasto* que la Potlatch representa el máximo exponente de esa exuberancia, en tanto el prestigio social dependía, por entero, del principio de desprendimiento improductivo del propio patrimonio. El "regente"<sup>2</sup> demostraba su poder claudicando todo vestigio de racionalidad a la veleidat del despojo, sacrificando cualquier posible conservación de su poblado en aras de un secular sentimiento de la pervivencia. *Secularización*, en consecuencia, significa renuncia al prestigio; prestigio que constituye el fin perseguido por cada Potlatch.

Es aquí, siguiendo el hilo de esta reflexión, donde Bataille acaricia la idea de gasto, desvinculándola de toda profesión finalista, para trocirla en un fin en sí mismo, confiriéndole un estatuto "religioso" frente al "profano" ligado al rendimiento capital: "[...] los llamados gastos improductivos:

<sup>1</sup> Bataille, G., *Teoría de la Religión*, Madrid, Taurus, 1975, p. 96.

<sup>2</sup> Hemos utilizado deliberadamente el término regente con el propósito de introducir la noción de soberanía más adelante.

el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. Por ello es necesario reservar el nombre de gasto para estas formas improductivas, con exclusión de todos los modos de consumición que sirven como medio de producción. A pesar de que siempre resulte posible oponer unas a otras, las diversas formas enumeradas constituyen un conjunto caracterizado por el hecho de que, en cualquier caso, el énfasis se sitúa en la pérdida, la cual debe ser lo más grande posible para que adquiera su verdadero sentido. [...] principio de pérdida, es decir, de gasto incondicional.<sup>3</sup>

Observemos que, dada su naturaleza seglar, ese acto deviene religioso, en el sentido literal del término “*lo que une o establece lazos*”. Así pues, la humanidad tiende a “humanidad”<sup>4</sup> porque posee la capacidad de rechazar, sin razón alguna más que el de la liberación de la fuerza creadora, todo aquello que podría garantizarle seguridad futura. Hemos de prestar atención a la estrecha relación tendida entre esta formulación y la noción de sujeto autónomo kantiano<sup>5</sup>. Autónomo refiere a toda desvinculación de actividad orientada a fines, deteniéndose, su voluntad creadora, en el quicio de una técnica natural cuyo fin en sí mismo no es otro que el de un “interés desinteresado”. Lo que place con indiferencia se “revela”<sup>6</sup> como “arte magno” o, en otros términos, como un aparato técnico formidable desasociado de cualquier forma de producción o mimesis natural: lo artístico caracteriza, exclusivamente, la genuinidad del ser humano<sup>7</sup>.

Inferimos de lo anterior que el genio, para Kant, posee la habilidad de esquematizar sin conceptos -mediante un proceso excéntrico al esquema trascendental del entendimiento-, cristalizando en figura y trazo los impulsos vivos de un sustrato plenamente regulativo posibilitador de la razón convencional. En términos absolutos, el que perfila relaciones fugaces que orientan, como señales vagas, la inspiración técnica del entendimiento. En Bataille, la idea de genio es idéntica<sup>8</sup>. El hecho diferencial entre el hombre primitivo paleolítico y el hombre primitivo moderno<sup>9</sup> reposa en la necesidad de autoafirmación mediante el dominio y comprensión de lo circundante, actividad que orienta al cambio, a la “acción”. Esa acción, limitada al mismo genio, puede aproximarse al capricho, al gasto improductivo aun a la veleidad de la inmolación<sup>10</sup>.

Esta autonomía, pues, tilda la condición de SOBERANO a la que aspira todo individuo. El hombre soberano que, en una relación extática -de revelación divina-, es capaz de desprenderse de todo excedente sin finalidad alguna<sup>11</sup>. Listando, sus formas de “efusión”, como:

<sup>3</sup> Bataille, G., *La Noción de Gasto*, Barcelona, *Icaria*, 1933, p. 28.

<sup>4</sup> Deseo de vida inmanente o ruptura fugaz de la discontinuidad a la que se ve sometido el individuo

<sup>5</sup> El que se presenta, en contraposición al sujeto trascendental, en su *Crítica del Juicio*

<sup>6</sup> En el párrafo siguiente, retomaremos el sentido de la revelación en Kant y su relación con Bataille

<sup>7</sup> Bataille, en *Lascaux o el nacimiento del arte*, también coincide con Kant en que el ser humano se caracteriza como tal en la manifestación de lo artístico.

<sup>8</sup> Véase Bataille, G.: *Lascaux o el nacimiento del arte*, Barcelona, *Arena Libros*.

<sup>9</sup> El habido en las regiones meridionales del Outback australiano, por ejemplo.

<sup>10</sup> Encontrando perfectos ejemplos en las figuras condenadas al ostracismo de Pericles, Platón. O el destino trágico de Calígula, Julio César o Nerón.

<sup>11</sup> Ni siquiera se debe entender este desprendimiento como renuncia para la asunción del modelo de virtud (consideración realizada por Stuart Mill en su planteamiento liberal de la sociedad); Bataille asocia el gasto al placer hedonista desvinculado de todo condicionante moral.

La risa, las lágrimas, la poesía, la tragedia y la comedia —y más generalmente toda forma de arte que implique aspectos trágicos, cómicos o poéticos—, el juego, la cólera, la embriaguez, el éxtasis, la danza, la música, el combate, el horror fúnebre, el encanto de la infancia, lo sagrado —cuyo aspecto más ardiente es el sacrificio— lo divino y lo diabólico, el erotismo (individual o no, espiritual o sensual, vicioso, cerebral o violento, o delicado), la belleza, el crimen, la crueldad, el espanto, el asco<sup>12</sup>.

Sin embargo, ¿cuál es la relación entre este ámbito de lo sagrado y el de lo profano? La forma pura de la religión se manifiesta en el hombre cuya soberanía es experimentada de manera radical, o lo que es lo mismo, cuya capacidad de “gastar” queda desvinculada de cualquier constricción moral, persiguiendo, solamente, el placer del mismo gasto (la energía afirmativa desprendida de esa destrucción). No obstante, la gestión ponderada del excedente representa la condición profana, normativa del individuo. En Freud, estos extremos se denominan *ello* y *superyo*, singularizando los instintos animales frente a la extrema racionalización de la represión libidinal. De la tensión dialéctica entre éstos se deriva el YO, la personalidad o sujeto que, en muchas de las ocasiones, presenta una naturaleza patológica<sup>13</sup>. Para Bataille, ese yo es un incompareciente, una plena nulidad, de ahí que nos refiramos a la “intensión dialéctica”, pues si bien mantiene, el francés, el esquema hegeliano, suprime el proceso sintético por el cual, lo religioso y profano culminarían en la afirmación y determinación de un sujeto. No hay sujeto ni *yo* pues no se produce síntesis en ese diálogo inconcluso. La síntesis conduce irremisiblemente a la imposición del régimen de continuidad en la discontinuidad, atributo esencial, del individuo. Lo continuo es la muerte o el estado de inmanencia pura, la animalidad no perversa, la indistinción entre la naturaleza y ese algo que somos; afirmar nuestro estado de excepción pasa, en primer lugar, por una disposición profana -productiva- de nuestro entorno para derivar en una religiosa profano de cancelación “activa”: ese gesto del que abomina el capital, a saber, el gasto sin finalidad. Claro está, por esta suerte de precisión realizada, el individuo soberano no tiende, bajo ninguna consideración, a la muerte misma -continuidad-, dado que, ésta, lejos de ser deudora de ese aspecto radical de gasto, se define como la síntesis absoluta entre naturaleza y conciencia, o dicho de otro modo, posee una forma pura negativa: “su extrema exuberancia se expande en un movimiento siempre al borde de la explosión”<sup>14</sup>.

Concluimos, el “efecto” religioso se acaba convirtiendo en ese anhelo de continuidad cuya forma absoluta se da en el fenecimiento. Sabedores de que el óbito no es deseable<sup>15</sup>, sólo cabe descubrir la ruptura de la discontinuidad (separación de la realidad inmanente) en los impulsos establecidos por el deseo. Nacerá, entonces, el auténtico significado del erotismo.

Analizaremos a continuación qué entendemos por forma pura negativa, deseo y erotismo y qué importancia brinda el francés a este término.

<sup>12</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por Soberanía*, Barcelona, Tusquets, 1953, p. 91.92.

<sup>13</sup> Lacan radicaliza esta postura. Véase Lacan, J. El Seminario. Libro 16, *De un Otro al otro*, Paidós.

<sup>14</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, p. 66.

<sup>15</sup> Existe, en el autor francés, una diferencia clara entre la muerte de uno mismo y el sacrificio ritual. Éste último conforma el momento fundacional o inaugural de toda sociedad; es, consiguientemente, un acto religioso en el que se establecen, valga la redundancia, los lazos fraternales entre cofrades.

## 2- Negatividad, deseo y erotismo

En Bataille, el “concepto” de deseo se vuelve fundamental por constituir, en su esencia, el momento inicial de formación de la autoconciencia, o dicho en otros términos, del “Yo soy” (a pesar de que ese “Yo” finalmente se extinga dada su fatuidad). Siguiendo la lectura de la Fenomenología del espíritu realizada por Kojève, el momento de captación de sí-mismo se realiza mediante la separación del Yo de aquello que no soy Yo. Nace, pues, este estado en función del deseo que me permite reconocerme frente a todas las cosas que no soy, justamente por desearlas. Hay que prestar atención a lo siguiente, el deseo fija la distancia, la separación entre el Yo y el No-Yo, y, sin embargo, en el proceso de autoreconocimiento adquiere forma cuasi “conceptual” (o de concepto ocasional<sup>16</sup>). La razón de ello reposa en el hecho de que la captación del Yo obliga a un proceso de ensimismamiento (reflexivo), por el cual todo aquello que no deseo define mi unidad (ese ser yo-mismo) sobre la que pienso y percibo al modo “cartesiano”. Ahora bien, en palabras de Hegel, a ese en-sí-mismo aún le resta el segundo estadio definitorio: el del para-sí (el proceso de autodeterminación), cuyo objeto es la negación radical de todo aquello cuanto no soy. El deseo, ahora, incorpora su estatuto meramente figurativo<sup>17</sup> advirtiendo de que, con el fin de transformar al sujeto en sujeto, no basta con la mera reflexión solipsista sino es necesaria la participación de la alteridad para, acción mediante, establecer cierta suerte de “autoafirmación”. Me determino en tanto soy un para-sí, o dicho de otro modo, en tanto deseo la eliminación de la otredad y su incorporación a mi unidad (síntesis, asimilación). Éste es el motivo por el que el deseo es “negativo”, porque mueve a una acción de cancelación, destrucción de lo otro (antítesis), una voluntad de negación de que haya algo diferente a mí. El proceso de tendencia a lo absoluto se establece en la resolución definitiva de toda tensión dialéctica y cancelación de la “otredad”. He aquí el movimiento de autodeterminación del espíritu en su tendencia a lo absoluto.

El deseo, pues, activa el movimiento de la captación de la conciencia - auto reconocimiento - y posibilita, resultando germen de la acción de negación, la autodeterminación de la misma. Al hilo de la sección anterior, resolvemos que el “sujeto” por esa “intensión” infinita a la que Bataille somete a la dialéctica sin encontrar síntesis, desaparece, quedando, meramente, los restos desgajados del individuo que representa la discontinuidad. En tanto se aspira a la continuidad, el individuo separa de su naturaleza profana todo anhelo de ser continuo (inmanente, meramente bestial), generando así una fuerza contenida que denominamos deseo de Dios. El francés, a esa expresión negativa desiderativa, la bautiza como erotismo sagrado: “deseo de sustituir el aislamiento del ser, es decir, su discontinuidad por un sentimiento de continuidad profunda”<sup>18</sup>.

Puesto que esa continuidad sólo se da en la muerte misma, el deseo de Dios queda aplacado por otra suerte de aspecto religioso: el del puro erotismo. Esta noción considera dos aspectos:

1. El deseo albergado -posee forma negativa- de ser continuo.
2. La fuerza vivificante contenida en esa acumulación -forma positiva- que aspira a ser liberada y postergar la vida misma<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Empleando los términos de Ortega y Gasset. Véase Ortega y Gasset. J: El estilo de una vida. Revista Occidente 132, Mayo 1992.

<sup>17</sup> Una forma exenta de contenido: concepto regulativo o cuasi-concepto

<sup>18</sup> Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1977, p. 29.

<sup>19</sup> He aquí las huellas indelebles que la lectura de Schopenhauer dejó en Bataille.

Define, entonces, el erotismo como “la aprobación de la vida hasta en la muerte”<sup>20</sup>. Resultando, esa vida religiosa, la que se desencadena como producto de la eclosión de la fuerza habida en la forma negativa del deseo: el deseo es potencia, pero promueve a la acción y, así, afirma la vida misma: “Somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. Llevamos mal la situación que nos clava en la individualidad del azar, en la individualidad caduca que somos. Al mismo tiempo que tenemos el deseo angustiado de la duración de este caduco, tenemos la obsesión de una continuidad primera, que nos liga generalmente al ser”<sup>21</sup>.

Conviven, pues, las dos formas de erotismo, la sagrada y la pura, manteniendo viva la paradoja de querer seguir vivos -discontinuidad- anhelando a Dios -continuidad-, forma absoluta del ser (muerte). La liberación, en forma de gasto improductivo, de ese deseo (sexual no reproductivo, lujurioso, opulento, prevaricador, etc.) se convierte en una suerte de episodio mortal fugaz en el transcurso de nuestras vidas. Constituyendo, esto, el aspecto auténtico de la experiencia religiosa y del individuo soberano.

### **3- Conclusión del diálogo inconcluso: la muerte y el espejismo de la fiesta**

Como epílogo a nuestra reflexión, queremos realizar un sucinto esbozo sobre la idea de la muerte, la fascinación que ejerce en Bataille y el descontento hacia la clásica concepto de la fiesta como suspensión de categorías y entrada, por tanto, en el dominio de la continuidad.

Respecto a esto último, el francés afirma en la *Teoría de la religión*: “La fiesta no es un retorno verdadero a la inmanencia, sino una conciliación amistosa y llena de angustia entre necesidades incompatibles”<sup>22</sup>.

Ahora estamos en disposición de entender qué significa esta angustia inferida de la imposibilidad de conciliación de necesidades. Enumerando las mismas:

1. Aspiración a Dios (continuidad definitiva, muerte)
2. Afirmación de la vida (discontinuidad)

Este binomio antinómico mantiene de manera irresoluble la necesidad de liberar el deseo de continuidad en forma de afirmación de lo discontinuo (aproximándonos a la idea de muerte sin caer nunca en ella: “al borde de la explosión”). La fiesta, por tanto, es angustiosa en tanto que las necesidades contenidas por el individuo profano o no soberano de sí quedan emancipadas temporalmente al producirse, justamente, el fenecimiento del represor (amo o soberano), la acefalía y declararse un periplo anómico<sup>23</sup>. Esa fugacidad, ese abrazo a la muerte, a la continuidad, al establecimiento individual de la auténtica soberanía provoca un acceso agónico: admitir que la autonomía no será duradera y que el pleno libertinaje se esfumará con la deposición de esa soberanía personal al erigirse un nuevo monarca. Es, en conclusión, una ilusión efímera, un pequeño esbozo del auténtico motivo religioso.

La fiesta deviene, simplemente, la zahúrda de ese simulacro donde casi abrazamos la idea de continuidad: la mera conciencia de saberse en el limo provoca el abatimiento, descorazonamiento inmediato respecto de la necesidad de soberanía. Lo festivo es un

<sup>20</sup> Ibid., p.8.

<sup>21</sup> Ibid., p. 28.

<sup>22</sup> Bataille, G., *Teoría de la Religión*, op. cit., p. 59.

<sup>23</sup> Ese intervalo de suspensión de la ley dura, en ciertas comunidades indígenas de Oceanía, hasta la degradación del cadáver del soberano.

episodio en que las categorías, pasajeramente, se suspenden por mor de incorporar su significado de nuevo: es la elegíaca reverencia a la forma de producción más simplista (el gasto queda recuperado por el propio sistema como fuente de saneamiento, de liberación del individuo hasta la imposición del nuevo régimen).

La fiesta sólo cobra sentido en la disrupción de la discontinuidad cuando se extiende indefinidamente, asemejándose, pues, a la muerte. Encontramos, en una lírica sumeria antiquísima, las mismas intuiciones respecto a la vida:

Gilgamesh, ¿por qué vagas de un lado a otro?  
 No Alcanzarás la Vida que persigues.  
 Cuando los dioses crearon la humanidad,  
 decidieron que su destino fuese morir  
 y reservaron la Vida para sí mismos.  
 En cuanto a ti, Gilgamesh, llena tu vientre,  
 diviértete día y noche,  
 cada día y cada noche sean de fiesta,  
 el día y la noche gózalos.  
 Ponte vestidos bordados,  
 lava tu cabeza y báñate.  
 Cuando el niño te tome de la mano, atiéndelo y recójgate  
 y deléitate cuando tu mujer te abrace,  
 porque ése es el destino de la humanidad<sup>24</sup>.

El problema de Gilgamesh radica en canalizar toda la fuerza creativa hacia la recuperación u optimización. El consejo del mensajero celestial consiste en que desista: no está muerto (fruto de la discontinuidad) y jamás será un dios (inmortal). Así pues, debe contentarse con la vida soberana caracterizada por el gasto (en la forma de la conminación: “llena el vientre sin fundamento, goza la fiesta sin fin, viste con opulencia”). La VIDA está reservada sólo a los dioses, a quienes no conocen la muerte y, por tanto, son parte immanente de lo natural -es decir, no hay ruptura en ellos-.

De esta reflexión, podemos argüir que el carácter absoluto de la muerte representa un límite para el hombre. En primer lugar, porque supone el acabamiento de la discontinuidad y, de alguna manera, dejar de “ser”. En segundo, la muerte se jacta de comparecer, macabramente, ante la vida demostrando su vanidad, la futilidad con que porfiamos por esquivarla: es la disolución de la barrera que separa lo muerto de lo vivo lo que permite entender cómo el ámbito de lo sagrado y profano casan en síntesis plena cuando el diálogo “mortal” ya no es posible. En otras palabras, sólo se realiza el espíritu absoluto en la consumición de sí mismo, quebrando, por esta vía, la propia línea dialéctica defendida por Hegel (y con ello, la posición privilegiada en la que éste sitúa al sujeto). Para reforzar esta tesis sobre la ausencia de esperanza metafísica, señalamos el acervo musical disidente en la España de la transición, con la célebre composición popular *Rascayú* de M. Bonet. En la canción, la misma muerte es ajena a la vida, constituyendo un mundo aparte, una dimensión monológica donde el “cadáver” rinde cuentas, únicamente, a los otros féretros: la cancelación del más allá, del qué divino, de la realización teleológica y la lógica compensación a los sufrimientos terrenales -derivados de la acumulación y represión- se evidencia en la afirmación: “Tú serás un cadáver nada más”<sup>25</sup>. En cierto modo, esta suerte

<sup>24</sup> Anónimo., *La búsqueda de la inmortalidad de Gilgamesh* en Peinado, F. L., editor, *Leyendas del Próximo Oriente antiguo*. Barcelona, *Círculo de Lectores*, 1999.

<sup>25</sup> Bonet, M.: *Rascayú* (cancionero popular).

de orfandad -a pesar de la naturaleza religiosa con que se despliega- no deja de resultar una variante de la muerte de Dios propuesta por Nietzsche. El individuo soberano es capaz de labrar su propio destino y hacer comparecer lo “continuo” en el régimen de la pura discontinuidad profana o productiva:

Tal como sugiere Bataille<sup>26</sup>, la muerte no es el principio de nada, simplemente la expiración de esa paradoja que es el individuo exento de “yoidad”, de sujeción, sometido a la intensión entre lo religioso y lo profano, la inmanencia y el deseo de trascendencia, la separación de la “vida eterna” y el deseo de la misma. El gasto improductivo, en los intersticios del entramado capital, se revela como la edénica profusión de animalidad donde el anhelo de perdurar restaba ausente. Cabría, a título conclusivo, hacerse nuevamente la pregunta que inicia la pregunta metafísica de Heidegger: ¿por qué es más bien el ser y no la nada? Esto, claro está, abriría las puertas de una larga discusión cuyo objeto y razón escapan a este redactado.

<sup>26</sup> Y en muchos aspectos, próximo a las intuiciones de Artaud sobre la peste, el cuerpo enfermo de la sociedad y el valor real del impoder.