Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía Contemporánea

LA HETEROLOGÍA DE GEORGES BATAILLE: FILOSOFÍA DE LO EXCRETADO

Tesis presentada para obtener el título de:
Doctora en Filosofía Contemporánea

Presenta:
Paula Eugenia Reyes Núñez

Asesor:
Dr. Román Alejandro Chávez Báez

Sinodales:
Dra. María Luisa Solís Zepeda
Dr. Alberto Constante López

PUEBLA, MÉXICO
Septiembre de 2021

ÍNDICE

I. **INTRODUCCIÓN** 2

1.1. LA *HETEROLOGÍA* DE BATAILLE 14

1.1.1. La ubicación disciplinaria de la heterología batailleana 23

II. **EL ACERCAMIENTO DE BATAILLE A LA FILOSOFÍA** 25

2.1. EL DISCURSO MODERNO E IDEALISTA COMO REPRESENTACIÓN DE LA HOMOGENEIDAD 29

2.2. LAS REPERCUSIONES DEL DISCURSO HOMOGÉNEO EN LA HETEROLOGÍA BATAILLEANA 34

III. **EL RECORRIDO DE LA OBRA DE BATAILLE PARA COMPRENDER EL ORIGEN DE LA HETEROLOGÍA** 46

3.1. PRIMER MOMENTO: LA OPOSICIÓN DEL MATERIALISMO AL IDEALISMO MODERNO 48

3.2. SEGUNDO MOMENTO: LA OPOSICIÓN AL ESTUDIO SURREALISTA SOBRE EL MARQUÉS DE SADE 49

3.3. TERCER MOMENTO: LA CONCEPCIÓN DE LA HETEROLOGÍA EN LA PSICOLOGÍA Y LA ECONOMÍA SOCIALES 57

3.4. CUARTO MOMENTO: LO ABYECTO PRESENTE EN LA SOCIEDAD Y LA RELIGIÓN 63

IV. **LA HETEROLOGÍA BATAILLEANA EN LA FILOSOFÍA** 67

4.1. EL *BAJO MATERIALISMO*: MANIFESTACIÓN FILOSÓFICA DE LA HETEROLOGÍA 75

4.1.1. La influencia práctica de Nietzsche 93

4.1.2. La influencia teórica de Hegel 108

V. **EL CARÁCTER DEL DISCURSO HETEROGÉNEO: EL *LENGUAJE DESDIALECTIZADO*** 125

5.1. LOS ELEMENTOS HETEROGÉNEOS EN EL DISCURSO BATAILLEANO 135

5.1.1. La muerte del pensamiento y del sujeto 139

5.1.2. La experiencia interior 144

5.1.3. El no-saber 152

5.1.4. La verdad ficticia 159

5.1.5. El sinsentido 163

5.1.6. La afectividad 165

5.1.7. El soberano y la comunidad 169

VI. **CONCLUSIONES** 172

VII. **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS** 183

I. INTRODUCCIÓN

En el presente estudio se aborda la heterología en Georges Bataille desde la filosofía, rama disciplinaria que el mismo autor niega en su obra como posible medio de manifestación de la primera. La forma en que será abordado es la negación, o sea, al decir lo que no es comprenderemos lo que es. La negación de la heterología en la filosofía se llevará a cabo de dos maneras; una representada en los capítulos de la actual investigación y la otra no representada de forma particular como la primera, pero sí general. La forma generalizada se encuentra distribuida en cinco momentos que más adelante desarrollaremos. Estos momentos son: qué es la heterología, las cercanías de Bataille hacia la filosofía y la concepción general de la filosofía como homogénea e idealista, el reastreo de la heterogeneidad en la obra batailleana, las influencias filosóficas (Nietzsche y Hegel) y, por último, el lenguaje desdialectizado como medio de manifestación de los elementos heterogéneos en la filosofía.

Conviene estudiar la heterología en el ámbito filosófico porque aunque Bataille nunca se consideró un filósofo (para más se consideró un santo, místico y loco) su obra dice lo contrario al centrarse en el estudio del *ser*. La manera en que centró su estudio del ser no tiene un único y exclusivo origen, sino varios. Por ello, es que el contenido de la obra batailleana abarca desde lo económico hasta lo sagrado. Además, contiene lo excrementicio, presente en cualquier ámbito. Aquí nos interesa evidenciar lo excrementicio en el discurso filosófico. El desecho que señala Bataille en su obra es el motivo por el cual se debe tomar en cuenta su pensamiento dentro y fuera de la filosofía, en cualquier ámbito que estudie lo social. Y para ello sostendremos que debemos partir de una comprensión inacabada de la heterología desde lo que no es, como en general, de entender a la filosofía de lo excretado.

El abordaje de la heterología como posible manifestación de la *filosofía móvil* de Bataille será de primer momento explicativa, ya que nos dedicaremos a entender el proyecto científico heterológico y las disciplinas en que podemos encontrar su estudio. Después, en el segundo momento, nos dedicaremos a estudiar las cercanías que Bataille tuvo con la filosofía. Asimismo, integraremos la concepción (general) de filosofía que nuestro autor sostenía y también, añadiremos la relación directa entre el carácter homogéneo del discurso filosófico y la heterología. En el tercer momento, rastrearemos las huellas heterogéneas que continúen el diálogo antes abandonado con los elementos homogéneos de la filosofía. Este rastreo lo realizaremos con ayuda de la lectura y la comprensión de ciertos artículos, ensayos y obras literarias de Bataille.

Es preciso aclarar que, tanto en el primer capítulo (*La heterología de Bataille*) como en el tercero (*El recorrido de la obra batailleana para comprender el origen de la heterología*) se repetirá una obra en específico *La función de D. A. F. de Sade*. En general, este escrito será el más consultado en la actual investigación debido a que es el principal estudio en el que se menciona explícitamente la heterología –sin dejar de lado el dossier *Hétérologie*, tomo ll de *Œuvres complètes de G. Bataille*. En él nos muestra cuadros donde analiza lo heterogéneo en distintos planos y también su proyecto inacabado que va desde tablas y fórmulas hasta reflexiones heterológicas–. También, usaremos otros escritos que indirectamente mencionen el estudio heterológico. Dicha mención se presenta en los elementos heterogéneos manifestados en distintos ámbitos.

En el cuarto momento, hablaremos de las influencias filosóficas de Nietszche y Hegel en Bataille. En este momento identificaremos los elementos heterogéneos vinculados a la heterología práctica o teórica que Bataille mencionó en su escrito sobre Sade. Dedicimos este

orden de las influencias filosóficas para darle continuidad al problema de la tragedia nietzscheana con el de la inmanencia hegeliana, esto con el fin de mostrar cómo es que el proyecto científico de lo desechado (la heterología) encuentra sus orígenes en dichas influencias. De ahí que deje en segundo plano el orden cronológico mostrado y estudiado por los especialistas de la obra batailleana. Además, pondremos a dialogar a distintos autores, pertenecientes a épocas variadas que tratan los mismos temas: la *tragedia* y la *inmanencia* con el fin de evidenciar la continuidad que se mantiene en sus pensamientos y la permanencia de la heterología a través del estudio de los elementos heterogéneos. Para concluir la explicación de los momentos, en el quinto y último trataremos de evidenciar, a partir del estudio y el análisis de los elementos heterogéneos, la conformación del pensamiento móvil que conserva Bataille hasta el fin de su obra. Con la mención de tales elementos se pondrá a discutir el pensamiento batailleano con el discurso filosófico (ideal), el cual es homogéneo.

A partir de la explicación de los pasados momentos no escritos en el índice, tratados de manera general en el corpus como clave interpretativa, mencionaremos el contenido particular de cada uno de los cinco capítulos que constituyen la actual investigación. Tal constitución, se llevará a cabo de la siguiente manera: en el *primer capítulo*, extraeremos lo que Bataille entendió por heterología y acompañaremos esta extracción con datos históricos, los cuales van desde la crítica ideológica de los movimientos sociales hasta el rastreo semántico de las palabras o los términos empleados en la definición de los elementos heterogéneos. Con el material que el mismo autor nos ofrece en su obra, trataremos de comprender de diferente modo el proyecto de la heterología, es decir, recurriremos al estudio de los datos históricos, a la semiología, en sí, al estudio del sentido de la palabra para mostrar cómo, desde la definición, Bataille nos muestra lo que entiende por heterología y, a la vez,

nos oculta lo que realmente es. Aquí habría un alejamiento del criterio que el mismo autor empleó. Alejamiento que mostraremos evidenciando cómo a lo largo de su obra mantiene indirectamente la realización (imposible) de dicho proyecto.

Ubicaremos directa e indirectamente el estudio de la heterología en otras disciplinas. De forma indirecta, lo abordaremos desde el estudio de Larrauri, quien la sitúa principalmente en el ámbito psicoanalítico. Y de manera directa en el estudio de Tonkonoff que, aparte de considerar el ámbito antes situado, ubica a la heterología en la sociología, la economía y la fenomenología hegeliana. Con respecto a la *fenomenología*, retomaremos la crítica de Bataille hacia el idealismo para ubicar la heterología en cualquier ámbito excepto el filosófico. De momento se presenta una contradicción, pues ¿por qué ubicar la heterología en donde no se encuentra? Porque desde un inicio está negada. En otras palabras, donde Bataille dice que se encuentra es en donde no está. Por ello, la intención de retomar estudios de especialistas de la heterología batailleana, los cuales den pauta a la posibilidad de situar su estudio en un tema filosófico como lo es la dialéctica hegeliana.

Seguiremos con *el segundo capítulo* donde trataremos la cercanía que Bataille tuvo con la filosofía, esto con la finalidad de mostrar cómo el autor posee, de algún modo, pero no del todo, una idea generalizada (errónea) de la filosofía y para ello nos basaremos en su biografía que nos proporciona Surya, quien nos comparte el acercamiento del autor de *El azul del cielo* con la filosofía a partir de la influencia de Shestov, específicamente su crítica al idealismo. Desde este diálogo biográfico-bibliográfico, centraremos nuestra atención en la percepción que Bataille tuvo de la filosofía; lo curioso de esto es que generaliza el quehacer filosófico o la filosofía y la reduce a ser idealista. Al ser anti-idealista la postura de Bataille, nos centramos en la supuesta imposibilidad de la realización heterológica dentro de la

filosofía. En este ámbito, el discurso empleado será considerado por el autor de *El abad C* como homogéneo. Considerado homogéneo porque sus elementos tienen la finalidad de ser útiles o de producir conocimiento o formas de conocer la realidad. Diferente a los elementos heterogéneos que, desde el principio, son desechos de la ciencia, entre ellos el quehacer filosófico (idealista). Por lo cual se pretende mostrar en el presente estudio el reverso de la negación sostenida por Bataille desde el inicio hasta el final de su proyecto de la heterología como una ciencia.

En el *tercer capítulo* abordaremos de la obra de Bataille partes específicas donde localizamos el rasgo heterológico. La primera ocasión en la que muestra la heterología de forma indirecta es el proyecto de la sociología sagrada donde el autor de *Mi madre* menciona que el sentido de la existencia humana es la *tragedia* y que la constitución de la humanidad se conforma de dos planos, el material y el desplazamiento de los distintos momentos que constituyen el plano material (2004, p. 11) pero de otra forma, desde la conciencia. A continuación nos dedicaremos a presentar los momentos en que Bataille habla de los elementos heterogéneos relacionados a los problemas filosóficos; la forma en la que los hemos seleccionado ha sido por el contenido de unos cuantos escritos, específicamente *Materialismo*, *La función de D. A. F. de Sade, La estructura psicológica del fascismo* y *La abyección y las formas miserables*. En los cuales el principal tema a tratar ha sido la heterogeneidad (dimensión social) o los elementos heterogéneos que hacen presente el repudio del sistema económico (Capitalismo). Más que quedarnos en lo explicativo de estos escritos, aclararemos el panorama intelectual que siguió nuestro autor en el tema de lo diferente. Con el motivo de encaminar el estudio heterológico hacia la filosofía, es decir, la disciplina en la que es imposible de aplicarse. Sin embargo, el mismo Bataille nos

proporciona herramientas (por ejemplo, la *paradoja*) con las cuales podremos comprender el reverso de lo que nos expresa de su puño y letra, de su angustia y su experiencia interior.

Como mencionamos antes, en el primer momento se encuentra la oposición del materialismo al idealismo moderno. El segundo momento se presenta cuando Bataille se opone al estudio surrealista sobre el marqués de Sade. De este personaje, los surrealistas dejan de lado los elementos repudiables de su carácter o personalidad o su obra misma, extrayendo exclusivamente lo que fue de su interés, por una parte, con el personaje de Sade, Bataille sostiene la verdad ficticia que se lleva a cabo en el plano imaginario y no real. Y sin embargo, por la otra, la obra sadiana tiene repercusiones en la realidad de ahí el ejemplo de la necesidad de las autoridades de castigarlo por algo que no llevó a cabo, pero sí imaginó, reflejándose dicho resultado imaginativo en su obra literaria. En el tercer momento, se presenta la concepción de la heterología en la psicología y la economía sociales donde Bataille, a partir de *La estructura psicológica del fascismo*, muestra el comportamiento *bajo* del humano en reacciones violentas, excretoras, repudiables e inútiles para la conservación de este. En el último momento nos basamos en *La abyección y las formas miserables* que trata la abducción presente en *los miserables y los altos dirigentes de la sociedad*. En general, hacemos uso de estos momentos para mostrar las diferentes manifestaciones de la heterología en distintas disciplinas, pero misma característica: ser repudiables. En otras palabras, la importancia de los anteriores momentos –para mostrar la cercanía de la heterología a la filosofía (discurso filosófico)– radica en que los cinco son atravesados por el vacío del sentido de la existencia humana y, por ende, del ser.

Mediante el estudio de las cercanías que Bataille tuvo con la filosofía en el *segundo capítulo*, continuaremos con el *cuarto* donde vinculamos a la heterología con las

herramientas filosóficas. Para ello, partiremos del rechazo al idealismo por parte de nuestro autor. De ahí seguiremos con la contradicción llevada a cabo por el mismo Bataille al estudiar la dialéctica hegeliana. A partir del estudio de la idea, intentaremos mostrar cómo la heterología no está alejada de la filosofía, tan es así que el mismo autor nos muestra, en su artículo *Materialismo,* un desplazamiento en el pensamiento de Nietzsche, seguido de Hegel, y finalizado con el suyo de donde extraemos la permanencia filosófica del proyecto heterológico. Tanto de Hegel como de Niezsche, Bataille, de inicio a fin de su obra, mantuvo un diálogo atemporal y, aunque estuvo más del lado hegeliano, siempre conservó una continuidad con ellos, tanto así que sobre Hegel decía que si no hubiera existido, él hubiera sido el primer Hegel; también, con gracia, sostenía de Nietzsche que era el segundo Nietzsche. No se sabe si lo decían de broma o en serio, pero lo que sí sabemos, como lectores de su obra, es que siempre empleó un lenguaje paradójico, es decir, su escritura mantuvo el sentido de la contradicción y la ironía. Concluir la filosofía hegeliana para que se realice en la imposibilidad de la filosofía nietzscheana.

Nos adentraremos en aquellos lugares de la filosofía de Nietzsche y Hegel, en ellos se ubicaran los elementos heterogéneos que conservan un diálogo directo con el discurso filosófico. De la primera influencia, nos enfocaremos al estudio de la tragedia, entendida por Nietzsche como el *eterno retorno* o *voluntad de poder* retomada de similar manera por Bataille (*voluntad de suerte*) e interpretada periféricamente por Deleuze y Foucault. A partir del análisis de la tragedia llevada a cabo por dichos autores, haremos explícita la manera en cómo de trasfondo se conserva una heterología, aunque sea como un proyecto imposible de realizar.

Del tema de la tragedia extraemos como pieza clave el *valor* desde lo que comprende Bataille de las lecturas de Nietzsche. El estudio del problema del valor tendrá como fin mostrar las manifestaciones de la heterología en el discurso filosófico cuando se vacía de sentido al valor, en este caso, al sentido de la moral, volviéndola trágica. En otras palabras, mediante el estudio del valor se comprenderá la idea del bien y el mal. A partir de la comprensión trágica, se mostrará que la idea del mal está constituida por los elementos excrementicios.

De la influencia hegeliana, específicamente nos enfocaremos en la inmanencia y en cómo Bataille conserva la idea de que esta se comunica con la muerte y cualquier elemento que acerque a ella, sea en el plano real o ficticio, cualquiera de los dos son desechos. Con la idea de la inmanencia se muestra cómo la característica propia está vinculada al ser, pero no al ser que es sino al que no-es. También se averigua la forma en que se relaciona la heterología con la filosofía mediante la afirmación de lo negado, o sea, la materia (baja). Al tratar de integrar la heterología en el discurso filosófico se obtendrá una noción más amplia del sentido de la existencia humana. Con el estudio de la inmanencia, cerraremos el apartado de las influencias filosóficas que conservó Bataille en su obra literaria. De igual forma, la tragedia nietzscheana continuará la idea de la inmanencia hegeliana. Por lo que Sade se convertiría en el fiel ejemplo de lo excrementicio, ya que por el lado trágico, en su obra se manifiesta la angustia envuelta en perversiones de la muerte y, por el inmanente, lo que imaginó (ficción) parte de la realidad, excediéndola.

El quinto y último capítulo donde, además de hablar del *lenguaje desdialectizado*, analizaremos los principales elementos heterogéneos que conservan un diálogo con la filosofía. El lenguaje desdialectizado fue propuesto por el filósofo francés Michel Foucault

cuando escribe sobre la *transgresión* aplicada en la obra de nuestro autor. Dicho lenguaje tiene como principal característica transgredir el límite del entendimiento o del lenguaje discursivo. La transgresión llevada a cabo en el lenguaje desdialectizado se aplica en temas como el erotismo y la sexualidad, según el autor de *Las palabras y las cosas*. Otra característica del lenguaje desdialectizado es que excede la dialéctica empleada en la filosofía moderna. Sin embargo, se vuelve indispensable mencionar que dicho lenguaje está conformado de elementos heterogéneos. Tales elementos los encontramos de manera explícita en su obra, esto con el fin de mostrar que si bien rechaza a la filosofía como un medio en que se posibilite la heterogeneidad, sí hace uso de ella. Tan es así que para hablar de estos elementos recurre a la palabra, pero no cualquiera, sino la filosófica. A partir de la palabra como elemento, daremos un salto a los elementos heterogéneos que conservan un diálogo con la razón, con el discurso racional. Lo conservan mediante la negación de estos en el quehacer filosófico.

Desde un inicio, sostenemos que es la palabra filosófica porque lo que habita detrás de toda heterogeneidad es una búsqueda por el ser. Búsqueda que Bataille lleva a cabo en la no-identidad, en decir lo que algo no-es, esto último lo aplica en la heterología. Para decir lo que la heterología no-es, nuestro autor se apoya en la razón, el pensamiento, la filosofía y con esto se quiere mostrar, en general, que el proyecto heterológico está situado en la filosofía entendida como una no-filosofía o *pensamiento móvil* constituida de elementos excrementicios que desarrollaremos en los siguientes incisos: a) la muerte del pensamiento y del sujeto, b) la experiencia interior, c) no-saber, d) la verdad ficticia, e) el sin sentido, f) la afectividad y g) el soberano y la comunidad. O también, arriesgándonos mucho, entendida

como la filosofía móvil que se encuentra en constante desplazamiento, siendo lo que es y no-es.

De los anteriores elementos heterogéneos pasamos a una breve explicación de cada uno. De la muerte del pensamiento y del sujeto se debe entender la crítica que Bataille realiza del quehacer filosófico, ya que para él la racionalidad reduce la naturaleza del hombre a ser un pensamiento sin cuerpo y, a la vez, a ser un cuerpo útil, un cuerpo consumido. Con respecto a la experiencia interior, tomaremos a este elemento heterogéneo como uno de los principales, puesto que en él se fundamenta el pensamiento móvil. En dicho pensamiento, el papel de la experiencia interior es el de invertir el orden de la obtención de conocimiento, así como también presentar otro tipo de conocimiento que no se reduzca al utilitarismo y tampoco excluya a las emociones; a través de ellas, el pensamiento móvil podrá darse, aunque su duración sea un instante.

De ahí pasaremos al estudio del no-saber como un elemento heterogéneo que dialoga directamente con el conocimiento filosófico. En el caso del conocimiento que promueve el pensamiento batailleano no busca la utilidad que deje de lado las características excrementicias que lo constituyen íntimamente. Así como el no-saber, nos adentramos al estudio de las verdades ficticias, las cuales transgreden el sentido de verdad y el valor del bien de las cosas, incluyendo la naturaleza del hombre. Dichas verdades deberán entenderse como lo otro, lo distinto a la verdad (única) sostenida por la filosofía idealista. En este sentido, no habrá una exclusiva verdad plagada de objetividad, sino múltiples verdades ficticias que encuentran su base en el exceso de razón, de sentido, que se instalan en la imaginación y en el excedente de esta, es decir, en lo abyecto.

De las verdades ficticias extraemos el sentido, el cual se desplaza hacia el sin sentido, producto de excesivas y angustiosas emociones que se experimentan y acercan a la muerte. Las emociones o, en general, la afectividad será el origen del pensamiento móvil y, por ende, el fin (producto) del conocimiento neutro o el no-saber. Fin que emplea como medio a la experiencia interior, traduciéndose a la palabra vacía de sentido. La realización de los anteriores elementos heterogéneos se llevará a cabo por un individuo que se comunica con otros seres: el soberano. Dicha comunicación se manifiesta a través de las experiencias violentas o que excedan la razón de toda una comunidad, imposible de realizarse en la práctica, pero posible de experimentarla en el límite o el borde de la existencia humana.

A partir de los elementos heterogéneos se mostrará lo inverso que Bataille sostuvo. Se mostrará cómo la negatividad sustentada en la definición es paradójica, porque así como se niega, se afirma. Esto último fue de gran interés para algunos filósofos contemporáneos y posteriores a él. Si bien no hacen explícitos los elementos heterogéneos en su pensamiento, sí lo muestran en el modo o en los temas de su interés como fue el caso de Deleuze con *la diferencia* o el de Foucault con *lo anormal*, sólo por mencionar dos ejemplos de los pensadores que continuaron su línea postestructuralista.

Sostenemos conservan un diálogo a nivel filosófico y también pensamos que indirectamente hay una continuidad porque se interesan por los mismos problemas desde distintos ángulos o dimensiones, en el caso de Bataille será desde la negatividad. Si bien desde el comienzo, el autor de *La experiencia interior* abandona el proyecto heterológico, lo que se intenta mostrar en el presente contenido es que no del todo es así, pues continúa arrojando señales en los temas que posteriormente estudia. Temas en los que se conservan

los elementos heterogéneos que constituyen una totalidad, es decir, configurar la heterología o la ciencia de lo excrementicio.

1.1. LA *HETEROLOGÍA* DE BATAILLE

Science de ce qui est tout autre. Le teme d´agiologie serait peut-être plus précis mais faudrait sous-entendre le double sens d´agios (analogue au double sens de sacer) aussi bien de scatologie (ciencie de l´ordure) qui garde dans les circunstances actuelles (specialisation du sacré) un valor expressive incontestable, comme doublet d´un terme abstrair tel qu´hétérologie.
Bataille, *Œuvres completes*, tome II.

Sólo una vez en su obra, Georges Bataille habla la heterología. Ocasión hallada en *La función de D. A. F. de Sade*, ensayo escrito en 1932. Después de esta mención, nuestro autor la abandona para jamás retomarla en su estudio. Sin embargo, coincidimos que no del todo es así, pues de la heterología se conservan los distintos modos de manifestarse a través de los elementos heterogéneos. En ese sentido, la heterología se convierte en el proyecto científico del estudio de lo *diferente* o los cuerpos extraños (heterogéneos), los cuales son desechados por la ciencia a causa de no producir ningún conocimiento útil y tampoco adaptarse al valor (material e ideal) del sistema económico (capitalista). Elementos que, al ser inutiles y carecer de cualquier beneficio material e ideal (abtracto), están del lado sagrado. En otras palabras, la *heterología* es la:

> Ciencia de todo aquello que es diferente. El término de *agiología* sería probablemente más preciso, que sobreentender el doble sentido de *agios* (semejante al doble sentido de *sacer en latín*). Lo mismo como *mancillado* que como *santo*. Pero es sobre todo el término escatología (ciencia de la inmundicia) la que conserva en las actualidades circunstancias (especialización de lo sagrado) un incontrovertible valor expresivo, como doble de un término abstracto como *heterología* (Bataille, 2012, p. 412).

La comprensión de la pasada definición es oscura, por lo que a lo largo de este apartado se esclarecerán tres puntos: 1) considerar la *heterología* como `la ciencia que estudia lo diferente´, 2) vincular a lo sagrado con la escatología (ciencia que estudia la basura o la

suciedad) y 3) relacionarla con la agiología, es decir, con lo santo (*agios*)[1]. Estos puntos servirán de apoyo para entender por qué el estudio de la heterología, en el proyecto batailleano, está supuestamente alejado de la filosofía. Y sostenemos que es una suposición porque Bataille indirectamente arroja señales de la continuidad de su estudio en la cercanía con los temas de interés filosófico.

Al ser lo diferente, el objeto de estudio heterológico no puede reducirse a un concepto o una idea abstracta como la *identidad*, lo *único* y lo *igual* porque sus elementos (heterogéneos) no pueden ser reducidos a una característica (homogénea), por ejemplo, cuando la filosofía reduce el ser a un concepto (abstracto). Por ello, la heterología "se opone a cualquier otra representación homogénea, es decir, cualquier sistema filosófico" (Bataille, 2012, p. 413) que anule la existencia de elementos heterogéneos (extraños, excrementos, excreciones) en la constitución de la naturaleza humana. Por el momento, hay que detenerse en este punto y cuestionarse ¿qué entiende Bataille por filosofía? Y ¿por cuáles medios pretende desarrollar el estudio inacabado de la heterología si no es por el mismo discurso filosófico? desde un inicio, se sostiene la posibilidad de hallar en la filosofía un medio en el cual puede desarrollarse (desplazarse) el estudio heterológico de los elementos excretados por la ciencia tradicional, incluyendo la filosofía que, en su momento, fue consideraba por Bataille como idealista. Ir un poco más lejos de lo que Proa interpreta de la heterología en *Bataille de un sol sombrío*, yendo más allá de interpretar a la heterología como "aquello que el propio pensar rechaza" (2017, p. 203) porque es desecho del propio pensar, es lo que le continua a la apropiación.

[1] Respecto a la escatología, Sergio Proa en *Bataille de un sol sombrío* menciona la acusación de Breton a Bataille de "confundir la *eschatologie* (del bíblico fin de los tiempos)" (2018, p.197).

Además de considerar a la heterología como la ciencia de lo diferente, Bataille la relaciona con la *escatología* (`ciencia de la inmundicia´). El término de escatología es atraviesado por un doble sentido (semántico) al significar dos diferentes y contradictorios significados, porque así como representa ´el conjunto de creencias referentes al fin del tiempo´ así también `el estudio del excremento´. Este doble sentido se debe al distema de transcripción del griego al español. Asimismo, la confusión del significado de la escatología también se presenta como un homonimia:

> ESJATOLÓGICO. ¿Por qué *esjatológico* con *j*? Porque así debe ser. Hay dos palabras morfológicamente parecidas en español: *escatológico*, que significa *pornográfico* – de *scatos*, griego, que significa *excremento* – y *esjatológico*, que significa *noticia de lo último* – de *ésjaton*, *lo último* –, las cuales son confundidas hoy día por descuido o ignorancia o periodismo, incluso en los diccionarios (Espasa, Julio Casares); de modo que risueñamente el Apóstol San Juan resulta un escritor ¡pornográfico o excremental! Yo hago buen uso: si el buen uso se restaura, mejor; si no, paciencia. Poco cuidado con nuestra lengua se tiene hoy día (Castellani, 1977, p. 313).

Es así como se muestra una contradicción del concepto en su significado, es así como lo escatológico es lo excrementicio y la noticia de lo último dentro de lo sagrado en el cristianismo. A la vez, lo escatológico es la ciencia que "conserva en las actualidades circunstancias (especialización de lo sagrado) un incontrovertible valor expresivo" (Bataille, 2012, p. 412). Respecto a lo *sagrado*, Bataille piensa que hay una "especialización" de sus temas. Tal especialización deja de lado los elementos grotescos (el incesto, la orgía, el asesinato, el canibalismo, etcétera) debido a que no se adaptan a la normalización de la religión cristiana, ni de lo permitido a nivel intelectual.

De la religión cristiana, Bataille retoma el estudio del *sacrificio,* extendiéndo la investigación hasta la etnología donde resulta un impetuoso ritual. Nuestro autor entiende por sacrificio un acto violento, ejecutado salvajemente por integrantes de las culturas

arcaicas,[2] simultaneamente se coincibe como ofrenda y festín para los dioses. En cambio, en las culturas mediáticas, el sacrificio se presenta de forma figurativa, pues no hay sangre, sino vino, no hay carne, sino pan. Por otro lado, en las culturas mediáticas, el sacrificio es una simulación de lo trágico donde el único dios sacrifica su vida por lo que no hay festividad, sino luto y arrepentimiento por parte de sus creyentes. Es así como el sacrificio se convierte en una simulación, en una parodia donde "el acto de presentar un fenómeno remitiéndose a otro implica para Bataille el ejercicio de la parodia, la puesta en marcha de un simulacro que desplaza al mundo con la imagen que de él nos ofrece" (Guzmán, 2017, p. 16). En efecto, Bataille compara, por un lado, el modo en que el sacrificio se lleva acabo en las culturas arcaicas (como los Mayas) y, por el otro, en las culturas mediáticas (como la civilización europea). En las últimas, como hemos señalado, el sacrificio se desentiende de los elementos sagrados (heterogéneos) que conservan un vínculo con lo repudiable y lo grotesco.

En la definición de la heterología, Bataille expone dos maneras de comprender *agiología*: por un lado, es `lo mancillado´ y, por el otro, `lo santo´. La disyunción de *agios* puede incluirse o excluirse, es decir, o bien puede seguirse una de otra o anularse en su totalidad. Lo que es un hecho es que ambas formas poseen el carácter de provocar el repudio o la atracción de quien los observa o los experimenta en su interior. Una contradicción inusual, ya que va de extremo a extremo como se muestra en la comparación de las joyas con las heces fecales o de la ruina con la gloria (Larrauri, 2015, pg. 170). Los ejemplos pasados no hacen más que aludir los puntos convergentes entre los elementos contradictorios que

[2] Bataille, a través de sus diferentes estudios sociológicos y etnológicos, comprende por *sociedades arcaicas* `aquellas que no reduzcen su condición de vida a un sistema económico´. En otras palabras, las sociedades arcaicas, además de ver económicamente por su conservación, centran su atención en los rituales sagrados, los cuales se tornan la base o el sustento de ellas.

constituyen la vivencia humana. A partir de la explicación de la agiología, Bataille vincula el aspecto religioso que nutre la vida humana con la *miseria* que "no compromete la voluntad y disgusta tanto a los que la viven como a los que la evitan: es vivida exclusicamente como impotencia y no alcanza ninguna posibilidad de afirmación" (Bataille, 2006, p.326).

El tema de la agiología se extiende hacia el problema de la especialización del conocimiento de lo sagrado. Con la especialización se pretende adquirir un conocimiento y, en consecuencia, una dominación de los fenómenos sagrados. Bataille no coincide con la especialización del estudio, ya que es imposible conocer lo sagrado en su totalidad (Bataille, 2008b, p. 158), como también lo es reducirlo a un concepto. En ese sentido, es imposible reducir lo sagrado a un concepto y lo humano al trabajo.[3] Respecto al tema de la reducción del hombre al trabajo, nuestro autor retoma la noción marxista. El *trabajo* es `la actividad en la que el hombre transforma su entorno´. En las sociedades de explotación el trabajo se vive como una experiencia alienada, y no como una actividad de autorrealización. La alienación es la enajenación del trabajo, ya que este último se comprende como un medio de producción y no un fin en sí mismo que constantemente se realiza dentro y fuera de lo material y lo espiritual en forma de trabajo libre. Bataille crítica el trabajo enajenado al ser la acción que esclaviza al hombre, sometiéndolo a la producción de los bienes de otros. Esta noción la extrae de la *dialéctica del amo y el esclavo* cuando dice "el esclavo, para Hegel, no es solamente el esclavo de la sociedad antigua, objeto de una propiedad individual. Es en general el hombre que no es libre de hacer lo que le place: su acción, su trabajo, los productos les pertenecen a otros" (Bataille, p. 316); más adelante, en *La felicidad, el erotismo y la*

[3] Una de las ocasiones en las que Bataille sostiene esta idea es en una conferencia titulada *La sociología sagrada del mundo contemporánea*, presentada el 2 de abril de 1938 en el *Collège de sociologie*.

literatura especificamente el apartado *La guerra y la filosofía de lo sagrado*, expresa su inconformidad de reducir el conocimiento de lo sagrado a un estudio sociológico (especializado), un trabajo enajenado que produce conocimiento aislado (pero igual de "productivo") donde "sólo la sociología le da un sentido, que difiere evidentemente de lo que significa fuera de ella" (Bataille, 2008b, p. 157). Así el estudio de lo sagrado es efectuado por la ciencia que "siempre *abstrae* el objeto que estudia de la *totalidad* del mundo. Lo estudia por separado; estudia por separado el átomo o la célula, y si reinserta esos objetos en conjuntos mayores, todavía precisa aislarlos" (Bataille, 2008b, p. 157).[4]

La especialización del conocimiento de lo sagrado en las sociedades arcaicas tiene como fin homogenizar lo sagrado. El resultado de dicha homogeneización es lo profano entendido como aquello asociado a la racionalidad, la utilidad, la producción y la estabilidad que brinda "una conmesurabilidad de unos elementos y conciencia de esta conmesurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse mediante una reducción a unas reglas fijas basadas en la conciencia de la identidad posible de personas y de situaciones definidas; en un principio, cualquier violencia queda excluida del curso de existencia implicado de esta manera)" (Bataille, 2006, p. 79), en otras palabras, la conmesurabilidad de los elementos heterogéneos es la homogeneidad. En el plano científico e intelectual, la *homogeneidad* se comprende como `el carácter de lo mismo en cualquier entidad´, sin importar las características que lo hacen diferente (elementos heterogéneos).

El carácter sagrado que constituye a las sociedades arcaicas se reduce u homogeniza a los intereses de las autoridades que controlan las sociedades mediáticas. Dicha

[4] Por eso su intento por conformar una *sociología sagrada* sería un capítulo de la ontología compuesta, "del estudio de los seres compuestos a los cuales se reduciría el estudio del ser —es decir, en otros términos, la filosofía"(Bataille, 2006, p.23).

homogenización se comprende como la reducción y el aislamiento de las características heterogéneas de lo sagrado a un solo y mismo carácter útil, adaptado a la norma establecida. Esta homogenización se efectúa por dos motivos: el primero, por extraer de lo sagrado arcaico los elementos que fueran útiles a los intereses de las sociedades mediáticas y el segundo, para ejercer el dominio de la humanidad a partir de estas creencias. Asimismo, esta *mismidad* trae consigo dos efectos: el primero, la pérdida de la inutilidad, cualidad sagrada arcaica, la cual es reemplazada por la utilidad y el segundo, la anulación de los elementos sagrados que no coinciden con los fines productivos de las sociedades mediáticas. También se manifestan elementos de lo sagrado arcaico que no compaginan con los intereses mediáticos, por lo que son ignorados o, en el caso de la religión cristiana, prohibidos. Los elementos ignorados o prohibidos se manifestan en lo reprimido, en este caso las guerras donde se asesinan a los enemigos (los extraños), mientras que fuera de ellas (y dentro de la religión) se prohibe matar.

Con respecto al tema del *conocimiento*, la heterología se considera como una posibilidad teórica de la ciencia y en lo práctico, una imposibilidad. En lo teórico, el proyecto científico de lo diferente sólo se logra a partir de las abstracciones, mientras que en el práctico, por medio de la revolución, por lo que su estudio "decididamente colocado fuera del alcance científico" (Bataille, 2012, p. 413). La heterología refleja la idea de imposibilidad en su objeto de estudio, siendo este último el *desecho* de otras ciencias. En otras palabras, el estudio de lo desechado incluye cualquier elemento que haya sido ignorado, vetado o desapercibido al no proveer ninguna utilidad. Los elementos desechados varían en dependencia a sus orígenes que pueden ser: fisiológico, social, psicólogo (psicoanálisis), filosófico, por mencionar algunos. En el origen fisiológico están la orina, las heces fecales,

la menstruación, las secreciones sexuales, el sudor, las lágrimas, en sí, todas las excreciones provenientes del cuerpo humano. En el origen social se encuentran los oficios (clandestinos) que no producen ninguna ganancia utilitaria, entre ellos: el loco, el asesino, el poeta, la prostituta, el mendigo (el paria), el criminal, etcétera.

Al inicio de *La psicología del fascismo* se muestran los expresados oficios heterogéneos, pero, en el transcurso, se introducen otro tipo de papeles sociales como el de los altos dirigentes (Hitler o Mussolini) que, en un principio, fueron vanagloriados por las sociedades mediáticas y posteriormente, repudiados. Bataille relaciona los roles de los altos dirigentes con el *inconsciente* donde se manifiesta lo *abyecto*, o sea, aquello que no se rige por la conciencia (la razón) y tampoco por el "yo consciente" (Bataille, 2006, p. 84). Lo abyecto pasa a ser el origen psicológico de lo heterogéneo. Por otro lado, en el origen filosófico, similar al psicológico, se ubican la risa, el silencio, el sinsentido, el *lenguaje desdialectizado* –nombrado así por Foucault (2001, pg. 44)– junto con la paradoja, la experiencia interior, el ser continuo, el conocimiento neutral, el soberano, entre otros desperdicios reflexivos.

Bataille entiende por heterología a la propuesta científica que va más allá de la ciencia (de la razón), situándose por encima de ella, digámoslo de otra forma, en la conciencia de la conciencia. Este último detalle se sostiene paradójicamente del *inconsciente*. Así como también, en general, la descripción, y no la definición de la heterología ubicada en la negación. Al describir lo que entiende por heterología o elementos heterogéneos, Bataille no hace más que negar lo que son mediante el uso de la palabra o el discurso. Un ejemplo claro es la *heterogeneidad*, definiéndola como `no homogénea´, de ahí que supone "el conocimiento de la homogeneidad que la delimita por exclusión" (Bataille, 2006, p.83). La

negación juega un papel relevante en el pensamiento batailleano, ya que amplía lo que se define que es. Esta ampliación abarca lo que no es, por lo que se sostiene la idea de la heterología como el estudio de los elementos desechados o negados. Queda claro que si se desea entender qué es la heterología y los elementos que la conforman se vuelve necesario negarlos. Sólo en la negación se logra una re-afirmación inconclusa que constantemente se hace y deshace en su desplazamiento. En otros casos, Bataille afirma lo heterogéneo en su exageración hasta encontrarse con lo absurdo (lo que no es). Podrían variar las descripciones sobre la heterología y los elementos heterogéneos, pero no su esencia negada o reducida al sinsentido. Esencia que, al ser negada, afirma lo que no es.

1.1.1. La ubicación disciplinaria de la heterología batailleana

La heterología de Bataille es estudiada y clasificada por Larrauri (2015) y Tonkonoff (2015); por el lado de Larrauri, su estudio se inclina al psicoanálisis donde establece la relación teórica entre Lacan y Bataille. Por el de Tonkonoff, su investigación se enfoca, por un lado, al plano sociológico y, por el otro, un poco menos, al económico. En estos estudios, la heterología se clasifica de la siguiente manera; en el de Larrauri se sitúa en los planos: psicoanalítico, desde las perspectivas del *inconsciente* y el *deseo* del sujeto moderno a partir del estudio freudiano, y sociológico, basándose en tres posturas de la sociología francesa (Leiris, Caillois y Metraux). En el caso de Tonkonoff, aparte de relacionarlo con la sociología francesa, lo vincula con la filosofía específicamente con la fenomenología de Hegel, esta última tendrá repercusiones prácticas en la teoría marxista.

> Este es un punto clave donde el paradigma hegeliano-marxista juega un rol principal en su teoría social; pero dado el contexto en el que es colocado, sufre una transformación profunda. Y esto porque mantendrá como insuperable la presencia social de lo sagrado-heterogéneo, sin importar cuánto las heladas aguas de lo profano-homogéneo se hayan extendido junto con el capital (Tonkonoff, 2015, p. 270).

Dentro de los tres planos (psicoanalítico, sociológico y filosófico) ya mencionados, en este escrito se incluye un cuarto en el que se integran como medios de manifestación de la heterología al surrealismo, la literatura, la política y la religión. El cuarto plano se ubica en la filosofía como anteriormente lo señaló Tonkonoff, pero ahora desde lo no-filosófico, es decir, la crítica al surrealismo, o, la literatura del mal, la política del soberano y la religión del ateo.

Si bien, Bataille aplica y expone sobre todo el cuarto plano en la idea del *soberano* y la *comunidad*,[5] en lo que continua de su obra, lo abandona, dejándolo inconcluso. Las pasadas propuestas son nombradas con la intención de aportar coherencia y seguimiento a los distintos momentos de la obra batailleana en los que la heterología fue estudiada directa e indirectamente. Asimismo, se busca encontrar un punto de encuentro entre los planos psicoanalítico, sociológico, artístico, literario, económico y político, con el plano filosófico. Anterior al estudio de Tonkonoff, Derrida y Habermas proponen la posibilidad de una comprensión de carácter filosófico de la heterología de Bataille en la dialéctica hegeliana y la teoría marxista. Así,

> Lo que Bataille tiene en mente no es en principio una teoría de la cosificación, sino una filosofía de la historia desarrollada en términos de proscripción de lo santo, de una progresiva exterritorialización de lo sagrado. Bataille se propone exponer el destino histórico universal de la soberanía (Habermas, 1993, p.270).

En el acercamiento de la heterología a la filosofía, Bataille es influenciado por otros pensadores como Kierkergaard, Nietzsche, Kojeve, Hegel, por mencionar los más relevantes. Al dejar de lado la materia, para Bataille, la filosofía idealista mutila el pensamiento de la realidad. Ante ello, su criterio sobre la filosofía es amputado al pensarla como un mero estudio de la idea o de los sistemas cerrados (dialécticos) de pensamiento. Sin tener las herramientas abstractas para ir más allá, Bataille basa su estudio de la materia en el conocimiento de otras disciplinas (sociología, antropología, teología, biología, física, entre otras). En ese sentido, el autor de *Mi madre* hace filosofía desde la no-filosofía como también sitúa a la heterología en la filosofía al interesarse por la materia.

[5] Existen estudios sobre Bataille especializados en el campo político como el de Marmande y de Campillo.

II. EL ACERCAMIENTO DE BATAILLE A LA FILOSOFÍA

Bataille no fue un filósofo de profesión;[6]pero el que no lo fuera no le impidió interesarse por temas filosóficos (la verdad, la esencia, el conocimiento, la angustia, la muerte, entre otros). Su interés filosófico fue distinto al académico, pues antes de buscar una solución a los temas se empeñó en expandir su sentido, desplazándolo hasta el absurdo. En consecuencia, si hablaba de problemas filosóficos lo hacía desde diferentes disciplinas (la etnología, la literatura, la historia del arte, la economía o hasta el psicoanálisis freudiano) con la intención de complementar el conocimiento escolástico con el heterodoxo, según especialistas de la obra de Bataille como Marmande.[7] Al complementarlo, posibilitaba la unión de diferentes disciplinas que aparentemente carecían de similitud, pero que, en el fondo, compartían similares causas.

Una interpretación socorrida de la filosofía de Bataille es que esta es superficial debido a su falta de método y su esbozado andamiaje filosófico (Surya, 2014, p. 78). Sin embargo, ambas suposiciones no son del todo ciertas, pues su aparente carencia de método no fue un impedimento para que Bataille lograra inteuir el problema filosófico: centrarse en la razón como la única y exclusiva vía del conocimiento. La relevancia del estudio batailleano no se mantiene en la escases del conocimiento filosófico, sino en las habilidades de

[6] En el apartado *Tristis est anima mea usque ad mortem*, Marmande expresa "Bataille nunca ha ocultado, incluso ha insistido en ello casi con vocación: no tiene la formación de un filósofo. La escuela –eran tiempos de guerra– no le proporcionó mucho más que una adquisición esbozada, correspondiente a lo indispensable. Todo lo que posee en ese dominio no es más que un bachillerato de filosofía y los conocimientos adquiridos en un manual («encuadernado en tela verde», recuerda) destinado a tal uso. Medio intencionalmente («De manera deliberada deseaba no ser un filósofo especialista»), medio desprovisto de medios, no emprendió, superado el bachillerato, estudios de filosofía" (p. 78, 2014).

[7] Más adelante desarrollaré el tema de la heterodoxia con respecto a Bataille.

comprensión que nuestro autor desarrolló en la traducción de textos antiguos cuando estudió paleografía en la *École des Chartes*.[8]

Otros de los atributos de Bataille fue ser poliglota, ya que además de entender francés "hablaba varias lenguas extranjeras. Se inició poco tenazmente al chino, al ruso y al tibetano, pero leía y escribía bien un inglés perfecto (según su segunda mujer, Diane Bataille, ella misma era de lengua inglesa), el español, el alemán, el italiano. Parece que, gracias a su formación, leyó el griego (Platón, anotado de su puño y letra) y el latín" (Surya, 2014, pp. 65, 66). Esta habilidad no sólo le ayudó a comprender textos, problemas y circunstancias distintos a la suya, sino también a entrelazarlos para continuarlos en la discontinuidad de otros. Así, por ejemplo, cuando ejemplifica el caso del cristianismo, se remonta al pasado o las distintas culturas arcaicas para ofrecer otro origen de dicha religión. Similar al caso de la religión cristiana, existen otros temas de distinta índole (gnosis-dialéctica hegeliana, sacrificio arcaico-consagración) en los que brinda cierta continuidad a su inacabamiento, sin importar que tan lejanas o cercanas, descabelladas o coherentes, puedan ser las vías.

En Bataille, la paleografía junto con sus habilidades de traductor, influyeron en la comprensión de textos filosóficos. Además del anterior acercamiento a la filosofía, hay otros tres momentos: el primero fue en 1920 cuando Bataille lee *La risa* de Bergson y asiste a su presentación en Francia. Presentación que le deja un mal sabor de boca. En *Conferencias*, Bataille expresa la profunda decepción que sintió cuando lo conoció. En ese encuentro, la risa bergsoniana no era la que trasgredía los límites racionales, sino aquella que se sometía a

[8] El dato de las habilidades paleográficas lo extraigo de la breve introducción que aporta Fellmann en su estudio *Erotica de la trangresión. Georges Bataille-Jacques Lacan* donde dice "Bataille era paleógrafo de formación, aprendió el arte del desciframiento. El término paleografía proviene del griego y significa escritura antigua; es el estudio de las escrituras y manuscritos antiguos, y sirve para conocer la morfología de las letras y descifrar los caracteres que constituyen los textos manuscritos" (2016, p.26).

los fines moralistas y utilitaristas (Surya, 2014, p. 53). Con respecto a la risa en Bergson, Bataille en el tercer apartado de *La experiencia interior* expresa "la lectura me irritó, la teoría me pareció escueta (aunado a eso, el personaje me decepcionó: este prudente hombrecito, ¡filósofo!), pero el problema, el sentido oculto de la risa, se convirtió a partir de entonces para mí en el asunto clave" (2012, p 162).

La segunda cercanía que tuvo Bataille con la filosofía, fue en 1922 cuando conoció a Shestov (su nombre verdadero es Lev Izaakovic Schwartzmann), quien lo introdujo a la lectura de Nietzsche, Dostoievski y Platón. Del último autor, Bataille extrae la idea del *ojo* relacionado al sol (Surya, 2014, p.134).[9] Antes de conocer a Shestov, nuestro autor conservaba una interpretación romántica del pensamiento de Nietzsche. Después de ser influenciado por la interpretación nietzscheana del filósofo ruso, arremetió contra el idealismo y el cristianismo. De manera indirecta, Bataille adquiere la postura *anti-idealista* de Shestov (Surya, 2014, p. 80). Poco tiempo después, se aleja del filósofo ruso por diferentes motivos, uno de los principales es que ambos comprenden de diferente modo la *violencia*. La concepción shestoviana de la violencia evitaba traspasar la razón, mientras que la batailleana permitía transgredir el plano racional al considerar el irracional que se encontraba más cerca de la naturaleza humana. Este desacuerdo hace que la interacción se vuelva transitoria. La distancia marcada entre Shestov y Bataille no afectó en la postura anti-idealista del segundo heredada del primero.

[9] Dicha extracción la lleva a cabo cuando se acerca al *Mito de la caverna* y conoce la idea del sol entendida como la imagen del conocimiento. En el caso de Bataille, tal imagen es llevada a sus extremos, pues en vez de relacionarla con la claridad, la vincula con la oscuridad. El modo en que lo hace es con la ceguera. En ese sentido, el conocimiento es la ceguera temporal, es lo desconocido, siguiendo de cerca las figuras que Platón expone en el mito, puedo suponer que Bataille también extrae la idea de "los soles negros", la cual explicíta cuando habla de la oreja de Van Gogh.

El tercer y definitivo acercamiento es cuando Bataille asiste a los cursos (de 1933 a 1939) de Kojève de la *dialéctica del amo y el esclavo* de Hegel. Del último acercamiento filosófico, Bataille extrae gran parte de su filosofía anti-idealista. Filosofía que pone en cuestión[10] las bases fundamentales (abstractas) de la filosofía canónica (idealista). Bataille comprende por *filosofía canónica* `aquel estudio filosófico (moderno) que obtiene conocimiento exclusivamente de la razón a partir de la reducción única (extensión, la materia en sí) de las distintas características de la naturaleza´, la reducción del hombre a su intelecto y la capacidad de observación como insuperable medio empírico de la obtención de conocimiento, medio en el que son ignoradas las demás capacidades sensitivas (olfato, gusto y tacto). En este sentido, para Bataille el conocimiento filosófico es similar al científico por conservar la *objetividad* como principal característica de su estudio.

Los tres acercamientos que Bataille tuvo con la filosofía sirvieron para alejarlo de la considerada canónica (idealista), por lo que emprende el estudio filosófico a su manera (poco rigurosa). En sí, los anteriores acercamientos se resumen en tres puntos: el primero fue por su interés personal (la risa), todavía siendo creyente; el segundo, por la relación que estableció con Shestov donde adquirió la parte crítica al idealismo y entendió de otra manera el pensamiento de Nietzsche junto con el de Dostoievski, en esta etapa se desprende de la creencia religiosa y comienza a frecuentar los burdeles; el tercero, sabiendo que no le interesaba obtener un conocimiento riguroso sobre la filosofía y basándose en los cursos de Kojève sobre la dialéctica hegeliana, emprendió la tarea de pensar las temáticas filosóficas en distintas disciplinas aplicadas en el estudio de la heterología.

[10] Este "poner en cuestión" se ubica en el recopilado de *La Suma ateológica* compuesto por tres obras *Sobre Nietzsche*, *La experiencia interior* y *El culpable*.

2.1. El discurso moderno e idealista como representación de la homogeneidad

L'erreur de la plupart des philosophes est de partir d'un élément simple. La recherche de la verite ne peut se faire si nous ne la possedons pas deja, comme l'objet egare. Dans la speculation philosophique, nous ne pouvons apercevoir rien de plus que « ce que nous voyions deja» intus et extus. Le postulat c'est que nous voyons notre verite mais dans des perspectives. La recherche de la verite n'est qu'une recherche deserreurs de perspective et non celie d'un principe explicatif. J'admets que « ce que nous voyons » puisse etre faux (par definition, dans un sens qui nous echappe). Dans ce cas, une recherche des erreurs de perspective serait encore essentielie a notre vie.
Bataille, *Œuvres completes*, tome II.

En su obra, Bataille comenta algunas cuestiones de la filosofía canónica, por influencia de Shestov, como lo fueron la de Platón, Descartes y Kant. Al tratar de situarlos históricamente, es perceptible como los tres pensadores tenían en común la crítica expresada en la obra batailleana: la supremacía del sujeto a partir de la razón (el idealismo). La supremacía del sujeto también se percibe en el ámbito artístico al asociar a los idealistas con los surrealistas. Esta asociación la lleva a cabo Bataille en el contenido de la revista *Documentos* donde señala que hay mucho platonismo intrínseco en el surrealismo, en la corriente y sus integrantes, nombrándolos *idealistas del materialismo*, mientras que él optaba por un *bajo idealismo*. Por consiguiente, los surrealistas, influenciados por el platonismo, que si bien ya no se enfocan en las ideas metafísicas de saber qué es la justicia, la belleza y el bien, sí continúan la trazada línea platónica de arquetipos e ideas al sugerir que la única vía del conocimiento de la realidad es el sujeto que posee *ideas innatas* o *aparato trascendental*.

Además del descubrimiento de un método científico para la obtención de conocimiento, la filosofía moderna se dedica a categorizar la naturaleza en un solo concepto: la materia. Con dicho concepto, la naturaleza queda reducida a un solo carácter. La materia, en sentido general, es uniforme y, por consiguiente, homogénea. La materia es comprendida como la *extensión* en el pensamiento de Descartes y el *fenómeno* en el de Kant. En general, la materia se convierte en un medio para la obtención del conocimiento científico. El

conocimiento filosófico incluye la participación del sujeto. Por ello, Descartes y Kant se enfocan en el estudio de un posible método que priorice la tarea del sujeto cognoscente en el descubrimiento de nuevos conocimientos cimentados en *principios*, los cuales reducen la naturaleza a categorías lógicas y universales. Por otra parte, el conocimiento empírico queda en segundo plano y el anímico parece ser anulado. [11]

La reducción de la materia a una característica universal provoca que el discurso moderno homogenice la realidad. La homogenización del discurso filosófico se entiende como la reducción de los elementos (heterogéneos) de la materia[baja],[12] tanto naturales como artificiales (creaciones tangibles e intangibles del hombre), a un solo carácter donde se priorizan los intereses utilitarios[altos].[13] En el plano del conocimiento, los intereses utilitarios son perceptibles en el método científico, la reducción de la materia a un concepto o idea y el desdén por el conocimiento empírico. Con ello, el resultado de la investigación científica se subsume a un producto (conocimiento) de consumo. Por consiguiente, las demás características conocidas como heterogéneas son desechadas al no poseer ningún beneficio productivo en el plano económico. En este caso, la filosofía queda reducida a la concepción marxista del *trabajo*. La filosofía se convierte en un tipo de trabajo dedicado a producir y consumir cualquier conocimiento útil. Ante ello, Magda considera que la característica

[11] El conocimiento empírico fue empleado por la *magia* que, al principio del Renacimiento, poseía un lugar en la ciencia pero que, a lo largo de este período, lo pierde porque el conocimiento anímico carecía de un sustento lógico y universal. El conocimiento anímico, con base en las cualidades de la materia, ofrecía diversidad. Mientras que, por otro lado, la ciencia ofrecía uniformidad, o sea, que diferentes cualidades de la materia se midieran con la regla universal. Esta nueva regla sería una nueva cualidad, la única que tendría la materia. Más que subsumir diferentes cualidades a una sola regla, la reducción científica es la de diferentes cantidades a una sola cualidad, la extensión. Ella tendría subcualidades que estarían determinadas por el orden geométrico y las leyes del movimiento. Para emplear esta regla, la ciencia redujo la materia a un plano homogéneo, el cual podía ser estudiado por el hombre, pero ya no uno que poseyera alma, sino que se identificara como sujeto.

[12] Con el uso de corchetes introduzco indirectamente al problema (el bajo materialismo) que expondré en el capítulo cuarto.

[13] Mismo caso que la anterior nota al pie de página.

principal de la filosofía moderna es su discurso homogéneo que reduce cualquier diferencia de la materia a la *mismidad*:

> El discurso moderno buscaba el primado de lo Mismo, esto es, basculaba en torno al eje de la identidad y la definición, tanto en el terreno de las naciones, cuanto en el de la ciencia. Conocer era, aún desde la innovación, integrar lo ajeno en lo propio, cuyo criterio de valencia lo constituía la homogeneidad. Con la crítica post emerge el primario de Lo Otro, los discursos antisistema, los márgenes, todo lo falsamente subsumido en una homogeneidad indiferenciada: los grupos raciales, las culturas minoritarias, las mujeres, los homosexuales; el azar, en suma, lo inclasificable, la heterogeneidad como denuncia y apertura. Pero era una heterogeneidad que parecía dispersa, irreconciliable, cargada por ello de un potencial negativo, ensimismada en su propia consolidación minádica (2004, p.36).

En otras palabras, el discurso moderno se torna cerrado al evitar la participación de la diversidad o la diferencia en su estudio filosófico. Otro problema que se muestra en la cita anterior es el papel de la *identidad* en la Modernidad, la cual era similar al del sujeto sólo que este último en el plano epistemológico y la identidad en el político. Tanto el sujeto como la identidad pertenecen a los temas filosóficos que homogenizan al hombre en distintos planos. Ante ello, Hegel estuvo en contra del sujeto porque, con esta idea, el hombre queda reducido al plano científico (matemática y física), el cual es retomado por la filosofía moderna y contrapuesto a la identidad. Esta adquiere un carácter psicológico en la teoría freudiana y se convierte en el comienzo de caracterizar al hombre, más que al sujeto, en lo social, en el pensamiento hegeliano, por lo que la identidad se vincula con la *identificación* presente en la *síntesis* de *La fenomenología del espíritu*. De la fenomenología, Bataille pone especial interés en el apartado de la *dialéctica del amo y el esclavo*. La dialéctica hegeliana fue el inicio de las problemáticas actuales en los movimientos sociales. El malestar de estos movimientos, además de presentarse en el ámbito social, se exhibe en el filosófico. Sin salirse del tema de la homogeneidad, en el quehacer filosófico hegeliano existe la misma forma con distinto

contenido. En otras palabras, con Hegel ya no es el sujeto una parte del discurso homogéneo, sino la identidad que se sujeta del discurso homogéneo. Una por otra, pero su origen homogéneo se conserva.

En su juventud, Bataille tuvo su primer acercamiento a la lectura de Nietzsche. Con la orientación de Shestov, pudo darle otro sentido nietzscheano al segundo acercamiento. El sentido que le dio fue uno crítico ante el idealismo moderno (Descartes y Kant), sin dejar de lado a la dialéctica hegeliana. Ahora, el pensamiento nietzscheano, que contenía la misma actividad cotidiana, contraponía a los anteriores, principalmente a los idealistas, por reducir la concepción del hombre a teoría. Al retomar la crítica ante la verdad (por el lado científico), la moral y el bien (por el lado filosófico y práctico) nietzscheanos, Bataille le da una base a su pensamiento sobre las actuales sociedades mediáticas donde percibe que el hombre está sometido a lo normativo de *actuar* en contraposición al *reposar*. En *Sobre Nietzsche*, nuestro autor dice:

> El horizonte era antaño oscuro. El objeto grave era primeramente el bien de una ciudad, pero la ciudad se confundía con los dioses. El objeto fue después la salvación del alma. En los dos casos, la acción apuntaba por una parte a un fin limitado, comprensible; por otra parte a una totalidad definida como algo inaccesible aquí abajo (trascendente). La acción tiene en las condiciones modernas fines precisos, enteramente adecuados a lo posible: la totalidad del hombre ha perdido su carácter mítico. Accesible a todas luces, se consagra al acabamiento de las tareas que se ofrecen y se definen materialmente. Es distante: al subordinarse, los espíritus fragmentan tales tareas. Y tampoco deja de ser discernible (2012, p. 327).

Con el reposo, Bataille acerca al hombre a su naturaleza, una que vaya de la mano con lo mítico o lo negado (como las fiestas sagradas) en una sociedad mediática. En lo negado no se produce ningún beneficio para la conservación de la supuesta vida del hombre moderno. En vez de ofrecer un pensamiento acabado, muestra el lado inconcluso, inútil, improductivo

de un pensamiento. El modo en que lo hace es la continuidad, a la perspectiva nietzscheana, que cambia tanto en la forma poética de expresarse como en las temáticas. Esto último es lo que tanto admira Bataille de Nietzsche. Con este pensamiento encuentra otro modo de realizar filosofía que transgreda lo establecido. Y si anteriormente se buscaba la verdad, el orden, entre otras indagaciones, con el pensamiento batailleano no se buscará nada, simplemente se mostrará las repercusiones pasadas, las cuales se reducirán al absurdo, de ahí que irónicamente se pregunte "¿Qué puede hacer un hombre lúdico, llevando consigo una exigencia sin miramientos?" (Bataille, 2012, p. 358). La imposibilidad batailleana inicia en la heterología y termina en los elementos heterogéneos, aunque se sostenga que la primera no pasó de ser una propuesta científica. Ese no pasar de ser es la intención de Bataille, así como quedarse en el borde de un edificio y no-saber si saltar o permanecer fijo de donde se está o, también el caso más frecuente, dar un paso atrás y continuar *como si* no se hubiera dudado ni un segundo de existir (*voluntad de poder*). Así de inacabada es la heterología y ese es su destino (*chance*).

2.2. Las repercusiones del discurso homogéneo en la heterología bataillEana

L´intérêt de la philosophie résulte du fait qu´à l´encontre de la science ou du sens comun elle doit envisager postitivement les déchets de l´appropiation intellectuelle. Toutefois elle n´envisage le plus souvent ces déchets que sous de forms abstraites le plus souvent ces déchets que sous des formes abstraites de la totalité (néant, infini, absolu) auxqueles elle peut donc procéder librement à des spéculations qui ont plus ou moins pour but d´identifier suffisamment en fin de compte un monde sans fin au monde fini, un monde inconnaisable (nouménal) au monde connu (phénoménal).

Bataille, *Œuvres completes*, tome II.

Como tal no existen repercusiones del discurso filosófico en la heterología, lo que existen son las similitudes que Bataille sostuvo en la negación de que la heterología se desarrollara en el estudio de la filosofía. Estas similitudes se encuentran en las mismas definiciones de los tipos de heterologías ofrecidas en *La función de D. A. F. de Sade*, las cuales son la *teórica* y la *práctica*. La segunda heterología se lleva a cabo en distintos planos reales o materiales donde es imposible de comprenderla en su totalidad, pero posible de efectuarla. Por su parte, la teórica se queda en el plano abstracto por el hecho de pensarse. Esta distinción podría entenderse desde la idea de la filosofía idealista que Bataille sostenía en el plano ideal y abstracto. Sin embargo, la definición de la heterología teórica que expone se rige del mismo medio que emplea la filosofía: lo abstracto. Ahí habría un punto de contradicción entre lo que diferencia a estas heterologías de la filosofía. Lo anterior podría considerarse uno de los motivos que orilló a Bataille a desentenderse de la heterología teórica, puesto que si la conservaba o se inclinaba por ella –en vez de la práctica que también quedó inconclusa– aceptaría que indirectamente la heterología se situaba en el plano filosófico. Del modo en que el discurso filosófico (moderno) homogeniza los elementos heterogéneos. Al no lograrlo, termina desechando la relevancia de su existencia en el plano humano.

El discurso moderno fue catalogado por Bataille como homogéneo. La consecuencia que este discurso trajo a la filosofía fue la sustitución del sujeto por la identidad en la filosofía

hegeliana. Asimismo, la filosofía moderna, catalogada homogénea, es idealista en dos planos: el teórico y el práctico. En el plano teórico, Bataille ubica la filosofía de Descartes y Kant porque estudian las posibles formas de obtener un conocimiento de la realidad basado en el método científico, además de sustentar el conocimiento adquirido en ideas o conceptos por encima de las sensaciones y lo material. El plano teórico colinda con el práctico. El punto en que colinda es la filosofía de Hegel, la cual, en el aspecto teórico, critica al subjetivismo moderno y, en el práctico, haber pospuesto la unión de la conciencia y la *historicidad* como vías en las que se desplaza el *ser absoluto*. Después de Hegel, Bataille continúa con el pensamiento de Nietzsche que, aunque sigue siendo teórico, tiene repercusiones prácticas (sociales), tanto ideológicas como económicas. Además de sostener la imposibilidad de una moral que posibilite la supuesta libertad del hombre. La filosofía nietzscheana en el plano práctico incluye lo laboral que se reduce a ser un efecto de lo anteriormente pensado en distintas vías de conocimiento (religión, filosofía, política, etcétera). Lo anterior no quiere decir que nuestro autor se haya inclinado exclusivamente por alguna de las posturas filosóficas, sino que ambas, tanto la hegeliana como la nietzscheana, formaron parte del desplazamiento de la heterología batailleana en la filosofía.

Es necesario señalar que la crítica de Bataille a la filosofía idealista tiende a confundirse, porque a veces no se entiende específicamente a qué alude. En efecto, se exponen los siguientes puntos sobre la filosofía de la Modernidad (idealista) que Bataille sostenía:

1. En la Modernidad el hombre se posiciona como el eje principal de la humanidad. Este eje es reducido a lo gnoseológico, o sea, la forma en la que se conoce objetivamente la naturaleza.

2. Dicho posicionamiento afecta en el estudio filosófico dedicado a la investigación de la metodología para conocer la naturaleza.
3. La metodología de la filosofía moderna transforma sus herramientas. En el caso del lenguaje metafísico se torna objetivo, adquiriendo características como exactitud, claridad y certeza.
4. El lenguaje objetivo reduce el objeto de conocimiento al concepto universal, por consiguiente, omite las cualidades de los objetos que los hacían particulares.
5. No sólo los objetos son reducidos a conceptos universales, sino también el estudio del hombre.
6. El conocimiento del hombre es otro punto a tratar a partir de la historia y, más adelante, del historicismo. En este caso, ya no sólo se busca la objetividad de las cosas, sino del hombre. Tal objetividad se encuentra en su entorno, por ello el estudio filosófico comienza a abarcar ejes sociales y económicos. De ahí, el ejemplo del pensamiento hegeliano y, más adelante, marxista.
7. El hombre se reduce a ser considerado un medio por el cual se acrecientan las riquezas materiales y, en consecuencia, se ignoran los aspectos metafísicos que anteriormente estudiaba la filosofía tradicional (desde la griega hasta la renacentista).

En los pasados puntos se entiende cómo Bataille va de lo teórico (aspectos cognoscitivos) a lo práctico (repercusiones sociales) sin distinción alguna, cómo va de Descartes y Kant hacia Hegel y Nietzsche. Esto último termina de confundir la propuesta heterogénea a nivel práctico. Como aclaración, Bataille critica al discurso filosófico, con raíces supuestamente idealista y moderno, por no ser un posible medio para la manifestación de la heterología

(teórica o práctica). Además de asignarle un carácter teórico a dicho discurso y a la *razón instrumentaria*, como efecto práctico de la primera. Con respecto a esto último, Habermas sostiene que, al igual que el pensamiento de Heidegger, Bataille transgrede la *razón instrumentaria* (1993, p. 14). La forma en que lo lleva a cabo es reinterpretando la *dialéctica hegeliana*, pues deja de lado el carácter homogéneo (teórico y práctico) de esta para darle continuidad al pensamiento nietzscheano.

La confusión entre lo teórico y lo práctico del discurso idealista se debe a las similitudes que la filosofía moderna comparte con la ciencia. Similitudes en la objetividad del conocimiento, su método y sus herramientas (la razón, el lenguaje objetivo, el sentido, la verdad, etcétera). Por lo que el conocimiento de la ciencia es reflejado en el método de la filosofía y reducido a lo abstracto (la idea), es por ello que "conocer quiere decir referir a lo conocido, percibir que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo cual supone o un suelo firme en el que todo reposa (Descartes), o la circularidad del saber (Hegel)" (Bataille, 1981, p. 35). Conocer entonces es desconocer la cosa, reduciéndola a lo que no es. Entonces el conocimiento de la cosa reposa en la seguridad de lo abstracto o el desplazamiento de la idea a la cosa para volver al punto inicial: la idea. Ante ello, nuestro autor entiende que el punto de desenlace de la filosofía moderna (idealista) es la dialéctica hegeliana al cimentar su fundamento en lo acabado.

Bataille comprende que en la dialéctica hegeliana se sitúa el origen de la actual concepción económica, política y social. Gran parte de su pensamiento recurre a la filosofía hegeliana. En el caso del autor de *La experiencia interior*, la dialéctica tiene otra resolución: negar la *síntesis* para luego afirmarla. No olvidemos que la *dialéctica hegeliana* está constituida de tres momentos que constantemente están en movimiento: la tesis, la antítesis

y la síntesis. La primera alude a la burguesía, la segunda al proletariado y la tercera a la lucha de clases. En estos momentos, además de incluirse los planos sociales, se integra la historia y su función como movimiento que repercute en cada uno de los momentos. Bataille sigue el orden de la dialéctica sólo que ahora niega la totalidad (la síntesis) para después afirmarla con la participación de lo anteriormente negado (la heterogeneidad). De forma paradójica, en la afirmación de lo anteriormente negado se posibilita la participación de la heterogeneidad y sus elementos. Con la lucha de clases (la antitesis) se manifiestan los elementos heterogéneos, sin ella dichos elementos seguirían ignorados al considerarse oscuros y abyectos. La participación de la heterogeneidad se vuelve la continuidad de la dialéctica. Esta continuidad deviene en lo inacabado al carecer de un fin externo a ella y poseer un fin en sí misma.

Al situar su pensamiento en lo inacabado, Bataille incluye lo anteriormente negado. Como resultado de la negación de los elementos heterogéneos en el plano dialéctico y productivo, la heterología es propuesta como una ciencia de lo negado (la heterogeneidad). En el primer capítulo señalamos que los elementos heterogéneos negados se ubicaban en diversos ámbitos como el social y el biológico, ahora retomamos el social e integramos el económico. En lo social, los elementos son los roles improductivos (el loco, el poeta, el criminal, la prostituta, etcétera) y en lo económico, son todas aquellas actividades (las fiestas, los sacrificios, las orgías, los asesinatos, entre otras más) que no retribuyen en la conservación de la riqueza. Aparte de los factores, existen otros relacionados con la naturaleza donde se incluirían los biológicos: la muerte, la irracionalidad, los procesos naturales (orinar, defecar, menstruar, por mencionar algunos). En general, los factores improductivos fundan lo humano, es decir, constituyen de manera esencial lo que hace ser hombre al hombre, ser

animal. Del lado contrario a lo que no es el hombre (o lo anula) está la enajenación del trabajo. Al enajenarse con lo laboral y lo productivo, el hombre se autoaniquila y, por ende, niega su naturaleza. En sí, la naturaleza humana está en contacto con la inutilidad e improductividad de la dimensión heterogénea (lo sagrado).

Lo humano se amplía a lo inútil. Por ende, como menciona Guzmán, recalcando lo sostenido por Díaz de la Serna, el pensamiento batailleano abarca más de la utilidad sostenida en la dialéctica hegeliana y aplicada en el capitalismo (2017, p. 21). En este sentido, Bataille pensó más allá de la dialéctica (lo absoluto) porque al concluir la síntesis hegeliana se dejaba de lado todo aquello inútil o improductivo. El resultado de pensar más allá de lo dialéctico es la heterología. Sin embargo, no podría reducirse el estudio heterogéneo a un plano teórico bien definido a causa de la variada forma de manifestarse; a veces se convierte en la crítica a la concepción moralista de los surrealistas y otras, en la justificación del pensamiento y la creencia de los fascistas. Ante estos ejemplos queda claro que la heterología se puede manifiestar en cualquier plano de la vida humana, sea intelectual o cotidiano. La mayoría de las veces, la heterología permanece oculta. El ocultamiento de la propuesta científica batailleana es involuntario y ejercido desde afuera, o sea, desde autoridades e instituciones. Este sometimiento es producto del poder y la dominación de unos pocos sobre otros muchos. Tal poder se conserva para evitar la destrucción de la humanidad y la conservación de la riqueza de unos cuantos. No obstante, es evidente que, al estilo hobbesiano, el hombre tiene un lado salvaje que ninguna civilización, por más que intente evitarlo, puede destruirlo de raíz. Este lado, a la concepción de Bataille, se manifiesta en las religiones de las primeras civilizaciones (las culturas arcaicas) donde el hombre tenía contacto con la totalidad, es decir, la naturaleza.

El hombre de las sociedades mediáticas evita el *contacto* con lo heterogéneo, sea en el plano religioso, cultural, psicológico o hasta filosófico, y crea su propio mundo con la ayuda de la razón. A partir del uso de la razón en la Modernidad, el hombre queda reducido al papel del sujeto cognoscente y deja de lado los otros elementos (la afectividad). Elementos que lo constituyen y que fueron negados para alcanzar la objetividad del conocimiento científico del mundo, las cosas y hasta de sí mismo, lo que lo redujo a ser un objeto de estudio dentro y afuera[14] del ámbito científico. Ante la concepción del sujeto moderno y los efectos de ella, Bataille propone a las afecciones como método de su filosofía. Ellas serán los medios que posibiliten la manifestación de la *violencia*. Si a lo largo de este capítulo ya habíamos mencionado la diferencia de la violencia entre la concepción shestoviana y la batailleana, es momento de señalar la importancia de este acto en la filosofía de Bataille; para él, la violencia es la fuerza con la que se rasga lo acabado, se destruye lo construido. La violencia, aclara nuestro autor en *Hegel, la muerte y el sacrificio*, no sólo se limita a ser esa fuerza que altera el pensamiento en lo negativo, como Hegel lo ejecutaba en su dialéctica, sino que también excede la naturaleza (2012, p. 619). Para entenderlo de manera general, la violencia es la energía que posibilita la existencia, desde la celular hasta la humana.

Por otra parte, las afecciones conforman la *experiencia interior* entendida como `la posibilidad de transgredir las formas, la identidad o cualquier estructura cerrada y acabada´. En la experiencia interior o el instante (*momento soberano*), el hombre queda expuesto a la intemperie. Dicha exposición no es más que el sinónimo de la libertad entendida como *soberanía*. La soberanía del hombre (el soberano) también se presenta en el pensamiento donde "el pensamiento soberano (sin el cual, a fin de cuentas, los momentos soberanos

[14] Con "afuera" me refiero al ámbito práctico (social y económico).

simples se insertarían en el orden de las cosas) quiere una coincidencia consciente de un momento soberano y de una operación de pensamiento" (Bataille, 1981, p. 49). Dicha operación se lleva a cabo en la experiencia interior traspasada por las emociones.[15]

En el fondo de su teoría de corte sociológico y filosófico, Bataille roza la soberanía del hombre. Esta soberanía es distinta al *sapere aude* que Kant menciona en *¿Qué es la ilustración?*, pues está en contacto con el hombre arcaico, previo a ser conquistado y sometido a otra cultura. Con el hombre arcaico y ahora soberano, nuestro autor entiende al mundo como "un enigma por resolver" (Bataille, 1981, p. 15) al no mostrarse, sino ocultarse. Al considerarse un enigma, el mundo se convierte en una infinidad de posibilidades abiertas e ilimitadas para la experiencia del hombre arcaico. De ahí que a Bataille le parezca erróneo determinar a través de la palabra lo que es el hombre y el mundo porque "no podemos ser indefinidamente lo que somos: palabras que se anulan las unas a las otras y, justamente, basamentos indestructibles, que nos creemos el fundamento del mundo" (Bataille, 1981, p. 17).

De la imposibilidad del hombre moderno a comprenderse en su totalidad con el mundo, se sigue la sensación de la *angustia,* idea extraída de Kierkegaard. Bataille entiende que mediante el sentimiento de la angustia se abre la posibilidad a lo desconcertante y desconocido que abundan en el mundo. En sus palabras: "La angustia es el sentimiento de un peligro ligado a esta inagotable espera" (2012, p. 339). Esta inagotable espera queda anulada con la idea del soberano que nada espera y que, sin alguna protección, mira de frente al abismo. En este sentido, Bataille desliga al sentimiento de la angustia con la espera, ya que

[15] De los temas de la experiencia interior, el soberano y las emociones hablaremos más detenidamente en el quinto capítulo.

si no lo hiciera continuaría situándola en el lado de la esperanza que tanto emplea la religión cristiana, tornándose la necedad de parlotear y dar por hecho que una cosa es abstracta. Al situarse en la reflexión, el sentimiento (angustia) pierde sus características y se convierte en un objeto de pensamiento estudiado por la filosofía idealista. Al convertirse en un objeto de estudio, el sentimiento queda reducido a la razón, sometiéndose a ella. Uno de los ejemplos más concretos de la homogeneidad del sentimiento con la razón es el *lenguaje objetivo*.

Al negar la participación de los sentimientos, el conocimiento filosófico es considerado un parloteo que no acepta su incapacidad de conocerlo todo, cayendo en la *estupidez*, por lo que "sólo la filosofía está sometida a la estupidez. La estupidez es la conciencia, ya que la conciencia es conciencia de los límites. La conciencia está totalmente del lado de la regla. Si la conciencia faltara, sólo en ese punto la filosofía podría comenzar" (Bataille, 2001, p. 157). Contrario a Bataille que acepta su estupidez. En la filosofía batailleana, la estupidez del pensador y su sentimiento serán acompañados de una experiencia interior de quien desconoce, ya que al experimentar se desconocerá lo conocido y sólo así "la filosofía podría comenzar". A dicho conocimiento Bataille lo nombra *neutral*.[16] Conocimiento situado en el plano de la afectividad. Al situarse en las emociones y no ser aprehendido por la razón ni su lenguaje, el conocimiento neutral no puede trasmitirse.

El conocimiento neutral nace y muere en el sujeto que lo experimenta. No obstante, tal experimentación no puede ser aislada, por lo que necesita del otro para fusionarse. Por fusión, Bataille comprende las distintas actividades heterogéneas (el erotismo, la muerte, la

[16] Concepto que hasta el momento no se ha profundizado, pero que se hará en el quinto capítulo específicamente *El no-saber*. De momento se añade una cita de Bataille donde explica qué entiende por conocimiento neutral, "el uso de una función desprendida (liberada) de la servidumbre que es su principio: la función refería lo desconocido a lo conocido (a lo sólido), mientras que a partir del momento en que se desprende, refiere lo conocido a lo desconocido" (1981, p. 49).

risa, el éxtasis, entre otras). Estas actividades se desarrollan en un plano sagrado como sucede con el conocimiento neutral que continua perteneciendo a lo que va más allá de la razón (el cálculo) y se sitúa en lo irracional. El hombre descubre lo que yace en el fondo de la comprensión racional del mundo, es decir, lo *abyecto*, "lo que se halla entonces en la oscuridad profunda es un áspero deseo de ver cuando, ante ese deseo, todo se hurta" (Bataille, 1981, p. 41). Al igual que lo abyecto, nuestro autor incluye al *deseo* en su pensamiento, complementándolo con idea de la muerte. Idea que extrae de los cursos de Kojève sobre la dialéctica hegeliana.

La idea del deseo de la muerte va ligada a lo sagrado donde se integran algunos elementos heterogéneos, posteriormente incluidos en la filosofía. Entre ellos: la razón a la irracionalidad, el lenguaje objetivo a la risa y las lágrimas, el sentido al sinsentido, la verdad a distintas verdades ficticias, el saber al *non-savoir*, el ser al no-ser, entre otros elementos. Con ello, Bataille pretende partir desde un *punto ciego*,[17] la negación antes sustentada en la dialéctica hegeliana, donde ya no se busca, como lo efectúan los idealistas modernos, conocer la realidad (naturaleza) y abstraer de ella la verdad. Ahora se desconoce y centra la atención en la idea subjetiva del hombre, por ende, afectiva. En el punto ciego se posicionan los elementos heterogéneos que conforman el proyecto de la heterología. En el caso del quehacer filosófico, los elementos heterogéneos posibilitan la apertura del discurso ante las diferentes disciplinas que tratan el mismo problema. Tal apertura se plasma mediante el uso lenguaje abierto (metafórico), específicamente la *paradoja* como `el modo de contradecir lo antes

[17] En *La experiencia interior*, respecto a la idea del *punto ciego* Bataille expresa "Hay en el entendimiento un punto ciego: que recuerda la estructura del ojo. Lo mismo en el entendimiento que en el ojo es difícil de localizar. Pero en tanto que el punto ciego del ojo carece de importancia, la naturaleza del entendimiento quiere que el punto ciego tenga en él más sentido que el entendimiento mismo" (1981, p. 37).

sustentado´. En este aspecto, Bataille reflexiona para luego o ser contradicho u olvidarse de lo reflexionado.

El punto ciego hace que Bataille desvíe su atención de las sociedades mediáticas y la centre sobre las arcaicas donde observa que lo sagrado conecta al hombre con su naturaleza. Al conectar al hombre con su naturaleza, nuestro autor siente nostalgia por la imposibilidad de ser lo antes y después de la Modernidad. Nostalgia de la comunicación del hombre con la naturaleza a través de su intimidad, comunicación alejada del plano público y, en efecto, de la misma sociedad que los convierte en seres discontinuos e individuales. Por decirlo de otra forma:

> [N]os queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos. A la vez que tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general. La nostalgia de la que hablo no tiene nada que ver con el conocimiento de los datos fundamentales que he introducido. Acaso a alguien pueda hacerle sufrir el no estar en el mundo a la manera de una ola perdida en la multiplicidad de las olas, ignorando los desdoblamientos y las fusiones de los más simples entre los seres (Bataille, 2008a, pp. 19, 20).

La nostalgia de la que habla Bataille no es la misma a la que se refiere Villoro cuando cierra su estudio sobre las represalias del discurso moderno en la actualidad. No es una nostalgia por regresar al pasado, a tiempos mejores. No es la actitud nostálgica donde se reviven valores que le dieran sentido a la vida (Villoro, 1992, p. 100). La nostalgia a la que se refiere el autor de *Abad C* se remonta a la imposibilidad. Es una que no tiene conocimiento, ni recuerdo de que el pasado fue mejor. Es una que desdobla al hombre sobre su naturaleza para fusionarse con ella. Como lo expresa en *La teoría de la religión*, es una en la que se está en el mundo como "el agua en el agua" *(est dans le monde comme de l'eau à l'intérieur de l'eau),*

sin motivo aparente, sin límite que interfiera entre lo que es y no es. Esa nostalgia que constituía la continuidad del hombre donde no existía distinción entre lo material e ideal, lo prohibido y lo permitido, lo homogéneo y lo heterogéneo. Al igual que la nostalgia por la imposibilidad de la continuidad, la heterología y los elementos heterogéneos en la escritura y el pensamiento de Bataille acercan al lector a lo desconocido que forma parte de lo conocido, de lo suyo (lo íntimo), es decir, a una experiencia interior de donde para comunicarse se parta de un conocimiento neutral.

III. EL RECORRIDO DE LA OBRA DE BATAILLE PARA COMPRENDER EL ORIGEN DE LA HETEROLOGÍA

El estudio sobre la heterología batailleana se presenta de forma explícita entre 1923 y 1939 (Tonkonoff, 2015, p. 2), sin importar estos límites de años, se sostiene que implícitamente en toda su obra se estudia lo heterogenéo o lo sagrado. A lo largo de su carrera intelectual, Bataille plantea el problema de la heterología en cuatro momentos: el primero en la revista *Documentos* (de 1929 al 1930) en *El materialismo* donde son criticadas las posturas metafísica e idealista del materialismo.[18] El segundo, en *La función de D. A. F. de Sade*[19] se exponen las posturas literaria, artística y política del autor de *Filosofía del tocador* y el modo en que la obra sadiana fue retomada por el surrealismo de Breton. En el tercero, *La estructura psicológica del fascismo* (1933) publicado en la revista *La critica social*. En él, Bataille habla de las repercusiones social, económica e histórica del fascismo y la compara con la concepción marxista de la infraestructura y la supraestrutura. El cuarto y último momento se presenta en *La abyección y las formas miserables* en donde se establece el vínculo entre el psicoanálisis y el papel de los miserables, papel unido a la idea religiosa anterior a la concepción capitalista.

Con base en los escritos mencionados, es preciso indicar el modo en que la heterología fue estudiada. Este modo es dividido en dos: el primero es directo, es decir, Bataille habla de

[18] Habermas sustenta que, en esta revista, todas las publicaciones de Bataille problematizan el tema del idealismo (1993, p. 255). Hay una reserva de generalizarlas, ya que hay artículos como *El apocalipsis de Saint-Sever* o *El arte primitivo* donde Bataille problematiza casos específicos (manuscrito y pinturas o el arte primitivo e infantil) para interpretarlos de otra forma.

[19] Los especialistas (Suya y Hollier) en el estudio de Bataille no señalan una fecha específica en la que se haya publicado este escrito, pero para facilitarle al lector la tarea de comprender hacia donde se dirige el tema de la heterología lo he ubicado en segundo momento.

la heterología como una propuesta científica y el segundo, indirecto porque habla de los *elementos heterogéneos* que la conforman. A la heterología, sea directa o indirectamente estudiada, hay que situarla en los planos disciplinarios, psicológico, sociológico, político, filosófico, económico, artístico y literario, en que es desarrollada a lo largo de cada escrito batailleano. En el primero, *El materialismo*, se encuentran presentes los planos: artístico, económico y psicoanalítico. En el segundo, *La función de D. A. F. de Sade*: artístico, literario, religioso, político, filosófico e indirectamente el psicoanalítico. En el tercero, *La estructura psicológica del fascismo*: psicoanalítico, sociológico, político, económico y filosófico. Y en el cuarto, *La abyección y las formas miserables*: psicoanalítico, religioso y sociológico. Cabe mencionar que los anteriores cuatro momentos no se presentan de forma independiente, ya que a veces son tratados en más de dos momentos. El primer y cuarto momentos son breves e indirectos, no por ello pierden relevancia en el estudio de la heterología. No obstante, en el presente estudio se desarrolla exhaustivamente el segundo y el tercer momentos debido a sus grandes complejidades temáticas que giran alrededor de lo heterogéneo, además de relacionar a este último con variadas disciplinas que terminan de ampliar la concepción general de la heterogeneidad. Además de lo heterogéneo, se ahonda en estos momentos (segundo y tercero) porque se piensa que en ellos es donde puede instaurarse un puente entre lo sagrado y lo trágico como posibles vías para sostener una filosofía de la heterogeneidad o, sino es que, una heterología filosófica. A continuación se explica cada momento por el que transita el estudio heterológico batailleano:

3.1. PRIMER MOMENTO: LA OPOSICIÓN DEL MATERIALISMO AL IDEALISMO MODERNO

La matière morte, l´idée pure et Die répondent, en effet, de la même façon, c´est-à-dire parfaitement, aussi platement que l´élève docile en classe, à une question qui ne peut être possée que par des philosophes idéalistes,à la question de l´essence des choses, exactement de l´idée par laquelle les choses deviendraient intelligibles.
Bataille, *Œuvres completes*, tome II.

En la revista *Documentos*, Bataille en el artículo *Materialismo* define al materialismo como un idealismo. Tal modificación se da al conceptualizar el objeto material en el uso de la idea (Surya, 2014, p. 157). Según nuestro autor, el materialismo histórico de lo que menos habla es de lo material, puesto que lo eleva al plano conceptual (lo ideal). Bataille contrapone la postura materialista a la idealista. La postura materialista no logra sus fines (enfocarse en el plano material) y continúa rigiéndose por el idealismo sólo que en este caso se vuelve "un idealismo decadente" (Bataille, 1969, 148). Por consiguiente, nuestro autor sugiere que los materialistas deberían cuestionarse el sentido conceptual (ideal) por el que hablan de lo material, además de proporcionar una forma psicoanalítica de explicar lo material. Con esto último se arroja el dato de la gran influencia que tuvo la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud en el análisis batailleano de las sociedades fascistas. Al basarse en el psicoanálisis, se deja de lado la concepción científica (ejemplificado con la física) y su objetividad de la materia, reemplazándolos por el plano *subjetivo*, pues de no ser así:

> El materialismo será objetado como un idealismo reblandecido en la medida en que no se haya fundado inmediatamente en los hechos psicológicos o sociales y no en abstracciones tales como los fenómenos físicos aislados artificialmente. De modo que habría que tomar de Freud, entre otros, una representación de la materia, antes que de físicos fallecidos hace tiempo y cuyas concepciones ya fueron dejadas de lado. Poco importa que el temor a complicaciones psicológicas (temor que sólo demuestra debilidad intelectual) conduzca a mentes tímidas a descubrir en esa actitud una escapatoria o un retorno a valores espiritualistas (Bataille, 1969, p. 18).

Es un hecho que el materialismo es el principal problema en el artículo expuesto, pero también lo es que este tema se liga a lo heterogéneo. El modo en que se liga es la exposición del contenido no-consciente de la materia, el cual pertenece al plano de la heterogeneidad. Según Bataille, el ser de la materia es el lado natural. Lado que sentiría a partir de las emociones. Dicho lado no reduciría su función en el sentir, sino que la extendería en el conocer. En ese sentido, el lado incosciente es otro puente que posibilita, más no garantiza en su totalidad, otro tipo de conocimiento. Conocimiento que se fundamenta en lo sagrado (lo heterogéneo) que sobrepasa a la razón, a la conciencia.

En suma, el contenido de esta breve definición deja entrever la postura de Bataille que, a parte de criticar lo teórico, se extiende hacia lo práctico (social). Y no sólo eso, sino también hacia la posible solución para modificar tal situación. Paradójicamente, la solución se hallaría en el plano inconsciente, por ende, psicoanalítico. En este sentido, lo homogéneo, sea objeto o sujeto, debera mirarse desde un horizonte heterogéneo, es decir, extraño a sí mismo. Esto con el fin de percibir, más allá de lo racional (lo emocional), el estado que perturba al individuo de una sociedad mediática, donde lo único importante es su producción y su determinación a ser un medio para un fin productivo.

3.2. Segundo momento: la oposición al estudio surrealista sobre el Marqués de Sade

Más adelante en *La función de D. A. F. de Sade*, Bataille propone como `proyecto´ una ciencia llamada *heterología*. Esta ciencia surge del estudio exhaustivo de las características repudiables de Sade y la proyección de estas en su obra (Surya, 2014, págs. 165-170). El

motivo de la propuesta científica es: atentar contra el estudio surrealista de la obra del Marques de Sade. En su tiempo, el surrealismo retoma la figura de Sade para exponer características (imaginarias) de este que compaginan con los intereses propios de la vanguardia. Las otras características que no se adaptan o compaginan con sus intereses son repudiadas o desechadas.

Lo que tanto hace que Bataille rechace el estudio surrealista es su (in)comprensión de la obra de Sade al reducirla a ciertos canones morales. Sade y su obra van más allá de lo normativo y permitido, así como también, ambas exceden lo realizado. Mediante las temáticas de su escritura, Sade desprende a lo prohibido de la prohibición,[20] lo imaginado de lo realizado y, en sí, el mismo escritor se desprende de la normalidad social. Este desprendimiento no del todo es favorable, pues, los últimos años de su vida, el marqués los vive encerrado en la prisión y el manicomio de Charenton. El último dato pasa desapercibido frente a los surrealistas, pero no frente a los ojos de nuestro autor. De esta atención surge la propuesta de la heterología entendida como el estudio de lo desechado o lo heterogéneo de la figura de Sade por los surrealistas. Al proponer el estudio heterológico, Bataille integra a los elementos desechados en un saber que constituya negativamente (irracional) al saber (racional).

Al inicio del artículo, Bataille sitúa el problema heterológico en la literatura y el arte, específicamente en la percepción y el estudio del surrealismo hacia la obra del Marqués de Sade, como también hacia el personaje ficticio que representa, a través de sus obras, experiencias sexuales llevadas al extremo de lo prohibido y lo grotesco. Por otro lado, los

[20] A lo "prohibido" lo entiendo como ´lo que sobrepasa el límite de lo permitido´. Por ende, lo prohibido se convierte en el punto medio entre las dos acciones, sin importar que, en su realización, una anule a la otra.

surrealistas ignoran el plano inconsciente de Sade y enfocan su atención en el estudio objetivo y moral de la obra sadiana. Contra ello, Bataille enfatiza la (im)posibilidad de desentender al autor de su obra, si se desentendió del surrealismo es porque a este no le interesó las causas repudiables del plano (a)normal.[21] Los surrealistas se desentendieron del plano subjetivo del Marqués de Sade porque este último usó deliberadamente la imaginación y pensó lo prohibido como una posibilidad de lo que estaba posterior a la acción (la escritura), sin haberse efectuado en la realidad.

Al llevar la imposibilidad de la práctica, Sade se convierte en un representante del estudio heterológico. En la mayoría de las novelas sadianas, se muestra la desgracia humana de forma obscena. En otras ocasiones se muestra cómo los obispos ejercen poder al someter a la población, específicamente a las mujeres, a los actos impuros e inhumanos como lo fue en el caso de Justine. La contradicción de las normas y las prohibiciones sostienen de trasfondo las acciones rebeldes y soberanas que permiten la estabilidad de las primeras.

Más adelante, Bataille conserva el proyecto de la heterología sólo que ahora le da seguimiento con el estudio de otros temas, económicos, sociales, religiosos y filosóficos. En el estudio batailleano, la heterología no sería una ciencia homogénea, sino lo que le sigue a ella. Bataille considera que las ciencias deben considerar, más no homogenizar, la conexión entre lo homogéneo y heterogéneo.[22] Los últimos son el reverso de los primeros. Bataille observa que el estudio científico se desentiende de los elementos heterogéneos, ademas de

[21] En *Georges Bataille, político*, Marmande explica que el autor de *Mi madre* no entiende como un sinónimo de *patología* a la *anomalía*, puesto que lo diferente o lo anormal se encuentra fuera de "todo lo que la humanidad posee de leyes, de convenciones y de tranquilidad" (2009, p.43).

[22] Resalto este comentario porque no se puede partir de una generalización tan explícita como la de Bataille al reducir toda la ciencia al estudio de lo racional. Hay que considerar que la ciencia a la que critica es la moderna y la positivista de su tiempo.

resistirse estos últimos a ser considerados meras abstracciones. La característica principal de lo heterogéneo es que no delimita lo que es, por lo que se manifiesta sin motivo aparentemente racional.

Registrado en la historia, la heterogeneidad ha sido el trasfondo que sustenta a la homogeneidad. Bataille considera al estudio del *inconsciente* como una vía que posibilita el acercamiento hacia lo heterogéneo, sin importar que, más adelante, autores de la talla de Lacan nieguen la vinculación entre el inconsciente y lo heterogéneo (Larrauri, 2015, p. 283). Poco interesa qué tan cierta es la relación entre estas dos dimensiones, lo fundamental radica en la novedad que muestra Bataille al recurrir a estudios multidisciplinarios que fueran de la sociología al psicoanálisis; el primer acercamiento que tiene con el psicoanálisis es *Tótem y tabú* de Freud donde busca una explicación del comportamiento humano, tanto en las primeras civilizaciones como en las sociedades mediáticas o modernas. A parte de pensar en una posible ciencia heterogénea en las ciencias, Bataille aplica la heterogeneidad en su estudio, mezclándola con distintas disciplinas que problematizan un mismo tema: el estado actual del hombre moderno (s. XX).

La ciencia, la razón o el saber objetivo junto con la Modernidad, como triunfo de la razón frente a lo heterogéneo y lo supersticioso, tienen la necesidad de abarcarlo todo. Habrá de cosas a cosas (o hechos) que puedan ser abarcadas. Las cosas que no puedan ser abarcadas no proporcionan utilidad ni beneficio alguno. En efecto, Bataille clasifica el aporte de las cosas o hechos en dos formas: la *apropiación*[23] y la *excreción*. Ambas se complementan. La primera forma está unida a la producción y la historia (el progreso). También a los elementos, tanto sagrados como profanos, que dentro de la homogeneidad son apropiados a un beneficio

[23] Tema estudiado por Marx, anteriormente por Smith.

(Bataille, 2012, p. 409). En este sentido, la apropiación se convierte en la característica de los elementos (objetos o personas) que garantizan una utilidad. Como ejemplo de la apropiación, Bataille explica el proceso de la comida y sus nutrientes que aportan la energía necesaria para rendir el doble de tiempo y aumentar la cantidad de producción. La apropiación no se limita a los elementos profanos, sino que se extiende a los sagrados como es el exceso del consumo de alimentos (nombrada *gula*, pecado en la religión cristiana), convirtiéndose en el gasto improductivo de lo ahorrado. Así, cualquier ejemplo profano tiene un trasfondo sagrado o heterogéneo (arcaico).

Al ser la segunda forma de apropiación de las cosas, la excreción se encasilla en la inutilidad y la crisis de las sociedades mediáticas. No todos los elementos heterogéneos que forman lo sagrado de las culturas primitivas pasan a serlo en las mediáticas. Hay elementos heterogéneos dentro de las sociedades mediáticas que no tienen vínculo con lo sagrado y sólo comparten de característica el ser evitados por la sociedad. Se evita el contacto de los elementos sagrados porque pueden contagiar o ensuciar. Entre estos elementos se incluyen a todos aquellos objetos o personas (el loco, la prostituta, el poeta, el ladrón, el indigente, el adicto, el disidente político y otros más) que puedan ensuciar o manchar la pulcritud de quien toquen. Una diferencia entre los elementos homogéneos y heterogéneos es la presentación; los primeros adquieren las cualidades de, a simple vista, ser limpios, pulcros, puros y los segundos son sucios, repudiables e impuros. Debe tenerse en cuenta que uno de los motivos que lleva a Bataille a retomar el estudio de los elementos heterogéneos en las sociedades mediáticas es que son la base de la estabilidad de dichas sociedades. En este apartado, nuestro

autor expone la mayoría de los elementos que podrían considerarse sagrados, entre los ya mencionados: la actividad sexual (erótica y anal[24]),

> la defecación, la micción, la muerte y el culto por los cadáveres, los sacrificios de animales-dioses, la omofagia, la risa, la exclusión, los sollozos (que por lo general tienen como objeto la muerte), el éxtasis religioso, una actitud idéntica con respecto a la mierda, los dioses y los cadáveres, el terror tan frecuentemente acompañado de defecación involuntaria, la costumbre de dar a las mujeres brillantez y lubricidad con afeites, pedrería y joyas resplandecientes, el juego, el gasto inmoderado y ciertos empleos fantasiosos de la moneda, etc… presente en conjunto un carácter común en cuanto a que el objeto de la actividad (excrementos, partes vergonzosas, cadáveres, etc…) es invariablemente tratado como cuero extraño (*dans ganz Anderes*) (Bataille, 2012, p.408).

Por *heterogéneo* se entiende `la cualidad de los *cuerpos extraños´*, aunque en realidad pertenezcan a la misma naturaleza humana. Es más, podría considerarse que los elementos heterogéneos pertenecen más a la naturaleza humana que los profanos, ya que los últimos son producto del hombre civilizado. La heterogeneidad y sus elementos comparten la misma cualidad: considerarse cuerpos extraños, siendo propios de quien los piensa y experimenta. En este sentido, los elementos heterogéneos están en oposición a lo profano como lo humano al trabajo y lo están por ser lo intrínseco a su *bios*, su anatomía y sus instintos. Si los elementos heterogéneos llegasen a considerarse propios solamente lo serían en las ocasiones irracionales, es decir, que excedieran la capacidad racional (la conciencia). Sólo ahí es cuando le pertenecen al hombre, tanto así que establecen una comunicación con su ser unido o continuado a la naturaleza salvaje, aquella que se niega en lo civilizado. Es necesario comprender que la apropiación y la excreción se continúan, o sea, la apropiación "puede ser

[24] Se debería de preguntar por qué Bataille piensa que la actividad *erótica anal* también es considerada un elemento heterogéneo. Algunos especialistas como Larrauri aseguran que fue por influencia de la teoría freudiana, pero más allá de ello podría considerarse porque la acción sexual anal va en contra de los cánones establecidos. En el sexo anal lo único que se busca es el placer, más no, como en el vaginal, la reproducción sexual (2015, p. 169).

vista como la fase excretoria de un proceso de apropiación y lo mismo sucede con la venta" (Bataille, 2012, p. 410).

Recapitulando lo dicho en el primer capítulo sobre los tipos de heterologías, Bataille señala que hay dos tipos: teórica y práctica. La primera heterología sólo es posible pensarla de manera abstracta. La segunda se encuentra en distintos planos reales o materiales donde es imposible de comprenderla, pero posible de realizarla. Las heterologías se rigen por el plano objetivo (la heterología teórica) y el subjetivo (la heterología práctica). En cierto modo, Bataille se inclina más por la heterología práctica porque posibilita la opción de armar una revolución contra la *moral* de las sociedades mediáticas (2012, p. 419). Dicha revolución tiene como fin desligar al hombre de la sumisión que le ha sido impuesta, tanto histórica como económicamente. En este último punto es donde mantiene la idea de lo inconsciente, puesto que el hombre de la sociedad mediática (específicamente el obrero) representa subjetivamente el esclavo del imperialismo.

Sin importar si se trata de la heterología teórica o práctica, el origen de ambas es lo social. No por ello se excluyen las dimensiones intelectuales (la ciencia y la filosofía) sólo que en ellas es imposible la manifestación del carácter heterogéneo constituyente de la naturaleza humana. Al inicio de su escrito, Bataille menciona que la religión y la poesía son los medios por los que se manifiesta la heterología, más adelante, abandona la idea debido a que al teorizarlos se homogenizan. En el caso de la religión al reducirse a un discurso con fines productivos y en la poesía al exteriorizarse y materializarse en el plano utilitarista. No por ello se descarta la importancia del presente artículo al ser uno de los más estructurados y elaborados respecto a la heterología, pues sirve de orientación para comprender la causa circunstancial y personal que orilla a nuestro autor a reflexionarla. Como alternativa

revolucionaria, piensa la posibilidad de un estudio de las excreciones o los cuerpos extraños de los cuales se habían desentendido las ciencias objetivas, incluyendo la misma filosofía que mira "envidiosamente a los irracionales" (Bataille, 2012, p. 425).

Otro punto a tratar es la repercusión de la homogeneidad en la humanidad, siendo "privarla de toda excitación" con la finalidad de "desarrollar una especie humana servil apta para la fabricación, el consumo racional y la preservación de los productos" (Bataille, 2012, p. 413). Diferente a la actualidad, ya que el sistema económico, acompañado de la mercadotecnia, ha sabido vender la idea de las emociones. El hombre actual es más *pathos* que *logos* y esto se debe a que, como en un principio lo vislumbra Bernays, sobrino de Freud, la humanidad, en su mayoría, se rige por sus instintos en cuestión del consumismo. De la misma manera, el hombre es incitado excesivamente a guiar sus decisiones por sus instintos, como también a inhibir ciertas emociones (las improductivas como la depresión, el cansancio, la angustia, etcétera). La inhibición de las emociones se debe a la optimización de los procesos productivos desde la técnica, es decir, a partir del consumo de ciertas sustancias químicas (medicación de drogas en menores porciones) es posible el aumento de producción. En este caso, la ingesta controlada de drogas es el medio por el que se consigue mayor producción. Lo que se evidencia aquí es que si bien Bataille prevee las consecuencias de la homogenización, también ignora que el camino que siguiera esta última podía arremeter en su contra. El modo en el que la homogenización lo realiza es por medio de la absorción de los elementos heterogéneos por parte del sistema económico. La homogenización es cercana a la excitación con el interés de extraer fines productivos de este estado emotivo. Ahora, en algunos casos como el de la sexualidad, el gasto improductivo o las drogas ya no son absolutamente prohibidas con el fin de conservar, por otro medio, la estabilidad económica

de las grandes empresas donde yacen las riquezas de los países, sino una parte de ellas son permitidas como una válvula de escape donde se descargan el excedente de fuerzas acumuladas.

3.3. Tercer momento: la concepción de la heterología en la psicología y la economía sociales

> *Il développement de la réalité homogène cèdent la placent au jeu excessif des dépenses. En effect la vie humaine dépensée consiste à exclure chaque partie ignoble, abjecte, orduière, mais à exclure non pour rejeter dans l´inexistence: l´exclusion crée au contraire la valeaur positive grâce à laquelle il devient possible de disposer de violentes réactions affectives.*
> Bataille, *Œuvres completes*, tome II.

En *La estructura psicológica del fascismo*, Bataille habla de la heterología como ciencia y también de las dimensiones sociales de la teoría durkheimiana (profano y sagrado) que se convierten en herramientas para la ciencia. Desde la infraestructura hasta la supraestrutura se percibe la relación entre la estructura marxista y la psicología. También, el vínculo existente entre el fascismo y la manera en que su ideología llega a pertenecer a la dimensión de la heterogeneidad, antes de entrar de lleno a la explicación de esta, es preciso exponer su opuesto: la *homogeneidad*, entendiéndola como la:

> Conmensurabilidad de unos elementos y conciencia de esta conmensurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse mediante una reducción a unas reglas fijas basadas en la conciencia de la identidad posible de personas y de situaciones definitivas; en principio, cualquier violencia queda excluida del curso de existencia implicado de esta manera) (Bataille, 1974, p. 79).

Con la significación de la conciencia de esta conmensurabilidad puede comprenderse que la homogeneidad no sólo se remonta a los planos generales y sociales, sino también a los individuales. El carácter homogéneo puede ir desde la *identidad* hasta la ideología de masas.

Por identidad se entienden a las características que diferencia a un individuo[25] de otro. Más adelante, Bataille aclara que la base de la homogeneidad social es la *productividad* y, en efecto, las sociedades mediáticas pasan a formar parte de la dimensión homogénea al considerarse útiles, no por ello independientes. Las sociedades homogéneas (mediáticas) invalidan su conservación *en sí* y, en consecuencia, se someten a la autoridad. De la misma forma que la productividad, la sociedad homogénea se mide a partir del *dinero* que garantiza la adquisición de la mano de obra necesaria para producir productos mensurables, por lo que "el dinero sirve para medir cualquier trabajo y convierte al hombre en una función de productos mensurables" (Bataille, 1974, p. 80).

Otro punto a tratar es la participación del individuo en la homogenización. En *La estructura psicológica del fascismo*, el ejemplo expuesto es la participación del obrero que se manifiesta cuando acata las ordenes del poseedor de los medios de producción. De esta participación se sigue el desconocimiento del primero (el obrero), fuera del ámbito laboral, por parte del segundo (el burgués), concluyendo que los obreros "están integrados en la homogeneidad psicológica por su comportamiento profesional, y no generalmente por su condición humana" (Bataille, 1974, p. 80). Con esta última cita se evidencia un problema, el de la *homogeneidad psicológica*. Problema señalado por Bataille en sus escritos, el cual no fue no profundizado. Para indicarlo como problema, nuestro autor recurre a la teoría freudiana y concluye que la homogeneidad trasciende el plano material para situarse en el ideal. Las maneras de trascender dicho plano son las ideologías elaboradas y conservadas por las instituciones de diferentes ámbitos, desde el religioso, el social hasta el económico. Estas

[25] En este momento empleo *individuo* para referirme al hombre que pertenece a una sociedad mediática, industrial o moderna. Este término fue aclarado por Tonkonoff como el rasgo esencial que diferenciaba al hombre previo a la época industrial con el posterior a ella, ya que este último se torna individual, es decir, comienza a priorizar sus necesidades y caprichos antes que los de otros que integran la comunidad.

ideologías son presentadas e impuestas a los hombres como suyas. El hombre nace y muere sumiso. La sumisión del hombre se manifiesta desde su infancia cuando se relaciona con los otros, seguida de su adolescencia por su educación religiosa o académica. La cual concluye en la edad adulta donde el hombre ejerce el oficio de trabajador o, como se muestra en este escrito, militar. El hombre nunca llega a ser hombre, a lo mucho llega a ser producto u objeto de alguien más, incluso sea amo o institución (política, religiosa, militar). En sí, la sumisión es la limitación del hombre a no ser hombre, a ser *para sí*. Mientras que la transgresión de la sumisión posibilita que el hombre sea *en sí*. Tanto el *para sí* como el *en sí* son retomados por Bataille de la dialéctica hegeliana para sostener que a partir de la dialéctica inconclusa, suspendida en el movimiento de la negación (antítesis), es posible la manifestación de la parte heterogénea del hombre. El resultado de la negación de la dialéctica es la *revolución*, momento en donde el hombre puede ser hombre. Más adelante en su obra, el autor de *Erotismo* abandona el lado práctico de la revolución, quedándose con el lado teórico donde aparece la imposibilidad de aplicarla a la realidad, como también de conocerla de manera absoluta en su forma abstracta.

La homogeneidad se vincula con la heterogeneidad cuando se manifiesta la *fuerza de coerción* entendida como la "disociación de una gran parte de la masa de individuos homogéneos que dejan de seguir interesados en la conformación de la forma de la homogeneidad existente" (Bataille, 1974, p. 83). En el momento de la coerción, el individuo homogenizado se desentiende de su función productiva, entregándose a los excesos del mundo sagrado (los elementos heterogéneos). Las características de lo heterogéneo son:

1. Los elementos sagrados, de la misma forma que el *mana* y el *tabú,* son restringidos a las aplicaciones particulares de una forma general, es decir, de la homogenización.

2. El mundo sagrado y, por ende, heterogéneo comprende al conjunto de los resultados del *gasto improductivo* donde se perciben rasgos o huellas de lo que, más delante en su obra, Bataille llama *economía general*.[26]
3. La relación de los elementos heterogéneos con los afectos, puesto que los primeros producen reacciones de diferentes intensidades (atracción y repulsión) en los individuos.
4. En lo heterogéneo se integran: la violencia, la desmesura, el delirio, la locura, entre otros. Estas características deben ser activas al afectar directamente la percepción de los individuos o las masas.
5. La diferencia entre las realidades de los elementos homogéneos y heterogéneos. Para Bataille la realidad homogénea "se presenta con el aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados" (1974, p.87). Mientras que la realidad heterogénea "es la de la fuerza o del choque" (Bataille, 1974, p. 88), además de presentarse "como una carga, como un valor, que pasa de un objeto a otro de una manera más o menos arbitraria, casi como si el cambio no se desarrollara en el mundo de los objetos, sino únicamente en los juicios del sujeto" (Bataille, 1974, p. 88).
6. La existencia heterogénea se presenta "enteramente distinta" si se compara con la vida cotidiana (profana) a causa de su cualidad de inconmensurabilidad, al estar en contacto y experimentar lo afectivo.

[26] El tema de la *economía general* es desarrollado en *La parte maldita* (1949), pero hasta este momento de la explicación sólo se cuenta con el ensayo de *La noción del gasto* (1933).

Podría considerarse como ejemplo de estudio de lo heterogéneo cuando Bataille indica una diferencia entre la heterogeneidad y la propuesta científica (la heterología), ya que a partir del estudio psicológico se justifican las formas de actuar de los fascistas. El modo en que los fascistas actuaron en la Segunda Mundial es centrado en su ideología, en cómo estos personajes adquirieron suyo lo impropio, o sea, la idea de la nación como el principal motivo de su existencia. Para ellos la nación no estaba desligada de su vivencia, pues les permitía tener un sentido de la vida; en consecuencia, vivían para la nación y ponían su integridad en manos de ella, exponiendo su propia vida por un ideal. Sin embargo, el estudio batailleano no sólo se enfoca al fascismo, sino a toda su historia al incluir los planos político y religioso. Para Bataille la manera en que pensaban estos personajes no es única, simplemente se muestra en un determinado hecho histórico, pero, así como en el fascismo, el hombre se ha comportado de similar forma en diferente periodo histórico.

Al partir de la idea general de la psicología de los fascistas se piensan otro tipo de autoridades, con las que Bataille asemeja la postura de los poderosos con la de los miserables de una sociedad, sea arcaica o mediática. Tanto los poderosos como los miserables cumplen similar función social en el plano heterogéneo, es decir, ambos se desentienden y se excluyen de la norma, lo permitido y lo prohibido. Unos lo efectúan en la cima y otros desde abajo. Así como también unos son vanagloriados y otros, repudiados. Ambos personajes o seres heterogéneos constituyen la base de las sociedades. Si no existieran estos seres (opuestos) no coexistirían seres homogéneos, seres sometidos al poder de otros.

Los seres heterogéneos son representados por la figura del *soberano* al desobedecer a cualquier autoridad, ellos están por encima y por debajo de esta. De ahí la idea del imperativo categórico *deber ser*. Para Bataille, los seres heterogéneos no actúan basándose

en la moral, sino transgrediéndola.[27] Por el lado contrario, las acciones de los seres homogenizados son regidas por una moral, inclusive sometidas a ella. En consecuencia, los seres heterogéneos son *en sí* porque el fin radica en ellos mismos. Contrario a los seres homogéneos que simplemente son un medio para lograr un fin. El medio de dichos seres sería el trabajo y el fin, la producción.

Bataille advierte que su escrito carece de metodología. A falta de esta, la lectura (y comprensión) de su ensayo se vuelve tediosa para aquel que desconozca sobre los temas de sociología francesa, filosofía alemana (fenomenología hegeliana) y psicoanálisis (freudiano). Esta advertencia no es en balde, pues es más notoria, a lo largo de la lectura, la unión entre lo económico y la estructura psicológica de la sociedad al ampliar el tema a planos que de otra manera no serían compatibles. Por ejemplo, la idea de los estratos sociales caracterizados por personajes históricos de la talla de Hitler o Mussolini y los miserables de la India que al ser diferentes y pertenecer a distintas culturas (alemana, hinduista e italiana) tienen semejanza de contener la "fuerza que rompe con el curso regular de las cosas, la homogeneidad apacible pero tediosa e incapaz de mantenerse por sí misma (el hecho de que la legalidad se rompa, sólo es el signo más evidente de la naturaleza trascendente, heterogénea, de la acción fascista)" (Bataille, 2006, p. 89).

[27] En este momento se puede percibir la crítica de Bataille hacia la moral kantiana.

3.4. CUARTO MOMENTO: LO ABYECTO PRESENTE EN LA SOCIEDAD Y LA RELIGIÓN

Il est impossible de donner une définition positive, à la fois générale et explicite, de la nature des choses abjectes. Les choses abjectes peuvent être définies –empiriquement– par énumération et par descriptions successives –négativement– comme objets de l´acte impératif d´exclusion.
Bataille, *Œuvres completes*, tome II.

Al igual que los pasados tres momentos existe otro poco estudiado pero igual de relevante, en él se muestra la participación del psicoanálisis freudiano en la escritura y el pensamiento batailleano. Este momento es *La abyección y las formas miserables* donde se desarrolla la idea de los miserables en el plano social. Los miserables serán aquellas personas que resulten improductivas para una sociedad homogénea o mediática. En ella se evita el contacto con los primeros. En ese ensayo se resalta el papel de la suciedad como lo contrario a la pureza. En el caso de los miserables, la suciedad representa un elemento característico de la heterogeneidad social.

El carácter de miserable además de situarse en el plano social, se sitúa en el psicológico específicamente en lo *abyecto*[28] que, más adelante en el psicoanálisis, es tratado por Julia Kristeva en la *interdicción.*[29] La escritora francesa comenta que la abyección "constituye necesariamente cada orden social" (2015, p. 88) de lo que se establece como ley. Al igual, expresa que "Bataille es el único que ha vinculado la producción de abyecto con la

[28] Kristeva en *Los poderes de la perversión* define a lo *abyecto* desde una negación, iniciándola de la siguiente forma: «Lo abyecto no es un ob-jeto* en frente de mí, que nombro o imagino. Tampoco es este ob-juego, pequeño objeto "a", punto de fuga infinito en una búsqueda sistemática del deseo. Lo abyecto no es mi correlato que, al ofrecerme un apoyo sobre alguien o sobre algo distinto, me permitiría ser, más o menos diferenciada y autónoma. Del objeto, lo abyecto no tiene más que una cualidad, la de oponerse al yo. Pero si el objeto, al oponerse, me equilibra en la trama frágil de un deseo experimentado que, de hecho, me homologa indefinidamente, infinitamente a él, por el contrario, lo abyecto, objeto caído, es radicalmente un excluido, y me atrae hacia allí donde el sentido se desploma» (1988, p. 8).

[29] Por *interdicción* se entiende `el estado jurídico en que se encuentra una persona adulta que ha sido declarada legalmente demente por un juez, y que trae consigo la privación de la administración de sus bienes´.

debilidad de esta interdicción" (2015, p. 88). A causa de esta debilidad es como la abyección adquiere la fuerza suficiente para transgredir a la primera. Asimismo, Kristeva sostiene que nuestro autor "es el primero en especificar que el campo de la abyección es el de la relación sujeto / objeto (y no sujeto / otro sujeto) y que dicho arcaísmo se remonta al erotismo anal más que al sadismo" (2015, p. 88). Con esto último se entiende la diferencia que Bataille remarca en el primer momento de la heterología donde distingue a Sade del sadismo. El primero no conlleva al segundo, pues es independiente de él. Al concebir a Sade como el origen del sadismo se logra la homogenización de la figura del escritor francés del siglo XVIII con la psicopatología (el sadismo). Kristeva resuelve que la abyección se manifiesta en una relación consigo misma (sujeto / sujeto) o, en otra palabras, narcisista y no en una relación de dominación (sujeto / otro sujeto) como anteriormente se ha citado. Con esto último se comprende que la abyección es "en sí" y no "para sí",[30] no se exterioriza para luego interiorizarse, sino que se mantiene en la interioridad del sujeto. Sucede así en el caso de Sade, quien no imagina toda aquella perversión para aplicarla. La imaginación en la escritura de Sade es complicada por lo que para muchos intelectuales como los surrealistas (Breton) es reducida y homogenizada al discurso racional (moderno) acompañado de un poco de moral.

Dicho brevemente, en el primer momento en el que Bataille habla de la heterología se deja entrever, lo que más delante de su obra desarrollaría detenida y concretamente, sus inquietudes respecto al tema de lo heterogéneo, confrontándolo directamente con el movimiento surrealista. Asimismo, el movimiento es concebido análogamente a la filosofía

[30] Similar a la distinción de la sociedad arcaica de la dimensión heterogénea y la mediática de la homogénea. La primera sociedad es *en sí* y la segunda *para sí.* Lo menciono así para no perder el hilo de esta distinción que resulta importante para la comprensión de la heterología a nivel social, político, económico y filosófico.

canónica (idealista) de ahí que Bataille reduzca el conocimiento de ambas disciplinas al plano *ideal materialista*. En el segundo, se resume que nuestro autor sitúa su interés originario (el movimiento surrealista), pero, conforme avanza el escrito, lo amplía y lo vincula a la idea de la heterología y la aplicación de esta en diferentes ámbitos (religioso, político, económico, social y filosófico). En los diferentes ámbitos en los que se aplica y muestra la heterología, se conserva intacta su característica principal: ser el estudio de los cuerpos extraños o excrementicios de diferentes ciencias. En efecto, la heterología sería más ciencia que la ciencia debido a que transgrede el plano racional o consciente para situarse en lo irracional o inconsciente donde se hallan los elementos heterogéneos seguidos de la heterología. En el tercero, Bataille resalta las distinciones sociales, tanto heterogéneas como homogéneas, y mantiene un orden de la heterología que nace en el orden social, se extiende en el económico y finaliza en el religioso. El anterior orden no es obligatorio, tampoco es unívoco y mucho menos explícito. El orden establecido es nuestra propuesta para facilitar al lector una mayor comprensión del tema; habría que advertir a este último, siguiendo el estilo batailleano, que el orden puede variar, así como también puede alterar el desarrollo de la heterología, sin importar si es teórica o práctica.

En los cuatro momentos se vislumbra la relación de la heterología con el psicoanálisis donde se ubican dos temas centrales: el *inconsciente* y la *interpretación de los sueños* porque en ellos relucen algunos elementos heterogéneos al exceder los límites de la razón (la conciencia). Cada tema se desarrolla de diferente manera; en el caso del estudio batailleano, el inconsciente se une con diferentes ejes prácticos de la vida humana y no sólo se reduce al estudio de la psique, como es el caso del psicoanálisis. Esto conllevaría a que, al abarcar más allá de la totalidad, el estudio heterogéneo se situara en la imposibilidad de explorarse. El

último dato es primordial dentro del estudio psicoanalítico, ya que intelectuales de la talla de Lacan, Kristeva y Roudinesco, problematizan el tema del inconsciente vinculado con otras afecciones (lo grotesco, las perversiones, etcétera). Afecciones no normalizadas en el plano de lo *permitido* como lo diría nuestro autor.

En el plano filosófico, el tema de lo abyecto, perteneciente a lo heterogéneo, también es desarrollado por Bataille. Y se presenta en el pensar a la filosofía desde la experiencia interior que emplearía como método, si se le puede nombrar así, a las afecciones de quien las experimentase. Debe quedar claro que el estudio de la heterología en la obra batailleana se plantea como una resistencia ante lo establecido dentro de la vanguardia surrealista, extendiéndose posteriormente a diferentes planos sociales, políticos y culturales, también a distintas disciplinas, incluyendo a la misma filosofía. En el pensamiento de Bataille, la filosofía canónica (idealista) se ubica en el lado homogéneo, por lo que la tarea aquí es mostrar cómo en la actualidad las diferentes problemáticas filosóficas también entrarían en el plano de lo heterogéneo, relacionando similares temas con diferentes disciplinas ya sean: la sociología, la economía, el arte, la política y hasta el psicoanalísis.

IV. LA HETEROLOGÍA BATAILLEANA EN LA FILOSOFÍA

La *heterología* como `la ciencia de lo diferente´ es expuesta por única vez en *La función de D. A. F. de Sade* en los años treinta. Más adelante, Bataille abandona la propuesta heterológica. Abandono explícito pero no implícito, ya que en sus escritos posteriores la heterología continúa presentándose implicitamente en la heterogeneidad y los elementos heterogéneos. Bataille emplea en toda su obra un carácter paradójico al pretender no querer llegar a ningún lado (fin). Carácter que posibilita la inferencia del abandono de la heterología como fin, más no de los elementos heterogéneos en los que se conserva el estudio de este "excesivo"[31] proyecto científico. El abandono del estudio heterológico es propio a la obra batailleana por dos motivos: el primero, porque nuestro autor nunca creyó en los fines, tampoco en lo concreto por lo que la heterología al ser una propuesta no debía concluirse y el segundo, porque, al modo paradójico de su pensamiento, su escritura de inicio a fin se contradijo como un modo de conservar su soberanía,[32] es decir, no ser un modelo a seguir, sino que quien lo leyera pudiese apropiarse, desde su propia experiencia, de lo expresado por Bataille.

Por el lado filosófico, Bataille jamás sitúa a la heterología como un interés de estudio, pero sí como la exposición y distinción de elementos heterogéneos,[33] dispersos en distintas disciplinas y situaciones cotidianas del hombre. Sin embargo, existen las suficientes herramientas para sostener la posibilidad de adentrar la heterología al estudio filosófico. Las

[31] Empleo este adjetivo para connotar indirectamente su teoría sobre el exceso que, si bien la desarrolla en el ámbito económico, tiene sus orígenes en el filosófico al recurrir al materialismo.
[32] Su soberanía va de la mano con la idea que postula del soberano, la cual, a través del instante, mantiene contacto con su intimidad y, por ende, con la naturaleza.
[33] Con los componentes heterogéneos se mostraron repercusiones periféricas que el hombre manifestaba en su entorno social, económico, político, literario, artístico y psicológico.

herramientas (los elementos heterogéneos) de la primera son antagónicas a las del segundo (los elementos homogéneos como la conciencia, la razón, el cálculo, el lenguaje discursivo, el sentido, entre las más importantes). Las herramientas del estudio filosófico son empleadas por la filosofía tradicional (idealista) y, de forma adversa de lo mismo, problematizan los temas de interés de los elementos heterogéneos, los cuales lo hacen desde la heterogeneidad. La heterología en la filosofía se manifiesta en los elementos heterogéneos como la risa, el silencio, el sinsentido, la muerte del pensamiento y el sujeto, etcétera. Elementos que comienzan a ser de interés filosófico al problematizar lo que se ha dicho que es la filosofía (idealista), también al posibilitar una reflexión de carácter heterogéneo alterno al discurso racional. Reflexión sustentada en las características de los elementos heterogéneos. Por medio de la reciente apertura al estudio filosófico de los elementos heterogéneos se localiza una brecha entre lo racional y lo emocional, lo natural y lo artificial, entre lo arcaico y lo civilizado, perteneciente a la naturaleza del hombre moderno.

Es un hecho que Bataille no estudia la heterología en el plano filosófico, también lo es que gracias al análisis de la *dialéctica hegeliana* y al estudio del pensamiento nietzscheano es posible situar elementos heterogéneos en el discurso que va más allá de lo científico y lo tradicionalmente filosófico, y que, como lo muestra en *La experiencia interior*, se convierte en una reflexión basada en dicha experiencia y la *afectividad* como vías por las que se adquiere un *no-saber*,[34] saber distinto al poseído por las ciencias de su tiempo. Ante ello, Surya muestra que el acercamiento de Bataille a la filosofía es escaso al no poseer las lecturas necesarias ni el interés de estudiarla rigurosamente por dos causas: la proximidad que tuvo

[34] Con el no-saber se refiere a aquellas actividades o festividades arcaicas que no pertenecen al rango de un conocimiento objetivo, conformándose con ser parte de rituales o creencias de ciertas culturas.

con la filosofía (lectura de *La risa* de Bergson donde queda insatisfecho de la concepción moral y utilitarista asignada a la risa), y la influencia *anti-idealista* de Shestov al introducirlo en las lecturas de Platón y modificar su anterior compresión romántica de la lectura de Nietzsche para situarla posteriormente en contraposición a la tradición idealista (moral).

Otra de las principales causas es la reducción del conocimiento para fines teóricos. Motivo que orilla a Bataille a antes de que dedicara su vida a lo leído, la experimentara para luego reflexionarla. Cuando reflexiona lo vivido, lo expresa a su estilo, es decir, a su desordenada forma de escribir y su fragmentaria manera de desarrollar los temas de su interés. Las pasadas características del estilo batailleano no afectan el grado significativo de reflexión con que trató temas aparentemente disociados, pero que en profundidad compartían un mayor número de similitudes que de diferencias. Similitudes ancladas a la práctica antes que a la teoría. De esta forma, su modo de expresar lo pensado es una muestra fiel de sus vivencias coloreadas de emociones.

A su manera, una alejada de la objetividad y cercana a la practicidad (la soberanía), Bataille se interesa por los temas de la filosofía. El modo de interesarse es distinto, pues antes de priorizar a la razón en la búsqueda del conocimiento, anticipa las emociones y la vivencia, así como también desprecia la concepción del conocimiento occidental y científico, basada en ideales alejados de la realidad (el *fenómeno bruto*[35] de la cosa). Bataille relaciona a la vivencia con los elementos heterogéneos, dispersos en otras ramas del saber y el no-saber. Ante esta distinción, necesitó de las teorías científicas, religiosas, filosóficas, artísticas, literarias, económicas, en sí, de las disciplinas que le permitieran dirigir su experiencia en la

[35] Este término lo emplea Bataille en *El bajo materialismo* para referirse al `objeto de estudio de esta corriente´.

reflexión hacia sus deseos. Los ejemplos más conocidos son los que expone primero en los escritos del *Colegio de sociología* (1938) y después en *Teoría de la religión* (1948) y *El erotismo* (1957) donde trata el tema del *ser* desde distintas perspectivas.

Para Bataille el ser es *un exceso de indeterminación* de la conciencia, estudiado en "el pantano metafísico donde parece a veces que un hombre serio sólo debería entrar para reírse a carcajadas" (2006, p. 370). Por consiguiente, el ser es un concepto apropiado metafísicamente por el hombre para identificar las cosas. El ser es la *cópula verbal*:

> En la que dos cosas o dos aspectos de una misma son unidas por el lenguaje. Debido quizás a esta función de *cópula*, es como el verbo ser ha logrado un papel privilegiado en la historia del pensamiento, ya que en él se funda la relación de identidad de las cosas en el seno del lenguaje (Guzmán, 2017, p. 17).

El privilegio del ser en la historia del pensamiento no lo obtenía en la filosofía de Bataille, ya que el ser despojaba a las cosas de lo que eran y las limitaba aisladamente a una identidad y una funcionalidad dentro y fuera del lenguaje. Por ende, Bataille considera que el ser está en constante *desplazamiento* en el mundo, como cuando dice "el plomo es la parodia del oro. El aire es la parodia del agua. El cerebro es la parodia del ecuador. El coito es la parodia del crimen. El oro, el agua, el ecuador o el crimen pueden enunciarse indiferentemente como el principio de todas las cosas" (Bataille, 2007a, p. 1). Para llegar a esa conclusión paródica del ser, además de apoyarse de la estructura del lenguaje, nuestro autor se basa en el contenido científico: cuando expresa la diferencia entre la relación sexual y el erotismo, también cuando aclara la distinción entre las relaciones sexuales y asexuales (las celulares) para concluir que en las primeras se desfallece en el instante del orgasmo, pero no se muere; contrario a las segundas donde las células originarias se fragmentan y mueren en el momento de la formación de las nuevas células. Se debe recordar, que si se habla de una diferencia entre la

reproducción asexual y la sexual es para mostrar el lazo que las une. Este lazo es el juego entre discontinuidad y continuidad y no propiamente un antagonismo.

Bataille expone que ni las interpretaciones científicas, ni las religiosas están del todo separadas, ya que ambas emplean el mismo medio de expresión: el *lenguaje*. Por lo que las dos se convierten en interpretaciones de la realidad. Una lleva a la otra y viceversa. Al negar esa complementación, el conocimiento sobre el ser (continuo)[36] queda fragmentado, mutilando.[37] En este sentido, el ser es diverso y dinámico, no es uno, tampoco es único y la posibilidad que lo hace ser en distintas disciplinas se relaciona con los componentes heterogéneos que, sin importar que tan vetados se encuentren en cada una de ellas, están presentes en su interior. En nuestra opinión el estudio batailleano sobre el ser no está alejado de una realidad lingüística. Hablar del ser es referirse a una palabra. El ser posee significado más no contenido. El ser es todo y, a la vez, nada. Por ello, no resulta descabellada la suposición de Bataille que el ser lo sea todo. El ser es en la palabra, pero también en la célula. El ser es en la célula, pero también en la sociedad. El ser recorre (desplaza) desde la idea hasta la materia. Por ende, el ser puede reducirse a una palabra o excederse a toda la realidad. Hablar del ser resulta un tanto absurdo (irrisorio). El ser se ríe de que el hombre lo sitúe en una determinada palabra (idea) cuando en realidad el ser se localiza en cualquier cosa (fenómeno bruto). No obstante, el hombre ha conservado al ser en lo ideal para alejarlo de lo

[36] En *El erotismo*, Bataille entiende por *ser continuo* aquel que se comunica con otro ser discontinuo. Ambos seres instantaneamente pierden sus identidades (sus límites) para fusionarse en un solo ser (2008a, p.20).
[37] La mutilación es presente en varios temas batailleanos y se emplea para referirse a todos aquellos eventos humanos (sacrifícales) que hayan sido "cortados" o "separados" de su superficie natural. La mutilación se comprende en sentido metafórico al no referirse exclusivamente a la separación del cuerpo, sino también al de los elementos heterogéneos de su naturaleza.

real cuando el ser está implicado en lo material y, en consecuencia, la suciedad (lo bajo, lo desechado, lo excrementicio, lo abyecto).

Al ampliar la concepción del ser a una comprensión heterogénea en la que se abarquen distintos modos de ser anteriormente vetados, se trasgrede el discurso homogenizante de la razón y se muestra la otra cara humana que:

> Se limita a esbozar algunos rasgos: sus vínculos con lo sagrado, con el gasto improductivo, con las reacciones afectivas de repulsión y atracción (así como la ambigüedad entre ambas), con la violencia, la desmesura, el delirio y la locura, con el pensamiento mítico y la estructura del inconsciente y finalmente con sus manifestaciones en la vida cotidiana (Guzmán, 2017, p. 97).

Aunque la otra cara de la naturaleza humana es negada y controlada, no del todo se logra debido a las diferentes manifestaciones violentas (elementos heterogéneos) que conforman esta parte oscura (el inconsciente). La manera en que se manifestan es el *contagio*[38] que, como lo menciona Guzmán, se presenta en determinadas actividades (el *erotismo* en el plano sagrado, y la risa, las lágrimas o hasta un simple bostezo en el plano social o biológico) (2017, p. 141). A partir de la idea del contagio es posible sostener la existencia de elementos que empobrecen de forma utilitaria al ser que los posee y, a la vez, enriquecen espiritual y animícamente su lado oculto u oscuro al que la circunstancia capitalista intenta homogenizar en un plano distinto de lo que es. No sólo se manifiestan en quienes las experimentan, sino también en quienes las observan. Ambas partes *participan* en la experiencia: una, viviéndola y la otra, observándola desde el punto desconocido de lo que sucede. Ejemplo de ello, el estudio Kinsey[39] en el que, al analizar diferentes casos sexuales de pacientes, los científicos

[38] En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger también menciona el contagio como forma de comunicación de los temples de ánimo, siendo el contagio el modo en el que se entra a una situación existencial x, como en el caso de la alegría, el aburrimiento o la angustia.
[39] Este ejemplo lo expone Bataille en *El erotismo.*

resultaban contagiados de las reacciones de los pacientes. Dicho contagio se debía a que, al imaginarse lo expresado por el paciente, el científico lo experimentaba indirectamente.

Con la idea del contagio es perceptible que lo heterogéneo dentro de la filosofía debe mantenerse alejado o, en caso contrario, homogenizado al discurso racional como nos dice Guzmán que sucedió en el *Parménides* de Platón donde Zenón se pregunta si ¿hay una idea de lo sucio, de lo cenagoso, de la basura y generalmente de todo lo innoble y lo abyecto? a lo que Sócrates responde que hay ideas referentes a las cosas, pero que las primeras no son múltiples ni diversas, sino que son una que contiene todo (2017, p. 138). Esta salida es aporética porque Platón no encara la existencia de los elementos heterogéneos, sino que los reduce a una idea, por lo que muestra que se torna imposible pensar en la existencia de ideas despreciables como el pelo, el barro y la basura, "enfatizando el carácter inasimilable para el entendimiento que los excreta" (Guzmán, 2017, p. 138). Es evidente que la filosofía tradicional (idealista) no se interesó por estudiar lo excretado junto con lo repudiable, sólo se dedicó a pensar ideas acabadas. Por esto último es que la idea de la heterología, dentro del plano filosófico, resulta interesante porque, así como hubo pensadores dedicados a estudiar las formas de la realidad basada en ideas acabadas, así continúan habiendo otros que se interesan por el plano real y emocional.

Es así como la heterología entra intrínsecamente en el ámbito filosófico y contagia a las filosofías de otros pensadores, principalmente a la de su gran amigo Blanchot. Filosofías que tienen presente *lo otro*, oculto y acallado. Es un hecho que aquello correspondiente al lado oculto adquiere mayor fuerza debido a que entre más prohibido es, más se desea. Además, que eso otro o diferente no sólo está en el plano teórico o enunciativo, sino que

trasgrede el práctico. Esto último es lo que más le atrae a Bataille, aunque esté consciente que interesarse por el plano práctico de la heterología es apostarle a lo imposible.

4.1. EL *BAJO MATERIALISMO*: MANIFESTACIÓN FILOSÓFICA DE LA HETEROLOGÍA

> *La materia baja es exterior y extraña a las aspiraciones ideales humanas y se niega a dejarse reducir a las grandes máquinas oncológicas que resultan de esas aspiraciones. Pero el proceso psicológico del que depende la gnosis tenía idéntico alcance: también se trataba de confundir al espíritu humano y al idealismo ante algo bajo, en la medida en que se reconocía que los principios superiores no tenían ningún poder sobre ello.*
> Bataille, *El bajo materialismo*.

El bajo materialismo y *Materialismo*,[40] publicados en la revista *Documentos* (de 1929 a 1934), son considerados los principales escritos donde Bataille establece un diálogo entre la heterología y la filosofía (idealista). El trato de la heterología es indirecto (elementos heterogéneos) al enfocarse en lo que se entiende por la *materia* y sus tipos (viva y muerta), también al criticar la postura del materialismo marxista, específicamente el empleo de la *dialéctica* como método que posibilita la unidad inseparable entre la realidad objetiva y el sujeto que piensa y actúa. Ante ello, nuestro autor crítica la unión dialéctica mediante la distinción entre lo *alto* y lo *bajo* donde lo último no sería lo contrario a lo primero, sino lo distinto o lo otro de lo considerado alto.

En el rango de lo alto están las ideas acabadas como la *identidad*, lo *uno*, y lo *mismo,* estas últimas resultado del empleo de elementos homogéneos (el cálculo, la razón, el trabajo, la norma, el lenguaje, el conocimiento, el sentido, entre otros); mientras que en lo bajo se localizaría lo diferente a lo mismo. La direncia es lo distinto a la homogeneidad, a los elementos homogéneos. En este caso, lo distinto es lo heterogéneo donde se encontraría a la materia en estado bruto, desconocida para la razón (el entendimiento humano). La materia baja es lo distinto a la materia estudiada e idealizada por el materialismo (marxiano). Con la

[40] Bataille entiende por *bajo materialismo* a la corriente que estudia la *materia baja,* la cual es extraña a las aspiraciones humanas y, por lo tanto, está más allá de la razón. Mientras que el estudio de la materia en el materialismo le aporta un valor en sí mismo, traicionándola y convirtiéndola en una idea.

mención de la materia baja, Bataille no quiere negar del todo la idea de la materia, simplemente propone otra idea donde su significado se *desplace* en los planos del *saber absoluto* y el *no-saber*.

La propuesta del bajo materialismo va de la mano con la postura *anti-idealista* que hereda Bataille de las enseñanzas filosóficas de Shestov, la cual se apropia para fundar su pensamiento transgresor. A la postura anti-idealista de Shestov Bataille la completa con su gusto por la filosofía nietzscheana. Bataille mantiene de inicio a fin en su obra intelectual la postura anti-idealista que entiende como un ir en contra de…, esto último se comprende como un más allá de… los límites racionales sin importar que estos demarquen una corriente vanguardista (surrealismo), una postura política (fascista), una estructura económica (restringida), un estrato social (burguesía) o una disciplina filosófica (idealista). Bataille aplica su postura anti-idealista cuando llega a considerar que el estudio surrealista de la obra de Sade es moralista y, por lo tanto, idealista. También la emplea cuando niega estar de acuerdo con los comunistas y el papel empleado por los fascistas en la segunda Guerra Mundial.Y por último, la usa cuando da la espalda a la economía restringida, proponiendo la economía general, la cual pertenece al sistema económico de su tiempo (el Capitalismo). Sistema en el que se ignoran los elementos que complementan la totalidad humana en la naturaleza. El capitalismo ignoraría o prohibiría los elementos que no proporcionen ninguna riqueza a la economía reestringida. Los elementos inútiles conforman el bando de lo sagrado y lo desechado. Al ir más allá de…, Bataille muestra su postura *heterodoxa* que da cuenta de todo lo que se opone a cualquier forma de ortodoxia posible, incluyendo del materialismo marxiano (Bataille, 1974, p. 353). Entre estas formas de ortodoxia se encuentra el materialismo al pretender que la lucha de clases culmina en la revolución proletariada al ser

insostenible la contradicción de los intereses de clases y, en consecuencia, desatarse la abolición de la propiedad privada y la socialización de la producción (Montenegro, 2015, p. 215). En el lado antagónico y heterodóxo, Bataille dirige su lectura y comprensión de la lucha de clases hacia el carácter violento de la revolución. La violencia se presenta en la lucha entre el amo y el esclavo (los contrarios), principalmente se da en la descarga de fuerzas provenientes del segundo hacia el primero, exponiendo la existencia misma de este último. En efecto, por medio de la heterodoxa se presenta parte de[41] la heterología y lo hace "oponiéndose a cualquier actividad perteneciente a la ortodoxía (en este caso el materialismo)" y, en este sentido, la "Heterología como heterodoxia presentan ventaja de diferenciarse de entrada de las ideas recibidas. Pensamiento de la exclusión, de la expulsión, de la separación, la heterología, es para Bataille de los años 30 la única posibilidad de pensar a plena Revolución, en todas sus complicaciones" (Marmande, 2009, p. 60). Sin embargo, no estamos del todo de acuerdo con Marmande de que la heterología de Bataille sea heterodoxa, porque entonces se pasaría inadvertido el papel del individuo social heterogéneo, el cual va más allá del *lumpen*,[42] o sea, transgrede esta figura como la más baja. Existen otras figuras más bajas y estas las tenía en cuenta Durkheim y de ello era muy consciente Bataille, gran lector del sociólogo francés. Tan es así que sus personajes poseen como carácter la *anomia* entendida como `el carácter ajeno o extraño de un individuo a una sociedad´. Carácter representado en las figuras sociales que Bataille y la adapta en la heterogeneidad.

En el último apartado de *La noción del gasto* titulado *La insubordinación de los hechos materiales,* Bataille sostiene que la *materia* "no puede ser definida más por *la*

[41] No integro del todo a la heterología y parte del motivo lo explico líneas adelante.
[42] Más adelante desarrollaré la idea del lumpen.

diferencia no lógica, que representa con la relación a la economía del universo lo que el crimen con relación a la ley" (1974, p. 57). De la cita pasada, llaman la atención dos fragmentos: el primero, la negación de la definición y el segundo, la afirmación en el hecho (el crimen) de lo anterioriormente prohibido (la ley) a través de "la diferencia no lógica". Al ser diferente la materia baja de la alta (materialista, ideal), se desentiende de características producidas por la razón y se fusiona con los elementos heterogéneos, los cuales, al igual que la materia baja, no pueden ser mutilados a una idea (abstración), tampoco a un lenguaje discursivo (dialéctico) y mucho menos a un conocimiento objetivo. En sí, lo distinto es el lado oscuro de lo idéntico, de lo claro. Ambos lados se constituyen, sólo que el primero opta por la traslación, mientras que el segundo por la inmovilización. Un ejemplo que mostraría claramente lo anterior son los movimientos elípticos de la tierra (la traslación heterogénea) alrededor del sol (la inmovilización homogénea). Así sucede con la definición de la materia, similar a la del ser.

Al encontrarse en constante cambio, la materia no puede fijarse a un concepto ni una identidad. En consecuencia, Bataille separa lo que es (la materia) de lo que no es (la idea). Al separarlos, imposibilita la unión o la homogenización de la materia y la idea (la representación). La labor del autor de *Madame Edwarda* no acaba ahí, pues continúa con la distinción (la idea de lo que debe ser el fenómeno y lo que realmente son los hechos psicológicos o sociales) de la materia muerta y la viva. La pasada diferencia no del todo es clara, porque queda inconclusa al centrar su atención en la explicación de la materia muerta, olvidándose de la viva. Más adelante en *La parte maldita*, retoma la explicación de la materia viva, acompañándola con el *juego de la continuidad* (Bataille, 2007b, p. 35). Con respecto a esta distinción se tiene que la *materia muerta* es aquella que se reduce al conocimiento, o

sea, se priva de sus características naturales y se restringe o somete a conceptos que supuestamente definan lo que el fenómeno de la cosa *debe ser*, basándose en la jerarquía idealista donde el fenómeno se estudia aislado (Bataille, 1969, p. 147). Al igual que la materia muerta, la idea y Dios[43] responden a la misma forma de la primera como "un alumno dócil en clase, a una pregunta que sólo puede ser formulada por filósofos idealistas, a la pregunta de la esencia de las cosas, exactamente de la idea por la cual las cosas se tornan inteligibles" (Bataille, 1969, p. 147). Al responder de la misma forma, Dios se presenta como *debería ser*. La forma determina el destino a un *debe ser*, anulando la causa o el origen de la azarosidad.

Por otro lado, la *materia viva* es aquella que conserva su lado `misterioso´ o `desconocido´ y evita el contacto con el entendimiento humano. En ese lado "siempre hay energía[44] en exceso" (Bataille, 2007b, p. 35). Al haber energía en exceso, la materia viva forma parte de la naturaleza donde no hay imposiciones del entendimiento humano, tampoco límites entre la inutilidad y la utilidad del sistema capitalista, por lo que esta materia se encuentra en el plano heterogéneo que conforma la parte inútil e improductiva de la naturaleza humana. En el plano de la materia viva igualmente se incluye al inconsciente donde psicoanalíticamente los contenidos reprimidos permanecen alejados de la conciencia. Así como la naturaleza, lo sagrado también forma parte de las energías excesivas de la

[43] Para Bataille hablar de Dios es hablar de una nada fundamentada y un todo acabado, ya que la idea de Dios ordena a la razón. Dios es el fin de la razón. Dios anula al soberano que continua al ser discontinuo. En la teología "basta que Dios sea" (Bataille, 1981, p. 65) para que el mundo se dé por acabado, pero en realidad ni el mundo ni el hombre están acabados, sino todo lo contrario, están incabados y mutilados. En consecuencia, " todo lo real se rompe, está hendido, la ilusión del río inmóvil se disipa y, una vez fluyente el agua dormida, oigo el ruido de la catarata próxima" (Bataille, 1981, p. 65). Al aproximarse el ruido de la catarata, se aproxima la muerte de Dios como la posibilidad de "la vuelta a la «realidad móvil, fragmentaria e inaprensible»" (Bataille, 1981, p. 69), de vuelta a la soberanía.

[44] Bataille toma prestado el término *energía* de Freud al describir a la materia como «un proceso dinámico, tal y como este comprendió la relación entre la conciencia y el inconsciente en términos de la operación de "fuerzas" o "impulsos"» (Montenegro, 2015, p. 198).

materia viva. De estas dos materias la que le interesa a Bataille es la segunda al permanecer soberana y no limitarse a la forma (*debe ser*), al integrar en su ser lo improductivo que hace ser a los hechos sociales. El estudio de la materia viva se basa "inmediatamente sobre los hechos sicológicos o sociales" (Bataille, 1968, p. 148).

La distinción entre la materia viva y muerta no se lleva a cabo para centrarse en el problema principal del escrito (el bajo materialismo contra el materialismo), sino en los periféricos, es decir, en los elementos heterogéneos que conforman la materia viva, ya que con la separación y la crítica hacia el materialismo (idealismo decadente), Bataille encuentra las herramientas discursivas y psicológicas para sostener una postura que vaya más allá de la heterodoxa y proclamar la heterología (proyecto científico). Con esto último queda más clara la idea sobre la anomia, pues al ser un carácter psicológico integra los desechos de la racionalidad y de la sociedad en el individuo. En contraste con lo anterior, podemos sostener que el pensamiento de Bataille es no-heterodoxo, puesto que al señalar un carácter inconsciente del individuo se afirma otro desecho de la razón (conciencia).

La ubicación de la heterología en la materia viva se encuentra en la distinción pasada, junto con el aporte batailleano de excluir la idea del "deber" en el fenómeno bruto de la cosa como una obligación que limita a la cosa a no ser. La limitación de la cosa está en la razón del hombre que reflexiona a la cosa (la materia) a partir de lo que no es (la idea). Por ende, en el no ser de la cosa es donde se es, así como sucede con la materia. Es un hecho que Bataille no termina por aclarar a qué materialismo se refiere, si al establecido por Demócrito o Marx. Sin embargo, por el contenido crítico de sus ensayos, nos inclinamos a pensar que alude al materialismo del filósofo griego. Sin importar esta duda, sea cual sea el materialismo, este pierde validez porque no integra a los elementos heterogéneos en su doctrina. Si bien el

materialismo marxiano aboga por comprender a la materia como lo estrictamente social y construida históricamente las relaciones sociales de producción, se olvida de incluir la parte del inconsciente y de todos aquellos elementos como el *lumpen* o lo sagrado arcaico que no se encuentran en las relaciones de producción, pero el no estarlo no significa que no repercutan indirectamente. En alguna ocasión, Marx habla del lumpen en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* definiéndolo como el *lumpemproletariado*,[45] pero no ahonda en tal mención. Y si menciona al lumpen sólo lo hace para mostrar que no tiene conciencia de clase. En *El manifiesto comunista*, ocasión relevante, vuelve a mencionarlo cuando dice: "El lumpenproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de sus condiciones de vida, está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras" (2019, p. 92). Esta última cita ayuda a darle mayor peso a lo anteriormente expresado respecto a la no-heterodoxa de Bataille contra la ortodoxía de Marx, ya que para el segundo la participación del lumpenproletariado en la revolución no se reduce al sometimiento posterior de este, sino a su soberanía presente violentamente en la lucha de clases sociales. En este caso, Bataille no piensa en el futuro (servir a sus maniobras), sino en el instante presente donde se juega su vida por la vida del otro (el amo). Esto último sería el aporte de Bataille a la teoría marxista, incluir lo heterogéneo en el proletariado, teniendo en cuenta que del otro lado del proletariado se encuentra el lumpen que también lo constituye de manera improductiva. A parte de considerar al lumpen, nuestro autor expone

[45] Cuando menciona: "Se organizó el lumpemproletariado de París en secciones secretas (…) junto a roués arruinados con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, lazzaroni, carteristas y rateros, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos, en una palabra toda la masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la bohème" (2003, p. 67).

el plano psicoanalítico de este y otros seres. Causa por la que no puede señalarse del todo heterodoxo a nuestro autor, sino no-heterodoxo.

Después de aclarar lo que Bataille entiende por materia y hacia dónde dirige su crítica, es preciso adentrarse al contenido de los ya mencionados artículos, *El bajo materialismo* y *Materialismo*, donde es perceptible la primera manifestación de la heterología en el plano filosófico. En *in extrema res*,[46] se inicia con la explicación del artículo posterior al principal; en *Materialismo*, Bataille centra su critica en quienes representan dicha corriente, ya que habían "querido eliminar toda entidad espiritual, han llegado a describir un orden de cosas caracterizado por relaciones jerárquicas como específicamente idealistas" (Bataille, p. 1969, p. 147). En esta jerarquización se anula lo sagrado y separa al sujeto del objeto material, volviéndolo especulativo, contemplativo y pasivo del materialismo filosófico.

Del mismo modo, Bataille resalta el papel decadente del objeto material (la materia muerta) en la ciencia donde la primera se convierte en un medio para la obtención de conocimiento de la segunda. Ante ello, concluye que "la conformidad de la materia muerta a la idea de la ciencia reemplazada para la mayor parte de los materialistas las relaciones religiosas establecidas anteriormente entre la divinidad y sus criaturas, siendo la primera la idea de las otras" (Bataille, 1969, p. 148). Con esto se remarca el papel del objeto material en cualquier ámbito de conocimiento donde desentienden al objeto de su parte espiritual y heterogénea, reduciéndolo a ser dependiente del sujeto cognoscente. En este sentido, el objeto

[46] Fueron dos los motivos que me llevaron a dicho desarrollo: el primero fue por ser breve y enfocarse al tema del materialismo y el segundo, por exponer de forma sencilla la crítica que Bataille sostenía ante el materialismo.

material depende del sujeto, quien lo representa en una idea, desnaturalizándolo de lo que realmente es.

En el segundo escrito, Bataille expone los orígenes del materialismo que antes de vincularse al pensamiento de Demócrito y al de otros filósofos griegos que continuaban esta línea (incluyendo la doctrina helénica seguida del cristianismo), lo relaciona con la doctrina gnóstica. Del gnosticismo, Bataille recupera la noción de materia, entendiéndola como "un principio activo poseedor de existencia eterna autónoma, que es la de las tinieblas (las cuales no serían la ausencia de luz sino los arcontes monstruosos revelados por esa ausencia), la del mal (que no sería una ausencia del bien sino una acción creadora)" (1969, p. 84). Con la definición gnóstica de la materia, nuestro autor muestra la parte heterogénea de la que está constituida. Parte ignorada o prohibida por el materialismo tradicional al no adaptarse a la representación de las formas del idealismo. La parte prohibida es la manifestación de la heterogeneidad en la concepción baja de la materia (fenómeno bruto, libre de que la ciencia lo estudie en aislamiento), del hecho mediante el psicoanálisis.

Al relacionar la materia baja con la gnosis (creencia antigua romana), Bataille arroja un signo que posibilita la unión de la heterología con la filosofía. Tal signo es localizado en la definición de heterología[47] donde al definir *agios*, termina hablando del término latino *sacer* que significa `reestringido, sagrado o dedicado a una divinidad´. Entre dichas actividades se encontraba la de juzgar, bajo la ley romana, a las personas como *sacer*, sentenciándolas y protegiéndolas en los juicios civiles, pero si eran consideradas culpables, entonces las autoridades las despojaban de todos sus bienes, seres queridos, y les obligaban

[47] Fragmento de la cita en la que Bataille intenta definir la *heterología* "El término de *agiología* sería probablemente más preciso, que sobreentender el doble sentido de *agios* (semejante al doble sentido de *sacer en latín*). Lo mismo como *mancillado* que como *santo*" (2012, p. 412).

a mover mojones en los campos. Los mojones (*cairn*) son montículos de piedras, las cuales se juntan para señalar una tumba, limitar el camino transitado por las bestias, indicar la presencia de un sitio sagrado, etcétera. Este oficio asignado al *sacer* lo convertía en un hombre maldito, un hombre sin derechos civiles. Un hombre condenado a una vida de suplicio, carente de valor. Al carecer de valor, se profaniza y aleja de lo sagrado, por lo que su destino es: ser un desecho para la divinidad.

Resulta curioso que, en *El bajo materialismo*, Bataille mencione a las figuras de piedras y a la herejía como manifestaciones de la "obseción despótica y bestial de las fuerzas malas e ilegales" (Bataille, 1961, p. 85) del gnoscitismo y, a su vez, estas manifestaciones reesguardan el lado sagrado y nefasto de dichas creencias. Por ende, se sostiene una continuidad de la teología antigua a la filosofía contemporánea donde se expone el sentido de un concepto. Significado que comienza en el plano teológico (creencia antigua romana) y acaba en el filosófico (materialismo). En el plano filosófico, se niega el materialismo e invierte su significado al bajo materialismo. Esta inversión se basa en el mismo origen (creencia romana, sacer). El resultado de la inversión es el reverso de lo anteriormente sostenido en el ámbito filosófico, expuesto como lo cerrado o lo acabado cuando, en realidad, está en constante desplazamiento y, por ende, inacabado.

¿Hacia dónde quería llegar Bataille con la concepción gnóstica de la materia? Una de las posibles respuestas es hacia el origen de la dialéctica hegeliana que, antes de relacionarse esta última con el cristianismo tradicional,[48] se vincula con los orígenes paganos (gnósticos).

[48] Para ampliar la comprensión de este tema se recomienda *La inversión de la inmanencia: Georges Bataille y la negatividad hegeliana* donde en el apartado *El antropoteísmo de Hegel*, Guzmán comparte la relación entre el cristianismo y la dialéctica hegeliana, ya que "el saber absoluto hegeliano es así el de la teología cristiana *en cuanto a su contenido*, pero no en cuanto a su forma" (2017, p. 54).

Sin embargo, Bataille no profundiza lo suficientemente como para descartar la posibilidad de pensar que su explicación de la materia es apresurada y está limitada al omitir la mención de teorías gnósticas, considerando la diversidad de doctrinas. Algunas de estas escuelas, previas al nacimiento de Jesús de Nazaret, se enlazaban al pensamiento platónico del que posteriormente se alimentó el cristianismo y el idealismo. Esta vinculación se presenta específicamente en su carácter *dualista* entre la materia y el espíritu donde en el segundo es posible la salvación, más no en la primera. La salvación se manifiesta en la conciencia del espíritu que posee un carácter divino y un acceso introspectivo a las verdades trascendentes sobre su propia naturaleza. Al ser la salvación una experiencia interna del espíritu, el platonismo se convierte en un antecedente claro del gnosticismo, tanto en su carácter dualista, como en su forma introspectiva de acceder al conocimiento superior, por lo que de la gnosis resulta una versión religiosa (cristiana) basada en algunos elementos (la mayéutica socrática) del platonismo. En otras palabras:

> La Gnosis tiene, pues, la finalidad de unir esos dos polos abismalmente separados como son lo divino y lo humano. Este ejercicio de conocimiento se traduce en un comportamiento religioso y en definitiva en una doctrina filosófico-religiosa.
>
> El dualismo platónico, especificado en la afirmación de los dos mundos que configuran la realidad, es traducido de forma peculiar por la doctrina gnóstica. En este sentido piensan que todo lo existente en este universo material humano tiene su contrapartida en el mundo "de arriba" o de la divinidad. Este mundo es, como diría Platón, un reflejo del divino. Para el gnosticismo los seres de este mundo no son más que hipóstasis de las realidades del mundo superior. Tales hipóstasis son concebidas por los gnósticos como realidades intermedias entre el mundo superior o divino y el mundo material humano (Llamas, s. f. p. 8)

No del todo habría de descartar la concepción batailleana sobre la noción gnóstica de la materia, porque lo que nuestro autor resalta, además del origen de la dialéctica hegeliana, es el lado místico (pagano), el cual ha sido vetado por las actuales doctrinas filosóficas de corte

idealista. Doctrinas que consumen cualquier elemento (sujeto espiritual u objeto material) que brinde utilidad al conocimiento productivo. En este sentido y volviendo al *desplazamiento* de la materia, el mismo idealismo parte de un paganismo como lo fue el gnosticismo, aunque se niegue esta parte de su origen. Añadamos que no se trata de negar la noción tradicional de la materia, sino de extender lo que es hacia lo que supuestamente *no es*.

A grandes rasgos, Bataille sostiene que el punto de partida del materialismo dialéctico es "el idealismo absoluto bajo su forma hegeliana" (1969, p. 79). Esto quiere decir que, aunque al comienzo, el materialismo se refería a lo material o lo de abajo, al final, se eleva a la altura de la idea o lo que está arriba. Por consiguiente, nuestro autor propone el *bajo materialismo* como un `repensar el desenlace materialista´, el cual no termine en la idea muerta de la materia, sino en la viva (lo emocional y lo social como hechos brutos). El carácter *bajo* de la materia lo desarrolla en distintos ensayos, uno de ellos es *El lenguaje de las flores* donde describe la constitución de una flor:

> En efecto, las raíces representan la contraparte perfecta de las zonas visibles de la planta. Mientras éstas se elevan noblemente, aquéllas, innobles, y tenaces, se revuelcan en el interior del suelo, tan amantes de la podredumbre como las hojas de la luz. Además, las razones para notar que el valor moral indiscutido del término *bajo* forma parte de esta interpretación sistemática del sentido de las raíces en el plano de los movimientos, lo que está mal necesariamente se halla representado por un movimiento de arriba hacia abajo, de lo alto hacia lo bajo (Bataille, 1969, p. 46).

En relación con la anatomía de la flor y las demás cosas (seres, objetos), lo bajo se conecta con el mal, con todo aquello perteneciente al movimiento y la potencia creadora. Distinto a la definición de la flor que se reduce a su belleza. Definición que la limita a "un papel episódico, a una diversión aparentemente incomprendida" (Bataille, 1969, p. 46) de lo que

es la flor. Ante este papel episódico se tendrá la función del entendimiento humano sobre las cosas y la realidad. Similar al caso de la flor, Bataille en *El dedo gordo* expone una analogía entre el dedo gordo humano (lo de abajo) y la idea priorizada por el hombre (lo de arriba) donde el primer elemento (el dedo gordo) es "un escupitajo con el pretexto de tener ese pie en el barro" (Bataille, 1969, 65). Al despreciar el dedo gordo del pie, se priorizan las partes altas del cuerpo humano, las cuales no tienen contacto con las bajas. Por consiguiente, tiene mayor jerarquía la cabeza, el entendimiento y las ideas que el dedo del pie. Otro dato es la neutralidad entre lo alto y lo bajo al mencionar el caso de la sangre que "fluye en igual cantidad de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, se ha tomado partido por aquello que se eleva y la vida humana aparece erróneamente como una elevación" (Bataille, 1969, p. 65).

Con el adjetivo *bajo*, Bataille se remite a los componentes heterogéneos de la materia que, por su cualidad de inutilidad, son desapercibidos en la constitución general de una vida humana apegada a la productividad y la conservación de una e*conomía restringida.* Además de estudiar la economía restringida, nuestro autor propone la *economía general* integrada por otro tipo de gasto con carácter improductivo. En esta economía se resalta el papel del *don*,[49] el *potlatch,* el *gasto improductivo* y, en general, la parte excrementicia conformada por los elementos heterogéneos que pertenecen a las culturas arcaicas al no adaptarse al sistema

[49] Bataille integra el *don* en su teoría económica, anteriormente investigada por Mauss en *Sobre el don*, escrito de 1923 a 1924. En él, el sociólogo francés expone las formas y las funciones del intercambio presentes en las sociedades arcaicas, cuestionándose desde el inicio de su ensayo "¿Cuál es la regla de derecho y de interés que hace que, en las sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente? ¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?" (Mauss, 2006, p. 71). Más adelante, Bataille extrapola la función del don de las sociedades arcaicas a las mediáticas o modernas donde ya no es visto como *donación*, sino un *intercambio productivo* que se adapta al sistema económico capitalista donde nada se desperdicia, todo se consume productivamente.

económico (Capitalismo). Con respecto a lo excremencial, Bataille lo enlaza con el inconsciente y el valor significativo, al decir:

> Cuando un diamante tiene en un sueño de una significación relacionada con los excrementos, no se trata solamente de una asociación por contraste ya que, en el subconsciente, las joyas, como los excrementos, son materias malditas que fluyen de una herida, partes de uno mismo destinadas a un sacrificio ostensible (sirven, de hecho, para hacer regalos fastuosos cargados de deseo sexual) (1974, p.41).

Queda claro que la economía general es "el carácter explosivo de este mundo llevado hasta el extremo de la tensión explosiva en el tiempo presente" (Bataille, 2007b, p. 56). Con "carácter explosivo" se refiere a `los rasgos, las circunstancias y las cualidades heterogéneas que están más allá del límite de lo permitido (posible)´. Al estar más allá, los elementos ejercen cierta tensión entre el límite de lo permitido y lo prohibido, entre el gasto productivo e improductivo, entre lo material y lo ideal, entre lo racional e irracional. Tensión transgredida por las fuerzas violentas de lo heterogéneo. En consecuencia, por un instante es quebrantado el límite de lo permitido dentro de la economía general. En esta economía se incluyen los elementos improductivos que constituyen la naturaleza humana, sin importar si se trata de un ser arcaico o moderno. En su esencia, el hombre se conforma de lo improductivo en la economía restringida.

Tanto en la economía general como en el bajo materialismo, el carácter *bajo* significa `mostrar el lado *transitorio* de lo material hacia lo ideal y viceversa´. En ese sentido, Bataille no desea que lo material sea lo contrario a lo ideal, puesto que se cometería el mismo error de Marx al imponer lo material ante lo ideal, implantándole ideas a la materia. En cambio, lo bajo es entendido como lo distinto a lo ideal y lo terrenal, lo bajo es la constitución misma del hombre y su naturaleza. Queda decir que el bajo materialismo "no sería la simple

negación del idealismo, pues la *materia baja* no corresponde al orden de la oposición; por el contrario, Bataille lo habría concebido como algo que no se opone a lo *alto* ni a lo *ideal*, sino que introduce un desplazamiento, es decir, permite abrir un espacio para re-conceptualizar la materia misma" (Montenegro, 2015, p.203). Al ser desplazamiento, el bajo materialismo incluye lo antes desechado (los elementos heterogéneos) en el sistema capitalista.

En el bajo materialismo, los elementos heterogéneos constituyen otro tipo de gasto enfocado al *derroche improductivo* porque "la suma de energía producida es siempre superior a la suma necesaria de producción" (Bataille, 1981, p. 132). Con el bajo materialismo, Bataille expone el plano grotesco de la existencia, es decir, aquello perteneciente a la heterogeneidad que no puede ser reducido a un concepto o un fin porque al entendimiento humano se le escapa cual soberano. Con respecto a la acción:

> El movimiento extremo del pensamiento debe darse por lo que es: extraño a la acción. La acción tiene sus leyes, sus exigencias, a las que responde el pensamiento práctico. Prolongándose más allá en busca de una lejanía posible, el pensamiento autónomo sólo puede acotar el dominio de la acción. Si la acción es "abuso", el pensamiento no utilitario sacrificio, el "abuso" debe tener lugar con todo derecho. Inserto en un ciclo de fines prácticos, un sacrificio tiene por finalidad, lejos de condenar, hacer posible el abuso (el uso avaro de la cosecha es posible una vez terminadas las prodigalidades de las primicias). Pero con el pensamiento autónomo se rehúsa a juzgar en el dominio de la acción, a cambio el pensamiento práctico no puede oponer reglas válidas para el prolongamiento de la vida en los lejanos límites de lo posible (Bataille, 1981, p. 45).

La postura de Bataille se aleja del pensamiento discursivo por lo que el movimiento o, mejor dicho, el materialismo que propone difiere del tradicional (marxista). También se aleja del carácter homogéneo de la filosofía idealista y de su necedad de reducir la naturaleza a conceptos (unidad, todo, yo, etcétera). Es así que el pensamiento batailleano posee el carácter de ser autónomo, ajeno a las leyes de la *acción* entendida como `el abuso de la vida humana

y la reducción de ella a una acción del movimiento absoluto´. Esta acción es el trabajo donde el hombre adquiere valor a partir de su actividad productiva en cualquiera de los ámbitos de producción, ya sea material o intelectual. Idea que, aparte de representarse en la economía o en la filosofía, se extiende a los diferentes ámbitos humanos (la historia, el arte y la literatura) que dejan de lado la parte inútil e improductiva de la vida humana para concebir su producción dentro del rango de la utilidad o hasta la moralidad, porque la moral también tiene su lado productivo al permitir normas que regulen las acciones del hombre en la sociedad, adaptándolas a los intereses capitalistas.

Bataille tiene presente que el pensamiento autónomo no puede conservarse separado del discursivo. Uno a otro pensamiento se complementan. Tanto el lado racional como el irracional se constituyen, no por ello ambos poseen el mismo fin utilitario. En el caso del lado irracional se tiene en cuenta que la naturaleza del hombre trasgrede lo productivo o civilizado para situarse en el derroche y lo arcaico. La complementación de los pensamientos se presenta de similar manera al del *sacrificio*, ya que en el acto sacrificial se exponen elementos útiles a un devenir azaroso. Se exponen el cuerpo, la razón y las emociones hacia lo desconocido.

El bajo materialismo se convierte en la primera manifestación de heterología, trasladándose de lo teórico hacia lo práctico donde se apuesta el todo por la nada, se apuesta la idea por el cuerpo en relación con otros. Se pone en juego la revolución del cuerpo ante la autoridad de la idea. Dichas apuestas no tienen otro fin más que exponer la incomprensible naturaleza humana ante los artificios y las técnicas creadas por la civilización. La heterología constituye la parte revolucionaria a modo de configurar posiblemente (en la imposibilidad) otro tipo de moral que vea por el lado sagrado (dimensión heterogénea), lado mutilado del

hombre u homogenizado por el mercado. Aunque Bataille no conserva de forma explícita la propuesta del bajo materialismo y tampoco la heterología en el contenido de su obra, intrínsecamente mantiene la preocupación por la situación de la humanidad al tornarse más idea que materia, más técnica que emoción.

Al ir más allá de la racionalidad, lo heterogéneo se integra en el grupo de los deseos[50] y las afecciones que se acercan a la experiencia de la muerte (una interior) que no puede ser traducida en palabras y mucho menos en un conocimiento objetivo. Con la obra freudiana, Bataille le da otro sentido al materialismo que lo inclina a la materia real, el inconsciente y la afectividad cuando, por ejemplo, en *Materialismo* dice "es a Freud, entre otros, –más que a médicos muertos hace tiempo y cuyas concepciones están hoy fuera de toda consideración– a quien debemos solicitar una concepción de la materia" (Bataille, 1969, p. 148). En la busqueda freudiana de un significado anímico de la materia, es acercado el ser del hombre.

Del mismo modo, pareciera que si Bataille retoma a Freud es porque el estudio de este último brinda una continuidad al pensamiento batailleano, pero esta continuidad no es lineal ni cerrada, sino que conforme avanza y se adentra en la parte heterogénea, pierde objetividad y sentido. Avanza sobre un terreno inseguro donde lo único certero es la

[50] Del tema del *deseo* en relación con el materialismo marxiano, se recomienda leer *Deseo, reconocimiento y satisfacción en Marx y Bataille* de Moreno. En él se expone la intromisión del deseo en el valor del uso entre la relación del reconocimiento-deseo descrita por Marx y la opone al papel del sacrificio, del *potlatch* que Bataille emplea como elementos constituyentes del deseo sin objeto o un deseo sin satisfacción para concluir que su fin es "mostrar que el modo de deseo que se esconde bajo el valor de cambio –y que creo poder afirmar que es aquel bajo el que nos relacionamos en la actualidad, y no solo a nivel mercantil– no ha sido siempre y que, por lo tanto, no tiene por qué seguir siendo siempre así: no es necesario juzgar el reconocimiento esperable de una acción, ni la acción esperable de un reconocimiento, así como tampoco reducir la producción al reconocimiento de la satisfacción del deseo de otro; pues al relacionarnos de este modo apelamos a una especie de gran otro (un Otro, un estado, un mercado, un Dios...) que establece el valor que debe esperarse de los actos (morales, legales, productivos, sociales...) previamente a la relación que los constituye; y no es necesario, principalmente, porque somos nosotros mismos los que lo situamos allí cuando tras nuestras acciones buscamos tanto el reconocimiento como la satisfacción" (2015, p. 44).

imposibilidad del retorno. Y al no retornar se libera y expone lo anteriormente aislado en el palacio de la razón y la conciencia. De ahí que, al incluir en el estudio del bajo materialismo a las emociones y los deseos, Bataille una al pensamiento con el cuerpo para luego transgredir los límites entre las ideas y la materia y así constituir un materialismo apegado a la vivencia social, ajena al trabajo y a todas aquellas actividades productivas. Con la contribución de Freud, nuestro autor coincibe un materialismo que no reduzca los hechos sociales a cosas y objetos, sino que permita la negación de estos donde es posible evitar su aprensión en el pensamiento discursivo y la afirmación del plano inconsciente del hombre.

4.1.1. La influencia práctica de Nietzsche

L'homme a échappé à sa tête comme le condamné à la prison.
II a trouvé au delà de lui-même non Dieu qui est la prohibition du crime,
mais un être qui ignore la prohibition.
Au delà de ce que je suis, je rencontre un être qui me.
Bataille, *Œuvres completes*, tome II.

Además de heredar la postura anti-idealista de Shestov, [51] en su segunda lectura de Nietzsche, Bataille retoma el carácter trágico de la existencia humana. Aquí queremos detenernos para situar en la tragedia nietzscheana el comienzo de la heterología en la filosofía. Comienzo que no se sitúa en su origen, o sea, en el proyecto de una ciencia de lo imposible. La heterología se ubica en donde menos se le espera, pues su mención se convierte en anulación. En este caso, la heterología se conserva en lo oculto (el silencio) que mantiene a lo largo de toda la obra de Bataille. A veces, la heterología sale a relucir en algunos temas, pero casi siempre calla. Lo que silencia es la heterogeneidad, a partir de ella es de donde partimos nuestro estudio sobre el diálogo entre Nietzsche y Bataille (tragedia y heterología). Además del papel que cumple la tragedia en el pensamiento de Nietzsche, Bataille retomó otras ideas que de igual modo se entrelazan con la heterología como la *voluntad de poder* y el *superhombre*. Ideas que se apropia como suyas, cuestionándose "¿Para qué considerar escribir, si mi pensamiento –todo mi pensamiento– estaba plenamente, tan admirablemente expresado?" (2001, p. 165). En 1945, le dedica *Sobre Nietzsche* donde expresa que "con algunas excepciones, mi compañía en esta tierra es Nietzsche" (2001, p. 178).

[51] El autor de *Apoteosis de lo infundado* pretende hacer con esta obra un intento de *pensamiento adogmático*, afirmando sobre ésta: "No hay idea, no hay ideas, no hay coherencia; hay contradicciones, pero eso es precisamente lo que perseguía, como acaso el lector ya habrá adivinado por el título mismo." (2015, pp. 14, 15).

A las ideas que retoma de Nietzsche, Bataille les da continuidad y las modifica. Por ejemplo, *voluntad de poder* (*Der Wille zur Macht*) la entiende como *voluntad de suerte* (*volonté de chance*), la tragedia nietzscheana como la *risa soberana*. Además de las ideas apropiadas de Nietzsche, el autor de *Ano solar* vuelve suya la técnica de escritura nietzscheana, la cual consistía en el empleo de figuras retóricas. Un claro ejemplo fue la *paradoja* (*paradoxa*, `contrario a la opinión común´). Debido a la constitución de su pensamiento, Bataille atraviesa el sentido de lo paradójico a lo filosófico. Al trascender el sentido semántico (racional) de la paradoja, continua la línea nietzscheana pero ahora en el enfoque de una experiencia sin cualquier tipo de límites (lingüístico, semántico, teológico, filosófico y místico).

Además de la apropiación de ideas, Bataille retoma la actitud anti-idealista de Nietzsche ante la filosofía canónica. Dicha actitud se debe a la semántica libre de las palabras en donde el sentido fijo de las últimas es afectado y, en consecuencia, "la lógica de Bataille, lejos de encerrar a las palabras en un sentido fijo, les restituye una libre actividad que representa su historia y su devenir" (Marmande, 2009, pp. 42, 43). La palabra se abre al devenir. El *devenir* equivale lo mismo al destino. En el devenir está el ser, por lo que "todo lo que es, es en tanto que deviene; ser es devenir" (Ferrer, 2015, p. 125). La idea del devenir, Bataille la extrae del *eterno retorno* de Nietzsche, este último la retoma del pensamiento de Heráclito[52] con la intención de mostrar que todas las cosas son una. Maneras que no están

[52]Indirectamente, se muestra la dicotomía de pensamientos de Heráclito y Parménides, de idealistas y nihilistas. El primero aboga por el devenir y el segundo por el ser inamovible. Sin embargo, como comenta Ferrer en *Heráclito y Parménides ¿Cuál es el origen de todas las cosas? El primer intento de dar una explicación racional del universo*: "En los sofistas se puede encontrar una cierta continuidad de la reflexión heraclitiana. Uno de ellos, Gorgias (485- 380 a.C.) sostuvo que no hay ser, una formulación dependiente de Parménides pero cuyo sentido es heraclitiano: la tesis se puede entender tanto en el sentido de que, por parte de las cosas, solo hay parecer (siendo así que lo que a ti te parece A, a mí me puede parecer no-A), como en el sentido de

premeditadas, ni calculadas. Por ende, el devenir se convierte en una pieza clave de las filosofías de Bataille, Nietzsche y Heráclito. En cada una de ellas tiene un diferente desenlace. Por ejemplo, en el pensamiento nietzscheano, el devenir se manifiesta en los modos en que devenga el ser, los cuales son múltiples y variados. Según la interpretación de Deleuze sobre Nietzsche, "La afirmación del devenir es el ser, la afirmación de lo múltiple es lo uno, la afirmación múltiple es la manera en que lo uno se afirma" (1971, p. 39). Así la doble afirmación (el devenir y el ser) funciona como justificación del ser, por lo que el devenir está siendo y el ser está deviniendo.

En la interpretación de Deleuze, Nietzsche relaciona a la tragedia con el *origen* del ser donde no se sabe si pertenece a la cosa o visceversa. Al no saber quién pertenece a quién o a qué, el valor asignado (o impuesto) determina el grado del ser. En el caso de la esencia (el ser) del hombre, su valor social (bueno o malo) es asignado por una moral. En su mayoría, el contenido de dicha moral es idealista. El carácter idealista de la moral y de sus valores está implantado en el origen, el cual se considera trágico. En consecuencia, los valores asignados a las personas, cosas o, en sí, la realidad son homogéneos, mientras que, por otro lado, serán desvaloradas y, en consecuencia, desechadas las características que no se adapten a la homogenidad.

Para ser considerado moralmente bueno, el valor asignado debe ser único y exclusivo, debe ser homogéneo. Más adelante, Foucault[53] se cuestiona el valor de la cosa a partir de la genealogía nietzscheana. Anteriomente, Deleuze estudiaba la crítica de Nietzsche a partir del

---

que en las cosas no hay permanencia, sino la inestabilidad propia del cambio y del continuo devenir (lo que ahora es esto, inmediatamente después ya no es esto)" (2015, p. 121).

[53] En el caso de Deleuze lo expresa en *Nietzsche y la filosofía* publicado en 1962 y en el de Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* en 1988, dos años después de la muerte de Bataille.

valor con la intención de crear una concepción distinta de la tragedia nietzscheana donde esta fuera alegre y múltiple, sin dejar de anular su lado triste y exclusivo. Por su parte, Foucault estudia a la tragedia desde su origen (histórico). Aparte del papel de la genealogía en ambos escritos, la *crítica* (como el acto de *crear*) es otro elemento que rescatar del estudio de la genealogía nietzscheana de Foucault donde se contempla lo *diferente* y *múltiple* de la idea (exclusiva) de lo normal o del *bien*. Este último se considera uno de los valores universales. El sentido del bien es impuesto desde afuera y socialmente controla la conducta del individuo. En este momento, el estudio de la diferencia, tanto en el pensamiento de Deleuze como el de Foucault, se asemeja a la heterología en el plano práctico (en la moral). Recordemos que la heterología es dividida en *teórica* y *práctica* en *La función de D. A. F. de Sade*.

La parte práctica de la heterología, Bataille la sitúa en el *valor* impuesto a la obra de Sade. El sentido de la obra es colocado en el plano ficticio que no parte de la realidad, sino de lo imaginario. Al ser imaginario, el sentido de la obra sadiana pierde valor en la realidad objetiva, a la vez, adquiere sentido en lo excrementicio, o sea, en los elementos desechados (heterogéneos) por la ciencia (la razón). Al ser diferentes, los desechos se ubican en el plano sagrado y mancillado. Por otro lado, los surrealistas, como mencionamos con anterioridad, valoran a Sade desde la realidad homogenizada, puesto que, como ya se mencionó, reducían las perversiones de Sade a productos retóricos cuando, en realidad, desbordaban el sentido de la palabra, de la conciencia. Para el autor de *El erotismo*, el sentido de la obra sadiana no se atiene a uno solo, ni puede valorarse exclusivamente por la moral y las filosofías canónicas debido a que no es producto de la realidad, no es algo que el autor de *Justice* haya realizado en vida. Al ser imaginaria, la obra de Sade es irreal, ficticia y, por ende, imposible de reestringir a las categorías racionales. Categorías que, al estar en contacto con la realidad,

son valoradas como verdaderas. Por consiguiente, la idea de la verdad es racional como también lo es la del bien, lo justo, lo bello y demás categorías. Es por esto que el sentido de la obra de Sade es desecho, inútil para la producción de conocimiento homogenizado de la ciencia.

La tragedia en Nietzsche posibilita el origen de lo distinto en la heterología de Bataille y la diferencia de Deleuze. Lo diferente dentro de la filosofía canónica, especialmente la idealista, se encuentra fuera de posicionarse como un problema racional. Lo diferente se encuentra en lo desechado por la razón, o sea, las emociones. No es que la diferencia se dé en el origen, sino que la diferencia es también uno de varios orígenes; de igual forma, lo que caracteriza a la diferencia en el origen es ser lo extraño a lo oficial, es decir, de lo alto es lo bajo, de la acción, la inacción. En una nota de *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze, Etchegaray dice:

> cuando se habla de la diferencia en el origen se trata de responder a la pregunta: ¿es activa o es reactiva? ¿es afirmativa o es negativa? ¿es alta o es baja? La diferencia implica siempre actividad (o re-actividad), movimiento (o resistencia), relación (mando u obediencia), generación (creación o decadencia) (1971, p. 13).

Con la pasada nota es posible sostener una semejanza entre lo que Deleuze entiende por diferencia y Bataille por heterología o lo heterogéneo, aunque también habría una posible diferencia al, como nos comparte Etchegaray, cuestinarnos:

> ¿Cómo surge la diferencia? Si la diferencia es originaria ¿cómo es posible la relación con lo heterogéneo? Pareciera que la afirmación de la propia diferencia es la aplicación moral-práctica del principio de no contradicción: evitar cualquier autonegación en mi discurso (1971, p. 18).

Diferencia que radica en la autoafirmación o afirmación pura desde el origen, reduciendo la negatividad a una consecuencia de la afirmación, que es lo constitutivo en el caso de Deleuze; en el de Bataille se resuelve la diferencia en la negación de lo negado, en el acéfalo que "es más yo que yo" (Camus, 2001, p. 140). Lo negado es la sinrazón (la emoción)[54] que, al anular la cabeza (la razón), se afirma como otro yo interior que transgrede al yo racional. En este sentido, para el autor de *Mi madre* la diferencia implica una negación. Sin embargo, Deleuze no entiende de la misma forma a la diferencia, sin importar que se apoye en la tragedia nietzscheana como genealogía, pues, además de oponerse a la negatividad, también rechaza la *identidad*.

Con el recorrido del sentido del valor en las anteriores reflexiones, es posible de situar a la heterología en el pensamiento filosófico. Una de sus características principales es que, al igual que el sentido y el origen del valor de la cosa, es múltiple. Ahora bien, Bataille entiende a la multiplicidad desde los elementos heterogéneos que son lo distinto a lo homogéneo, es decir, a lo único, a lo mismo. Por el contrario, en la filosofía idealista, la unidad se centra en los elementos homogéneos del discurso racional y no en otros elementos como las emociones, las cuales trascienden el plano de la razón, la forma, lo cerrado, lo acabado. Lo múltiple, a parte de constituir el ser, se sitúa en el problema del *valor* de las cosas, problema estudiado por Nietzsche e interpretado por Deleuze. En dicho análisis, el autor de *Diferencia y repetición* interpreta que Nietzsche mostró dos problemas con el valor (el sentido) del ser, el primero desde el plano axiológico y ético, el segundo desde el ontológico. En el primer caso, el sentido de su esencia no depende de la cosa, asimismo, tampoco de sí, sino del devenir que le asigna a la cosa un sentido temporal y no eterno como lo exponían las filosofías

[54] En un escrito sobre Bataille, Camus expresa que la manera de pensar del filósofo transgresor es la emoción.

idealistas en la idea del bien y otros valores (morales). En el otro problema del sentido, el valor asigna el sentido de la esencia del ser de la cosa a partir del concepto o la idea de esta. Específicamente, con su estudio sobre la tragedia en Nietzsche, Deleuze muestra que el origen del valor (al que se le da sentido) es múltiple y dinámico. Por la genealogía nietzscheana, el autor de *El antiedipo* entiende el método empleado en la segunda etapa (1876) del pensamiento de Nietzsche donde se le relaciona al método íntimamente con el problema del lenguaje como medio de la verdad (1971, p. 7).

Con respecto al *valor* en el pensamiento nietzscheano, Foucault lo retoma para desarrollar la idea de la genealogía en la historia donde:

> hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están «revolviendo los bajos fondos»--, dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, las sacudidas, las sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen (1980, pp. 11, 12).

El tema de la genealogía de los valores en Nietzsche relacionada con el tiempo (la historia) –y no exclusivamente con el lenguaje, pero sí con la verdad– es estudiado por Foucault. En *Nietzsche, la genealogía, la historia,* el autor de *Vigilar y castigar* sostiene que la genealogía nietzscheana no se opone a la historia, sino "al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del

«origen»" (1980, p. 8). A la búsqueda de un único y exclusivo origen, el cual no se encuentra en la multiplicidad, sino en la unidad que representa la "esencia" de la cosa. De ahí se deriva que la tarea de la genealogía sea "encontrar allí donde menos se espera" (Foucault, 1980, p. 7), es decir, en los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos o en cualquier medio que posibilite reencontrar diferentes escenas omitidas o ignoradas por el fundamento originario (*Ursprung*). El *Ursprung* anula el *disparate* que pudiese haber en el comienzo de la historia y lo reduce a la identidad de la cosa que, desde un inicio, estuvo acabada a la perfección. Sin embargo, Foucault expresa que la historia se ríe de esas solemnidades, pues el comienzo de ella "es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades" (1980, p. 10).

El carácter *bajo* de la historia que Foucault emplea también es retomado por Deleuze para referirse a los valores asignados a las cosas, expresando "hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente»" (1971, p. 8). Lo que tanto Foucault como Deleuze buscan en el empleo del término *bajo* es `criticar (crear)´, a partir del pensamiento nietzscheano, los valores preestablecidos en la historia. Valores conservados, desde Platón hasta la Modernidad. Por otro lado, pero de similar forma, en *El bajo materialismo*, Bataille emplea el carácter bajo para la distinción de materia donde la bajeza alude al sentido de la vida donde haya "cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente»" (Bataille, 1971, p. 8).

Al ser bajo el carácter de la historia en Nietzsche, el sentido del origen se asemeja a la *Entstehung* (`lo heredado´) o *Herkunft* (`la fuente´, `la procedencia´), puesto que en ellos

se conserva lo sucedido en sus accidentes dispersos o desviaciones infinitas. No obstante, lo heredado no puede concebirse como un saber que se acumula, sino como "un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero" (Foucault, 1980, p. 13). Sólo esa historia es efectiva, sin dejar de lado que "si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos, que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad" (Foucault, 1980, p. 27). En consecuencia, la bajeza es signo de lo heterogéneo en distintos ámbitos, desde el histórico hasta el jurídico. La bajeza prohibe la identidad porque aceptarla es anular la existencia de los cuerpos extraños (heterogéneos) o inútiles para la producción de conocimiento científico y filosófico. En la bajeza constantemente se está valorando lo heterogéneo o lo distinto a lo uno, a la identidad.

En la fusión del pluralismo de sentidos de Deleuze y la historia efectiva de la tragedia nietzscheana de Foucault, la heterología de Bataille adquiere sentido en lo diferente como carácter de los elementos heterogéneos. Al ser estudiados por la heterología, dichos elementos se convierten en los desechos del proceso intelectual donde se "libera el elemento heterogéneo excrementicio de una manera desordenada. La heterología se limita a recuperar consciente y resueltamente ese proceso terminal que, hacia ese momento, era visto como aborto y vergüenza del pensamiento humano" (Bataille, 2012, p. 413). De esa manera, la heterología:

> Procede al cambio total del proceso filosófico, que deja de ser instrumento de apropiación para ponerse al servicio de la excreción e introducir la reivindicación de las satisfacciones violentas implicadas por la existencia social (Bataille, 2012, p. 413).

Para que la heterología proceda al cambio del proceso filosófico, tanto en el discurso (dialéctico) como en la historia (idealista), requiere de un medio excrementicio, el cual introduzca los impulsos violentos e irracionales de la sociedad. Al respecto, Bataille encuentra en la tragedia nietzcheana el medio diferente para que los impulsos violentos de la existencia social se manifiesten. Impulsos que se encuentran en la heterogeneidad o cualquier actividad heterogénea (los ritos, los sacrificios, las orgías, etcétera). De ahí que el desenlace trágico sea el punto culminante de lo heterogéneo. Con respecto a la heterología, podríamos afirmar que la tragedia estaría representada con lo imposible como la muerte con la existencia humana. Por otro lado, en *El nacimiento de la tragedia*, los impulsos se localizan en la figura de Dionisos y del lado contrario, está Apolo.[55] En ambas figuras:

> se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dionisos: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra «arte»: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la «voluntad» helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese

[55] No debe pasarse desapercibido el estudio de Colli en *El nacimiento de la filosofía* donde muestra otra interpretación de Nietzsche sobre Apolo y Dionisos, pues en cada uno de ellos hay elementos del dios supuestamente contrario. "Contra esta perspectiva de Nietzsche, se puede objetar ante todo, aunque se la considera como clave en la interpretación de Grecia, que la contraposición entre Apolo y Dionisos como entre arte y conocimiento no corresponde a numerosos e importantes testimonios históricos acerca de estos dos dioses. Se ha dicho que la esfera del conocimiento y de la sabiduría se conecta mucho más naturalmente a Apolo que a Dionisos. Hablar de este último como del dios del conocimiento y de la verdad, entendidos restrictivamente como intuición de una angustia radical, significa presuponer en Grecia un Schopenhauer que no hubo. Dionisos se relaciona más bien al conocimiento como divinidad eleusiana: la iniciación a los misterios de Eleusis culminaba de hecho en una «epopteia», en una visión mística de beatitud y purificación, que de todos modos pudo haberse llamado conocimiento. Sin embargo, el éxtasis mistérico, en cuanto se alcanza al despojarse uno completamente de las condiciones del individuo, es decir en cuanto en él, el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento más bien que como conocimiento mismo. Por el contrario, el conocimiento y la sabiduría se manifiestan en la palabra, y es en Delfos que se pronuncia la palabra divina, es Apolo quien habla a través de la sacerdotisa, ciertamente no Dionisos" (Colli, 1990, p.3).

> apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática (Nietzsche, 2004, p. 41).

Ante ello, Deleuze menciona que dichas estructuras trágicas (Apolo y Dionisos) son *anti-dialécticas* en tanto no están sometidas a la historia, sino que se convierten en la posibilidad (el devenir) de la historia. En cuanto al papel de la dialéctica, en *Prefacio a la transgresión*, Foucault sostiene que:

> Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron necesarias las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisos, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del Eterno Retorno (2001, p. 38).

Ahora bien, lo que subyace en la antítesis de lo dialéctico y no dialéctico es la división de Apolo y Dionisos. Recordemos que Apolo representa el principio de individuación, la apariencia y el sueño, mientras que Dionisos remite a la unidad primitiva original, la embriaguez y la desmesura (*Hybris*). Ambos principios están en una constante lucha donde el vencedor es el devenir del elemento apolíneo en la dialéctica socrática y después, en el cristianismo. Ante este resultado, el elemento dionisíaco es expulsado de la tragedia para "reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisíacos" (Nietszche, 2004, p. 278). A pesar del triunfo de la dialéctica en forma de elementos apolíneos, Dionisos permanece en el fondo de la tragedia, pues es su fondo heterogéneo. Sin embargo, no porque sea el fondo de lo trágico se libera del intento de homogenizarlo. Tal intento se manifiesta en el papel del drama,[56] la representación de

[56] En palabras del autor de *El nacimiento de la tragedia* "Esa tradición nos dice resueltamente que la tragedia surgió del coro trágico y que en su origen era únicamente coro y nada más que coro: de lo cual sacamos nosotros la obligación de penetrar con la mirada hasta el corazón de ese coro trágico, que es el auténtico drama primordial, sin dejarnos contentar de alguna manera con las frases retóricas corrientes –que dicen que

acciones y nociones dionisíacas donde se homogeniza "bajo el efecto apolíneo del sueño" (Nietzsche, 2004, p. 65). El drama es similar a la poesía, pues se acerca a lo heterogéneo en la multiplicidad de sentido de las palabras, pero no se arriesga en su totalidad, como tampoco lo hace la segunda. Por ende, Bataille considera a la poesía como un medio ya homogenizado, odiándola.[57]

Lo trágico es uno de los medios en los que la heterología batailleana se manifiesta en la filosofía. En ese sentido, la tragedia nietzscheana se vuelve central en la heterología de Bataille. Con la tragedia, la existencia humana adquiere un sentido distinto, pues lo malo ya no se comprende como la oposición de lo bueno, sino como uno de los tantos momentos transitados por los valores de la vida (homogenizada). Por consiguiente, Bataille en *Zaratustra y el encanto del juego* expone otro modo de comprender a la tragedia nietzscheana. Este modo es el mundo de la tragedia abierto por Zaratustra "donde sólo el juego es soberano, donde se denuncia la servidumbre del trabajo" (Bataille, 2008, p. 407). Así se abre un mundo donde se es soberano, incluso en la tragedia. Esto último nos lo comparte Deleuze con el sentido auténtico de la tragedia como la alegría, la afirmación de lo negado, la vida en la muerte, el placer en el dolor. Por lo que es así como la sensación de la tragedia (la fatalidad) se torna placentera.

El mundo de la tragedia lo había trabajado Bataille en *La experiencia interior* donde menciona que "Vivimos en el mundo trágico, en la atmósfera ficticia de la que la «tragedia» es la forma más acabada" (1973, p. 81). En este escrito a la tragedia se le añade otro elemento:

---

el coro es el espectador ideal, o que está destinado a representar al pueblo frente a la región principesca de la escena–"(2004, p. 31).

[57] De ahí el sentido del *El odio de la poesía* título originario de *Lo imposible*.

la *ficción*.[58] El momento ficticio se manifiesta cuando el hombre está cercano a la muerte. Como ficciones pueden considerarse los diferentes símbolos que sustituyen a las realidades. Por ejemplo, el sacrificio en la misa que representa el sacrificio "real" de Jesús. Estas ficciones en forma de símbolos sirven como puentes de comunicación en el desgarro de su ser (Bataille, 1981, p.139). En la comunicación de los diferentes símbolos (ficciones) se busca "la superación de su ser" (Bataille, 1981, p. 123); superación violenta que lo fractura, ocasionándole un punto de ruptura entre "la integridad del cuerpo y el orificio de basura" (Bataille, 1961, p. 117). Otra representación de la vida es la simulación de la realidad. En ese sentido, la realidad es una más de las tantas ficciones existentes. Ante ello, García, comentarista de *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze, expresa:

> Lo que Deleuze descubre en Nietzsche es una realidad subrepresentativa poblada de fuerzas en interafección y cualificadas, en sus encuentros azarosos y a-lógicos, por la voluntad de poder. Esta dimensión, que configura la ontología de nuestro autor y que es morada de flujos intensivos, se esconde tras los fenómenos de la representación y constituye un impensado, un afuera o inconsciente-Ello respecto del pensamiento y su consciente-Yo: *Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella*. En este sentido, el verdadero pensamiento sólo puede hallarse en un más allá respecto de la representación y de la consciencia más aún si tenemos en cuenta que su origen se encuentra en la afección. Así es, para Deleuze el valor de un concepto reside en su génesis y ella consiste en el encuentro, forzado y forzoso, del pensamiento con su afuera. Pensar es entonces dejarse afectar por lo heterogéneo (2018, p. 146).

[58] Klossowski se refiere a la ficción como el simulacro llevado a cabo en la comunicación imposible. El simulacro "tiene la ventaja de no pretender fijar lo que muestra una experiencia y lo que dice de ella" (2001, p. 111). En ese sentido, el simulacro se convierte en una pérdida de identidad y objetividad, principal característica del discurso racional. El simulacro se puede realizar por otros medios como el de la experiencia que, como lo muestra Bataille, va de la mano con la ficción, pues ambas herramientas intentan *imitar* excesivamente un suceso o una cosa de lo real hasta el extremo de lo (im)posible (lo absurdo).

Sin embargo, internamente ¿cómo pensar lo heterogéneo? ¿cómo lo familiar se vuelve extraño? ¿Cómo la subjetividad y lo excrementicio se desplazan en la moral? A partir de la heterología práctica, porque si no fuera así entonces ¿qué sentido tendría el reconocimiento de la filosofía de Nietszche en Bataille? ¿Por qué la *moral del ocaso*? Esta última fue la inclusión de Bataille en la filosofía, pues hablando del soberano nos habló también de la libertad que no se limita a ser un valor, sino que trasgrede el plano ideal para situarse en el real y el real en el ficticio. En este sentido, al estudiar lo diferente a cualquier elemento homogéneo que sea útil para el conocimiento, la heterología adquiere un origen que no se centra exclusivamente en el pensamiento discursivo, sino que se extiende a distintos orígenes, incluyendo los considerados desechos de la sociedad. A partir de lo excrementicio, el sentido de la heterología práctica trasgrede los planos discursivos, desplazándose hacia la muerte del pensamiento. El desplazamiento se auxilia de los elementos heterogéneos para dirigirse hacia la experiencia límite donde el abismo se convierte en el éxtasis de la razón.

Del mismo modo que el mundo de la tragedia, otro elemento inmerso en la comunicación desgarrada del ser es la *angustia*[59] que anticipa el momento incierto de un fatal destino.

[59] Entiéndase a la *angustia batailleana* como `la continuación negativa de la kierkergaardiana´, ya que Kierkergaard, en *El concepto de la angustia* (1844), caracteriza a la angustia como la sensación, junto con la ansiedad y el vértigo, que acompaña al alma en el estado de vaciedad por el conocimiento. La angustia liberaba de la ignorancia y la inocencia en su afán de conocer. Al liberar, la angustia se convierte en el resultado de la imposibilidad de racionalizar la fe. El hombre angustiado debe entregarse totalmente a la fe, virtud del absurdo al comenzar donde acaba la razón. Mientras que en el caso de Bataille, la angustia se convierte en un puente entre la razón y lo irracional, puente que lleva a la risa como el punto culminante de su reflexión y donde no se pretende llenar ese vacío con conocimiento o creencia de alguna deidad. Mientras que en el caso de Bataille, la angustia no se estanca en la espera ni en la fe, sino que transgrede estas dos últimas para vaciarse de sentido. Esto último lo he explicado detalladamente en el capítulo segundo.

> La angustia, evidentemente, no se aprende, ¿se la provocará?, es posible, pero no lo creo. Se pueden agitar las heces… Si alguien se confiesa angustiado, es preciso mostrarle la nulidad de sus razones. Imagina una salida para sus tormentos: si tuviese más dinero, una mujer, otra vida… La ingenuidad de la angustia es infinita. En lugar de ir a la profundidad de su angustia, el ansioso parlotea, se degrada y huye. Sin embargo, la angustia era su oportunidad: fue elegido. Pero qué fracaso si la alude: no sufre menos y se humilla, se hace bruto, falso, superficial. La angustia eludida hace del hombre un jesuita agitado, pero en el vacío (Bataille, 1981, pp. 18, 19).

Ante este fatalismo, la filosofía idealista evita cualquier contacto real con lo trágico. Es en la tragedia donde la heterología afirma las emociones en forma de coro y niega el sentido único del ser en el lenguaje. En este caso, el papel de la heterología es el sentido de las emociones (la risa, la angustia, entre otras) y es el empleo de figuras retóricas para expresar a las primeras. Al ser doble, existe una apertura, una transgresión que desgarra el sentido antes acabado.

4.1.2. La influencia teórica de Hegel

La vida humana es un vaivén de la basura hacia el ideal
y del ideal hacia la basura.
Larrauri, *Bataille y el psicoanálisis. Freud, Lacan y la heterología*.

Un excremento es una parte muerta de mí mismo, que debo expulsar,
haciéndola desaparecer, acabando de aniquilarla.
Bataille, *Sobre Nietzsche*.

Hegel se hizo presente en la obra de Bataille desde 1929, año en el que publica los artículos *El dedo gordo, El lenguaje de las flores* y *Figura humana* en la revista *Documentos*. En ellos, Bataille conserva un diálogo con Hegel. Esto lo dice Queneau en *Primeras confrontaciones con Hegel*.[60] Uno de los temas de sus diálogos fue la *inmanencia*, tema con el que construiremos un puente entre la heterología y la filosofía de Hegel. Mediante ella, la heterología logra mostrarse como lo extraño a la razón y la objetividad, pero lo más familiar al instinto y a cualquier acción animalesca que aleje de lo profano y acerque a lo sagrado, a la intimidad, a la muerte. De ahí que la inmanencia une lo antes separado, es decir, une al hombre con su naturaleza. Nuestro autor considera que el resultado de la anterior unión es el *ser íntegro*. Este ser lo desarrolla en el escrito *Sobre Nietzsche* para referirse a aquel (ser) que se revela en la inmanencia. Del cual debemos reírnos "aun si fuera profundamente trágico" (Bataille, 2012, p. 328). Así como se revela la inmanencia en el ser íntegro o ser total en Nietzsche, así se presenta en la negación del saber absoluto y la conciencia desgarrada en Hegel. De ahí que:

> El concepto de inmanencia está estrechamente ligado con la totalidad en dos sentidos. Por una parte, en tanto es concebida como la ausencia de la escisión que la conciencia de sí representa, es afín a la del ser total o no mutilado que Bataille asociaba con el problema central de la obra de Nietzsche; por otra, su radical heterogeneidad con respecto al saber en tanto es la negación del principio sobre el cual el mundo del

[60] En palabras de Queneau: "Georges Bataille, que hizo estudios de archivista y no de filósofo, se confrontó con Hegel desde sus primeros artículos de *Documents*, en 1929" (2016, p.76).

> sentido se funda (la conciencia) y por el cual podemos entender que lo real está fuera del saber (Guzmán, 2017, p. 143).

En este sentido, la inmanencia, por un lado, es la ausencia de la escisión de la conciencia y, por el otro, "su radical heterogeneidad con respecto al saber" y la ausencia de lo real. De este modo logramos saltar de una influencia a otra. En Hegel la inmanencia posibilita el punto de encuentro entre un cuerpo extraño (heterogéneo) y el desconocimiento (*non-savoir*) de este. Mientras que, en Nietzsche, la inmanencia se presenta cuando el ser fragmentario se aleja de la eminencia (trascendencia). El momento de alejamiento se presenta cuando el ser fragmentario (angustiado) se acerca a la muerte. Así, Deleuze considera que la inmanencia es el *pensamiento trágico*.

Cabe señalar que el análisis llevado a cabo en las siguientes páginas no se apega a un orden cronológico, sino temático. Si hacemos un recorrido histórico, podemos suponer que Bataille conservó un diálogo atemporal con Hegel.[61] La primera y única vez que Bataille habla de la heterología, que fue en 1929, todavía no se acercaba a los cursos (1933-1939) de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Sin embargo, Veraza dice que indirectamente hubo una influencia en el año en que publica *La función de D. F. A. de Sade*, pues ese año lee el *Ensayo sobre el don* de Mauss. Ensayo que le permite desarrollar, tiempo después, en 1932, "la crítica frontal a Hegel" (Veraza, 1986, p. 27). En efecto, su escrito sobre la heterología está en diálogo con la negatividad hegeliana. Lo está en la comprensión de lo social al criticar las figuras (amo y esclavo) de la dialéctica con las cuales se estructura la función (útil) de la sociedad en el ámbito económico; Asimismo, como señala Veraza, dialogan en el valor de la figura de Sade. Valor en el que se establece la otra cara de la

[61] Diálogo establecido indirectamente por las lecturas de Marx y Nietzsche.

moneda: el pensamiento de Hegel. Es decir, "mediante de Sade –y por rodeo inintencional– es que G. B. restablece, de todos modos a Hegel, aunque le infringe heridas y torturas graves" (Veraza, 1986, pp. 28, 29).

En lo que sigue es de suma importancia llenar de sentido filosófico el contenido heterogéneo de la filosofía batailleana. En ese caso, ampliamos el estudio de la heterología al de sus elementos. Elementos que estarán incluidos y distribuidos en distintos momentos desde el inicio hasta el final de su obra. Ahora, los vínculos que se conservan entre la inmanencia y la heterología son: en primera, ambas parten de lo material, es decir, se encuentran intrínsecamente en un cuerpo, siendo un ente que constituye al ser. En segunda, la inmanencia se considera lo contrario de la eminencia y la heterología no es que sea lo contrario a la idea, pero sí es el desplazamiento de la idea a la soberanía, aunque se encuentre en el plano irreal o ficticio.

La influencia de Hegel en la heterología de Bataille se localiza en la negación y el rechazo por parte de la ciencia hacia los elementos heterogéneos considerados desechos (bajo y sagrado) en el proceso de la dialéctica hegeliana. Cabe aclarar que no por haber sido negados implicaba que Hegel no los hubiera considerado en su estudio fenomenológico sólo que no se arriesga a enfrentarlos de cara con la muerte. De la misma forma, si debemos mostrar dónde se encuentra contenida la influencia del pensador alemán en Bataille, recurrimos a la obra *La función de D. F. A. de Sade* para considerar a la *apropiación* y la *excreción* (de los hechos sociales) como una de las muestras. Recordemos que la apropiación es el proceso que "se caracteriza por una homogeneidad (equilibrio estático) entre el autor de la apropiación y los objetos como resultado final" (Bataille, 2012, p. 409). En palabras de

Guzmán, la asimilación (la apropiación)[62] es "el proceso por el cual, lo ajeno queda incorporado al cuerpo social o individual y se vuelve homogéneo a él (2017, p. 136)". En otras palabras, la asimilación es la homogenización del cuerpo extraño o heterogéneo (lo ajeno). Es la homogenización de la naturaleza –incluyendo la del hombre– como quiso que sucediera Hegel en su dialéctica, por lo que:

> Quizás Bataille consideraba que para renunciar a algo era necesario proponerse la exigencia de su apropiación, y, debido a ello, se le hacía imprescindible atravesar el pensamiento de Hegel, para poder minarlo desde su interior (Guzmán, 2016, p. 15).

En *Hegel, la muerte y el sacrificio* (en 1956), Bataille cita un fragmento de la *Fenomenología del espíritu*:

> El espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. Él no es esa potencia (prodigiosa) por ser lo Positivo que se aparta de lo Negativo, como cuando decimos de algo: esto no es nada o (esto es) falso, y, habiéndolo (así) liquidado, pasamos a otra cosa; no, el Espíritu no es esa potencia sino en la medida de que contempla lo Negativo cara a cara (y) permanece cerca de ello. Esa permanencia-prolongada es la fuerza mágica que traduce lo negativo en el Ser-dado (Hegel, 1966, p. 24).

Similar a la cita pasada, pudiéramos pensar que, desde antes (específicamente en 1942), Bataille dialoga con Hegel en *Sobre Nietzsche:*

> Esas dificultades capitales de la oposición entre el individuo y la colectividad o entre el bien y el mal y, por lo general, esas insensatas contradicciones de las que comúnmente salimos únicamente negándolas, me ha parecido que sólo un golpe de suerte –propinado en la audacia del juego– puede vencerlas libremente. Ese estancamiento en el que sucumbe la vida llevada hasta los límites de lo posible no podría excluir una posibilidad de salir. En lo que una sabiduría lógica no es capaz de resolver, una temeridad sin medida, que no retroceda y no mire hacia atrás, podría triunfar (Bataille, 2012, pp. 323, 324).

[62] Para Guzmán la apropiación es sinónimo de la asimilación.

Bataille considera que continúa lo que Hegel no es capaz de acabar, pues no es capaz de contemplar lo negativo cara a cara, de contemplar la muerte en la intimidad. En ese sentido, el espíritu del que habla Hegel es una potencia en la medida en que contempla de frente a la muerte para después continuar su recorrido, apartándose de ella para decir "no es nada". Mientras que en el pensamiento de Bataille, el espíritu pasa a ser el individuo que tiene una posibilidad de salir (morir). La diferencia de ambas interpretaciones es que una retrocede mientras que la otra acelera hacia el encuentro (el contacto o la comunión) con la muerte. En la dialéctica hegeliana se presenta la lucha del amo y el esclavo para obtener su *reconocimiento*. Asimismo, si se intenta ir más allá del reconocimiento, entonces se llega a la animalidad de la muerte, pues se lucha por sobrevivir y ya no sólo por el reconocimiento. Por esto último es que podría suponerse que Bataille conserva cierta distancia de la dialéctica hegeliana, ya que:

> Hay seguramente una degradación de la soberanía desde el momento en que la Lucha tiene como fin la Esclavitud del adversario vencido. El rey que ejerce el poder y que se deja, más allá de *lo que él es* sin actuar, reconocer por *lo que hace* y ya no es de *puro* prestigio. Pero si no es ya solamente la «belleza impotente» del rey religioso, todavía es el héroe quien no retrocede ante la muerte, que la desafía «cara a cara»; éste tampoco se aparta de ella para decir: «No es nada» o «Es falso». Al contrario, permanece junto a ella, y la Negatividad que él encarna no deja de crear en él al ser humano, despreciando la animalidad de la muerte, pues se vanagloria de despreciarla (Bataille, 2016, p. 53).

Bataille se apropia de algunas ideas de Hegel como la conciencia (desgarrada) y la antítesis (negatividad), adaptándolas a su pensamiento. Antes de desecharlas (si continuamos el hilo de las fases de heterología, apropiación y defección), recurre al pensamiento de Nietzsche para terminar dialogando con Hegel en distintos temas, pero con el mismo propósito: la realidad y existencia humana. Como señala Guzmán, "Bataille como un pensador que

presintió, quizás como ningún otro, el carácter atroz de la realidad humana y la imagen seductora de la dimensión trágica de la misma" (2016, p. 14). De ahí que el autor de *El límite de lo útil* afirme que hubiera de "ser en primer lugar Hegel" (1981, p. 93), porque su pensamiento no se aleja del problema que trata el filósofo alemán, sino que, desde su interior, transgrede el discurso oficial del saber, afirmando lo negado en el *no-saber.*

La relación entre la heterología y la inmanencia se da a partir de la figura de Sade. Desde el comienzo de su obra, Bataille relaciona a la inmanencia con los elementos heterogéneos, negados y desechados por la conciencia. Elementos ocultos en la negación de la utilidad. Similar a la negación que la sociedad impuso sobre la libertad de Sade, pues este personaje nunca hizo lo que escribió (sólo lo imaginó). No lo llevó a cabo porque se resistió a la actividad, a la utilidad, al bien. Por lo que la inmanencia de la libertad radica en la imposibilidad de llevarla a cabo conscientemente en la realidad. En este caso, Sade es un ser en su totalidad y, en la realidad, un ser ficticio. Ante ello, puede considerarse que la heterología se representa de inicio en la figura de Sade, continua en el soberano, y acaba en la comunidad imposible, la soberanía.[63]

Aunque como mencionamos antes, Sade nunca llevó a cabo nada de lo escrito en sus novelas, se dice que escribía con sangre y excremento. Este dato, sea cierto o no, nos parece relevante porque se adapta a lo que, desde un inicio de su obra, Bataille notó en relación con el signo[64] que representa lo ficticio o lo que va más allá del plano real, homogenizado y

[63] Si me remonto al *valor* en la utilidad, como lo hizo Veraza, sostendré similar conclusión: la *economía general* es la continuación de la heterología en las últimas obras de Bataille (1986, p.29).

[64] De manera similar a la de Bataille, nueve años después de su muerte (1973), Szansz en *Esquizofrenia. El símbolo sagrado de la psiquiatría,* menciona la semenjanza, a partir del signo, que hay entre los rituales sagrados (misa) y los que realizan los psiquiatras (diagnóstico), por lo que «Cuando un sacerdote bendice agua, ésta se convierte en agua bendita —y por lo tanto es portadora de los poderes más beneficiosos. De una manera similar, cuando un psiquiatra maldice a una persona, ésta se convierte en una esquizofrénica —y por

racional. A estos elementos, Bataille los considera *cuerpos extraños* (heterogéneos). En efecto, la noción de estos cuerpos:

> Permite señalar la identidad elemental subjetiva de los excrementos (espermas, menstruaciones, orina, materias fecales), y de todo lo que ha podido ser visto como sagrado, divino o maravilloso: un cadáver medio descompuesto errando por la noche en un sudario luminoso podía ofrecerse como algo característico de esta unidad (Bataille, 2012, p. 408).

La unidad de la que nos habla el autor de *Las lágrimas de Eros* es la unión entre lo profano y lo sagrado en la continuidad del ser. En el caso de Sade, lo profano abarcaría el lenguaje escrito o el discurso racional empleado en su obra y lo sagrado estaría representado, en una parte, por los elementos o instrumentos que utiliza en la acción de escribir y, en otra, por los elementos imaginarios (grotescos, perversos y desconocidos) que representa en el desarrollo de sus novelas. En ambas partes, la identidad del autor es anulada, es decir, lo escrito no tiene un punto de origen claro, sino varios oscuros y ocultos por un escritor enigmático.

Sade se convierte en la representación del ser continuo, el soberano o *ser completo* como Bataille lo llama en *Sobre Nietzsche*. Al igual que el ser completo, Bataille habla de otro ser: el *ser fragmentario*. A este ser, en otras obras como *El erotismo*, lo nombra ser discontinuo. El ser fragmentario sería aquel que ha sido modificado y separado por una autoridad externa, una autoridad homogénea que se rige por la *eminencia del tiempo*, el cual está reservado para la acción moral o cualquier acción utilitaria que venga del exterior (de alguna autoridad), por lo que "toda acción hace de un hombre un ser fragmentario" (Bataille,

---

lo tanto es portadora de los poderes más malignos. Como "divino" y "demoniaco", "esquizofrénico" es un concepto maravillosamente vago en su contenido y espantosamente aterrador en sus implicaciones» (1990, p.11). Similar al psiquiatra estadounidense, tiempo antes en *Teoría de la religión* (1949), Bataille pone de ejemplo el momento de la eucaristía como un sacrificio moderno figurado en parodia, en el plano irreal.

2012, p. 325). Mientras que el ser en su totalidad es aquel que se apropia de cualquier elemento desechado, extraño, inútil o distinto a lo permitido o adaptado a los fines útiles. En otras palabras, apropiarse del desecho no es otra cosa más que el *gasto suntuoso,* tema que Bataille desarrolla en *La parte maldita*. Como se expresó en una cita, el ser permite "ser lo que es" (Bataille, 2012, p. 325) en su totalidad:

> De esta manera, el hombre íntegro se revela antes que nada en la inmanencia, en el plano de una vida frívola. Tenemos que reírnos de él, aún si fuera profundamente trágico. Se trata de una perspectiva que libera: ha adquirido la mayor simplicidad, la desnudez total. […] En el fondo, el hombre íntegro no es más que un ser cuya trascendencia es abolida, de quien nada se encuentra separado: un poco tonto, un poco Dios, un poco loco… es la transparencia (Bataille, 2012, p. 328).

Para permitir la totalidad del hombre íntegro se debe negar al ser en el tiempo eminente (útil, trascendente) en la reacción,[65] pues "toda acción hace de un hombre un ser fragmentario" (Bataille, 2012, p. 325) por lo que, a partir de la negación de la eminencia del tiempo, se adquiere la libertad y la vida íntegra. En otro sentido, "la acción pospone la posibilidad de ejercer la libertad. Conducirse en su búsqueda es limitarse al campo de lo posible y cercenar la presencia inmediata de la totalidad" (Guzmán, 2017, p. 126). Sin embargo, la inmanencia que Bataille sitúa en Nietzsche no es más que la reacción ante la negación de Hegel:

> En la medida en que consigna la totalidad de la experiencia, Hegel escapa a la reducción de la desgracia. La *Fenomenología del espíritu* tiene en cuenta el goce (*Genuss).* Pero ilógicamente la *Fenomenología* le otorga el valor definitivo a la seriedad de la desgracia y a la ausencia de juego. No creo que Hegel fuera plenamente el ateo que ve en él Alexandre Kojeve. Hegel hace del universo una *cosa,* una cosa humana, lo vuelve Dios (en el sentido de que en Dios la inmanencia o el carácter sagrado del universo se adjudica la trascendencia de un objeto, de un objeto útil). Hegel no captó en nuestro acabamiento una inhumanidad singular, la ausencia de toda

[65] En un principio se pensó en la *inactividad,* pero la postura de Bataille no es en contra del utilitarismo, sino que este último lo acerca a los *límites posibles*. Por eso se concluyó en *reacción*, porque va más allá de la acción. De hecho, la reacción puede entenderse como el acto soberano (rebelde) del que tanto habló Bataille al inicio de su obra.

> seriedad del hombre al fin liberado de las *consecuencias* que tienen las tareas serviles, ya sin tener que tomar en serio esas tareas, ya sin tener que tomar en serio *nada* (Bataille, 2008. p. 275).

Habría de resaltar lo que no discutió Hegel, una inhumanidad en el acabamiento, es decir, la improductividad del ser. Ante ello, Bataille invierte la negatividad de la dialéctica a una positividad de la conciencia. Y lo hace a partir de los momentos de la dialéctica hegeliana, específicamente el momento que la conciencia se desgarrada, el momento de la negatividad. En el momento del desgarramiento, la conciencia percibe claramente la negación de la cosa y, al percibirla, la niega de nuevo para terminar afirmándola. La forma en que la conciencia niega lo negado es reduciendo la cosa a una idea (valor) de ella, es decir, al sinsentido. Esto último nos lo comparte el filósofo francés en *Teoría de la religión* cuando la conciencia, a través de la comunicación con la intimidad, "puede reemprender, ella misma, al revés, sus operaciones, de suerte que éstas se anulen en último extremo y que ella se encuentre rigurosamente reducida a la intimidad" (Bataille, 2018, p. 103).

Así como Bataille invierte la conciencia, así también la inmanencia. La inversión de la inmanencia no es otra cosa que la imposibilidad del movimiento absoluto de la conciencia en sus tres momentos. Ya no se inicia el movimiento en la *conciencia de la ignorancia*, ni se continúa en la *autoconciencia* y mucho menos se finaliza en la *razón* entendida como "la certeza de la conciencia de ser toda la realidad" (Hegel, 1985, p. 274). Ahora el orden del movimiento excede los planos subjetivos al ir más allá de la autoconciencia y, por tanto, de la *autoafirmación* de la conciencia frente al objeto. En la autoafirmación la conciencia domina al objeto mediante la relación *amo-esclavo*. La dominación permite que la conciencia experimente hacia fuera como mutable, empírica, accidental y externa, a su vez, que interior y subjetivamente sea conciente que su propio *yo* es inmutable y simple, sin conocerlo en su

totalidad. A esta contradicción Hegel la describe como una especie de desgarramiento donde la conciencia se siente incómoda, experimentando al mundo fenoménico como algo extraño y ajeno de lo que debe liberarse. En este momento se sitúan los elementos heterogéneos, específicamente el dolor que conforma el imposible proyecto de la heterología.

En el momento de la autoafirmación en la *dialéctica del amo-esclavo*, la conciencia afirma su desgarradura en la negación, ya sea para que el sistema hegeliano continúe realizándose o definitivamente se anule, y también la expone o la deja abierta como lo hace con el movimiento de su reflexión. Con el dolor, Bataille abre la brecha entre lo que tradicionalmente se entendía por subjetivo y objetivo. El dolor desgarra la comprensión del mismo sentimiento y lo expone a su incomprensión y, por lo tanto, a su inutilidad como medio en la obtención de un conocimiento. El dolor, como otras emociones, es incomprensible para la razón o la conciencia, pero es provocado por esta última. Y no sólo para ella, sino para la existencia misma. Es por ello que:

> La cuestión del dolor, así entendida, es de las más extrañas. Pocos hombres experimentan ese dolor. También podría decirse que pocos filósofos. Por otra parte, ¿no debería, personalmente, reconocerlo como vinculado a la voluntad de crecimiento indefinido, a la voluntad de ser el todo? Tal vez. Quizá también, en la medida en que esa voluntad se disuelve, el dolor se transforma en arrobamiento. Sucede con ese dolor en particular lo mismo que ocurre en general con la angustia. Puede ser que el dolor sea la consecuencia de una atracción hacia lo "desconocido", que sin la atracción hacia lo desconocido ese dolor no existiría. Es más bien la conciencia de un valor fascinante más allá de lo conocido, y es la imposibilidad de captar lo que de este modo es deseable, que nace de la desesperación. Sin duda alguna, es posible vivir poco a poco en el mundo conocido, de no sufrir si esperamos pacientemente la reducción progresiva de lo desconocido a lo conocido. Es el postulado de la ciencia. El dolor comienza solamente si la vanidad de la reducción de lo desconocido a lo conocido se revela. Por eso la circularidad decepciona. (Bataille, 2001, pp. 149, 150).

En este punto se muestra la aportación interpretativa de Bataille a las lecturas y las comprensiones de la dialéctica hegeliana donde para el primero es necesario conservar y superar la negatividad de la negatividad tanto de la naturaleza como del hombre, mientras para el segundo se debe imposibilitar la superación de la negatividad. El resultado de la la negatividad de la conciencia (la síntesis) es el sometimiento del hombre en su afirmación como medio de producción y negación como fin en sí mismo y su naturaleza sagrada, íntima y soberana. Este sería uno de los puntos en los que Bataille concentra su crítica tanto a Hegel pero sobre todo a Marx, pues su inversión de la dialéctica la positivizo, por ejemplo en la dictadura del proletariado la negatividad de la conciencia, anulando el movimiento de la conciencia en un fin el estado comunista y negando la teleología de la Historia como proceso que es la lucha a muerte por el reconocimiento. De ahí que se niegue la realización de la razón y se afirme la inmanencia. En este sentido, Bataille estaría llevando a sus últimas consecuencias la dialéctica a pesar de que el propio Hegel haya intentado en algún momento del desarrollo de su obra plantear otra finalidad que no fuera la del proceso dialéctico. Al final Hegel no termina la Historia del espíritu, sino que la comienza.

Junto a la inversión de la conciencia, se invierte la inmanencia donde ya no sólo se refiere a su interioridad desdoblada en la exterioridad, sino también a "la negación del principio sobre el cual el mundo del sentido se funda (la conciencia) y por el cual podemos entender que lo real está fuera del saber" (Guzmán, 2017, p. 143). Al colocar por encima de la conciencia a la inmanencia se niega el sentido de las cosas implantado por el entendimiento, así como también el saber sobre lo que es real. Lo anterior es quizás el movimiento necesario para el no-saber. En este caso, la realidad ya no se reduce o mutila a los elementos homogéneos, es decir, aquellos que tengan límites y sean útiles para la

conservación del sistema económico (material), ejemplo el cálculo, el discurso racional, las prohibiciones, el trabajo, etcétera. La realidad es ampliada, es extendida y continuada por los elementos heterogéneos que no aportan ningún conocimiento útil. Con estos elementos, la imanencia transgrede el plano homogéneo o profano para situarse en el sagrado donde el hombre se comunica intimamente con su ser íntegro, dejando de lado la discontinuidad profana.

De forma semejante al animal, el hombre se comunica con su intimidad en lo sagrado (heterogéneo). En la intimidad, el hombre emplea cualquier elemento heterogéneo que posibilite su continuidad como el "agua dentro del agua" o como "el río en el mar", frases batailleanas referidas a la inmediatez de los objetos no como cosas ni estado cerrados, sino expuestos a la interperie de la existencia (naturaleza). Esa posibilidad de inmediatez, fugacidad, instante en el que vuelve sobre de sí y transgrede los límites impuestos por la racionalidad y la supervivencia innecesaria, es el *momento soberano*. Por el lado del animal, la intimidad se manifiesta en la inmanencia, la cual se convierte en su *inmediatez* (Bataille, 2018, p. 21), entendiéndola como `la fuerza (la violencia) que trasgrede las leyes racionales (de orden moral, económico, científico y filosófico) para instaurarse en el instinto (en lo irracional, el deseo y lo abyecto)´. Este impulso violento regresa al animal a la inmediatez de la naturaleza, a su continuidad. Para entenderlo mejor, ejemplificaremos el caso del lobo que tiene "continuidad del mundo y de sí mismo" (Bataille, 2018, p. 28) cada que caza y devora a su presa. Al cazar y devorar a su presa, el animal reafirma su continuidad (comunicación) con el mundo sagrado (la naturaleza). Contrario al caso del hombre, el cual quiebra su comunicación con su intimidad (continuidad) para supuestamente obtener ventaja sobre el

animal y el mundo, sometiéndolos a la producción de su beneficio y su supervivencia como especie.

Al posicionarse por encima, el hombre, a través de la transformación, reduce la naturaleza a un objeto o a una cosa (producto) para extraerle la mayor utilidad posible. Además de reducir al mundo a meros objetos, el hombre separa, distingue y lo ordena, convirtiéndolo en un mundo profano donde su principal fin es la producción. Por otro lado, el valor de los objetos es reducido a la utilidad que en ellos se establece o la idea de valor en cada segmento de la producción, ya sea en el objeto o en el proceso económico en que participa.[66] Además de que el valor asignado no corresponda a ellos, sino que está por encima de su condición material o primaria. El valor de los objeto es impuesto por el exterior, por la dinámica económica, por el capitalista y, en sí, por todos los elementos homogéneos que constituyen el mundo profano. En consecuencia:

> Sólo un mundo en el que los seres están indistintamente perdidos es superfluo, no sirve para nada, no tiene nada que hacer y no quiere decir nada: sólo él tiene un valor en sí mismo, no en vista de otra cosa, esa otra cosa por otra cosa y así en adelante (Bataille, 2018, p. 33).

En el mundo sagrado, el valor de estos seres (convertidos en cosas) excede su utilidad y se sitúa en el plano de la inutilidad. En este plano se hallan los elementos heterogéneos o desechados de cualquier circunstancia profana. En el plano excrementicio, Bataille señala el caso del cadáver como el punto culminante en el que el hombre dejaría de ser cosa y su conciencia se encontraría fuera de ella en una representación suya en lo distinto o ajeno, pero

[66] Esta idea es extraída de *El capital* de Marx, específicamente cuando habla del *valor del uso*, entendiéndola como "la utilidad de una cosa […]. Condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, no existe sin ellas. Por lo tanto, el cuerpo mismo de la mercancía, como hierro, trigo, diamante, etc., es un valor de uso, un bien" (2010, p.72).

con las mismas características desechadas e inutiles de la conciencia que observa. En la que el hombre estaría consciente de su continuidad (desconocida). Es en esos momentos donde el hombre se comunica con su intimidad que va desde transgredir la conciencia (la identidad, la razón) hasta la muerte. El punto más elevado de la vida de un hombre es la muerte y para llegar a ella existen varios medios heterogéneos, entre ellos, como señalamos líneas arriba, el cadáver; no es que este último sea en sí la intimidad de la conciencia, pero sí es una representación de ella. Representación diferente de lo real. Representación irreal.

Con esto último se resalta el papel de lo real y lo irreal, pues para Bataille el hombre como cosa o elemento útil (para el mundo profano) adquiere conciencia de la continuidad de él por medio de la presentación del cadáver (lo real) de lo irreal, en ese momento, su propia muerte. Lo representado es lo irreal porque hay quien por fuera lo observa y mira su futuro, su nada. Para ser esa nada se necesita de la conciencia de lo que se es, sin importar qué tan homogenizado esté, si está consumido por la parte racional o, en general, por la productiva, es decir, que en su gran mayoría se encuentre reducido a ser una cosa que adquiere valor en el proceso económico en que esté siendo útil y productivo. Bataille sostiene que la parte productiva sería la apropiación del sistema económico de la cual se desecharía cualquier elemento improductivo (heterogéneo), este último sería el material estudiado por la heterología. En el caso del hombre, lo desechado serían sus propias heces fecales en la parte biológica, pero en la filosófica sería el *pensamiento distinto*.

La filosofía heterogénea o el pensamiento distinto (también dinámico o móvil,[67] así lo nombra el autor de *Monet*) extrae conocimiento de lo desechado por la ciencia, de aquello

[67]Acompaño la mención del *pensamiento móvil* con una breve cita: "he intentado expresar un pensamiento *móvil,* sin buscar su estado definitivo" (Bataille, 1998, p.11).

que no aporte ningún beneficio productivo (económico) para la conservación de las riquezas. Este conocimiento es el *non-savoir* donde, desde el inicio, se parte de la imposibilidad de conocer en su totalidad la realidad y se la desconoce en el plano irreal. De igual modo,

> La intimidad aparecerá inmediatamente dada en el plano de los conocimientos distintos. La dificultad de hacer coincidir el conocimiento distinto y el orden íntimo depende de sus modos opuestos de existencia en el tiempo. La vida divina es inmediata, el conocimiento es una operación que exige la suspensión y la espera. A la inmediatez en el tiempo de la vida divina, respondía el mito y las formas de pensamiento deslizante. Una experiencia íntima puede, sin duda, abandonar el misticismo; pero debe, cada vez que tiene lugar, ser una respuesta completa a una pregunta total (Bataille, 2018, p. 101).

En la inmediatez del *no-saber*, el hombre se comunica con su la intimidad. Al hacerlo, pierde su identidad y capacidad de distinguir lo externo de lo interno, pues se fusionan en la duración de un instante, por lo que el entendimiento se vuelve confuso. No habrá distinción entre lo efímero y la permanencia, tampoco entre el instante (el derroche excesivo) y el tiempo (el ahorro). No habrá duración. Y, por ende, no habrá conocimiento que pueda conservarse, pues lo construido será destruido en el instante. En ese sentido, no se conservaría conocimiento de lo heterogéneo, pues, en el caso de la heterología, al ser desecho de la cosa u objeto útil (homogéneo), su conocimiento se tornaría desconocido para el hombre en el mundo profano. Y llega a, más que conocerlo, experimentarlo en el instante fuera del tiempo, de lo categórico, de lo racional. Esa experiencia cercana a la muerte es la que se le escapa a la razón, la que provoca impulsos violentos en el interior del hombre, de la conciencia. Así como se le escapa a la razón también sucede con lo categórico, específicamente el tiempo. Dicha escapatoria se da en distintos medios heterogéneos, por ejemplo el uso en algunos rituales de los resíduos de las partes humanas como los huesos y las heces fecales. Uno de estos rituales es el romano dedicado al dios *Stercutius* (Saturno).

Así como los elementos heterogéneos empleados en el ritual sagrado, así lo *nefasto* en el pensamiento racional. El pensamiento de lo diferente (extraño) a la conciencia es el reverso de ella, la conciencia viéndose desde afuera. Es lo real desde lo irreal. En ese sentido, la heterología está presente dentro del discurso filosófico. Sólo que su presencia al ser móvil, se vuelve distinta a la permanencia. Por lo que suele ser lo más cercano o familiar a la conciencia y, a la vez, lo más lejano o extraño (oculto, siniestro, abyecto). El pensamiento móvil se presenta en la inmanencia del ser discontinuo. Dicha inmanencia se presenta en dos planos: el primero, el íntimo, y el segundo, el instante. Es por ello que es imposible adquirir un conocimiento de la experiencia desde un afuera tan interno como para desgarrar la conciencia por un instante. El no-saber es el resultado del pensamiento batailleano y para llegar a él es necesario partir de la inmanencia. El pensamiento batailleano, podría considerarse, el reverso del hegeliano. El reverso contiene la heterogeneidad en diferentes elementos heterogéneos. Sin embargo, consideramos como una posibilidad que Bataille haya invertido la comprensión de la heterología práctica, pues a lo largo de su obra, como lo hemos señalado, conservó el proyecto heterológico y, en realidad, jamás terminó de abandonarlo. Así también tenemos el supuesto abandono del soberano y como evidencia de lo contrario, en su obra literaria, continua mostrándonos personajes tan soberanos como lo es madame Edwarda, personaje que contiene las características más deseables y, a la vez, repudiables por cualquier humano.

Los desechos estudiados en la heterología no son más que el reverso de todos aquellos otros elementos homogéneos. En el caso de la filosofía, lo excrementicio del pensamiento racional es lo sagrado, es decir, todo aquel elemento sacro o heterogéneo que no se adapta al sistema económico y que está en constante desplazamiento. Lo curioso de esto es que

características del sistema económico se parodean en otros ámbitos como el filosófico. En este caso, se parodea el conocimiento objetivo en lo productivo, ya que si no se adapta a las necesidades del sistema entonces se desecha. Esto último nos arroja una pista de cómo entender la imposibilidad de la heterología práctica, es decir, su reverso. Si bien Bataille imposibilita este proyecto desde temprana edad de su obra, más delante muestra que no del todo es así o si lo es, es porque la conciencia es conciente de su imposibilidad y la mira desde afuera, sintiéndola en el límite de la experiencia propia y fusionándose con lo extraño, lo excreminticio, lo distinto, para llegar a ser en su totalidad. Así como muestra la imposibilidad de la heterología, así anuncia la de la soberanía, pero acaso ¿no sería quedarnos en lo negado cuando, en realidad, debe afirmarse en su negatividad? Lo que es un hecho es que el proyecto heterológico de Bataille se manifiesta en su negatividad como lo es la del pensamiento racional.

V. EL CARÁCTER DEL DISCURSO HETEROGÉNEO: EL *LENGUAJE DESDIALECTIZADO*

Así como el *bajo materialismo* es considerado *desdialectizado* o *indealectizable* al ser lo `inverso´ del materialismo marxista,[68] así sucede con el *lenguaje desdialectizado*[69]que Bataille empleó en su pensamiento. En este lenguaje se representa lo heterogéneo, es decir, aquellos elementos que no pueden ser encasillados, encerrados o fijados a un concepto y mucho menos a un sentido; también se representan, en primer momento, el *lenguaje poético*[70] y, en segundo, la *paradoja*[71] como los puntos culminantes de dicho lenguaje donde se resalta el papel del sinsentido, la risa, el silencio, el erotismo y otros elementos heterogéneos que comparten, además de ser lo *otro* o lo diferente a lo homogéneo, el plano sagrado. No tanto porque sean considerados celestiales, sino porque en algún momento de su realización se

[68] Macheley concibe que el bajo materialismo de Bataille está orientado a ser desdialectizado al profesar "el retorno a las formas brutas e inmediatas de la realidad natural, en nombre de la inversión de los valores de tipo nietzscheano; y esto excluye de entrada la posibilidad de conducir las oposiciones de lo real hasta el momento de su resolución definitiva" (2003, p. 155).

[69] En *El prefacio a la transgresión*, Foucault se refiere de esta manera al lenguaje que propone Bataille en su obra al ir más allá de la dialéctica y del sujeto moderno, es decir, al desprenderse de lo acabado para continuar con lo inacabado, posibilitando un lenguaje abierto y fragmentario. En palabra del autor de *Historia de la locura*, el lenguaje desdialectizado se caracteriza por ser "lenguaje no dialéctico del límite que sólo se despliega en la transgresión de quien lo habla. El juego de la transgresión y del ser es constitutivo del lenguaje filosófico que lo reproduce y, sin duda, lo produce" (2001, p. 45).

[70] Con respecto a la figura del poeta, Bataille apuesta por su lenguaje en un principio de su obra. El motivo que sostuvo lo menciona en *Tiempo de la rebelión*: "Y es que la poesía –y la literatura– de nuestro tiempo, no tienen más que un sentido: la obsesión de un impulso soberano de nuestra vida. Y ésa es precisamente la razón por la que están relacionadas de manera tan constante con la rebelión. […] de lo que se trata es de la negación de los límites del mundo real, de esos límites que con tanta frecuencia mancillan una soberanía. Cuyo sentido ofrece precisamente la poesía; una soberanía que es poesía (2012, p. 546)." Al final de su obra, se desentiende de dicha apuesta debido a que el papel que elabora el poeta es cobarde porque al jugar con el sentido de las palabras, no las lleva al extremo hasta dejarlas sin sentido como la misma experiencia límite entendida como la experiencia cercana a la muerte; sino que las conserva en el plano homogéneo al limitarlas a figuras estéticas.

[71] Para que la palabra exponga lo oculto es necesario llevarla al absurdo, previamente contradiciéndola. De ahí la función de la *paradoja*. El poeta emplea a la palabra de una forma segura, sin exponerla, ni exponerse. Y sobre la poesía en *Lo imposible,* Bataille expresa: "Me acerco a la poesía: pero para traicionarla" (2007c, p. 161). Más adelante continúa "La poesía fue un simple desvío: escapé por ella al mundo del discurso, convertido para mí en el mundo natural, entré con ella a una especie de tumba donde del infinito de lo posible nacía la muerte del mundo lógico" (2007c, p. 165).

presenta el *sacrificio* de estos. El modo en el que se manifiesta es la *transgresión*. El lenguaje desdialectizado también puede ser considerado el *habla fragmentaria*, puesto que:

> podríamos decir que esa forma del habla señala su rechazo al espíritu de sistema y abona su pasión por la ausencia de acabamiento, su pertenencia a un pensamiento que está ligado a la movilidad de la búsqueda, al pensamiento viajero, forma que en forma de horizonte es su propio horizonte. Lo que se dice fuera del todo y fuera del lenguaje en cuanto lenguaje de la conciencia y de la interioridad actuante, dice el todo y el todo del lenguaje (Constante, 2000, p. 34).

Por el lenguaje desdialectizado o el habla fragmentaria, Bataille expone de forma metafórica el sentido de los elementos heterogéneos, el cual transgredía el sentido literal del lenguaje objetivo (dialéctico). Esta particularidad es rescatada por Foucault al mencionar que a Bataille se le adjudica el empleo de un *lenguaje abierto*, expuesto a la intemperie como una herida recién acabada de hacer. Este lenguaje es considerado *desdialectizado* por desprenderse de toda la tradición dialéctica que desde Platón hasta Nietzsche configuraba la mayoría del contenido de la filosofía. Además de dicho contenido, se tiene el papel de quien emplea este lenguaje dialéctico, es decir, el filósofo (*sujeto filosofante* como lo nombra Foucault) que antes de hablar desde sí, habla de la tradición. A partir de esta disociación entre el pensamiento y el lenguaje parte Foucault para retomar el lenguaje batailleano y, a su vez, el pensamiento griego. En este sentido, no habla de un fin de la filosofía, sino "mas bien del fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico" (Foucault, 2001, p. 44). El filósofo no será la forma primera del lenguaje filosófico, sino de cualquiera (*laquelle*). De ahí que el lenguaje filosófico pueda venir de un sacerdote o de una puta. El contenido filosófico es el mismo, no varía por su contenido. Lo que sí varía es la percepción de lo que pueda ser expresado por el lenguaje, supuestamente. Con la definición de la heterología es obvio que al lenguaje objetivo se le escapan muchas cosas, entre ellas la identidad de la cosa.

En consecuencia, el lenguaje queda imposibilitado en determinarla y sólo es posible acercarse a ella por lo que no-es, por lo diferente, lo excrementicio.

Para Foucault es necesario, a partir del empleo de este lenguaje, voltear la mirada hacia los griegos y observar qué elementos son los desacreditados en su reflexión filosófica. El mirar hacia el pasado no se lleva a cabo con la finalidad de añorar tiempos mejores, sino de volver a lo concreto, al cuestionamiento del ser y también a pensar la finitud de este mediante la *experiencia límite* tratada por Bataille. Sin embargo, se considera que Foucault extiende de más su interpretación del pensamiento batailleano, ya que nuestro autor jamás opta por darle voz a los griegos, sino a las culturas arcaicas que en su presente son consideradas marginales. Bataille acalla el lado de la filosofía por dos motivos: el primero porque no le interesa hablar de la cultura griega al considerarla el origen del idealismo y el segundo porque lo que indirectamente se puede obtener en el contenido de su obra sobre los griegos, lo extrae del pensamiento nietzscheano al tratar el problema de lo dionisíaco y lo apolíneo. Más allá de esto no habría relación entre los griegos y Bataille. Si en alguna ocasión hace referencia a los griegos es para repudiarles la `forma´[72] en la que reducen la realidad a una idea. En *El caballo académico*, lo expresa:

> En efecto, las cosas suceden como si las formas del cuerpo, tanto como las formas sociales o las formas del pensamiento, tendieran hacia una suerte de perfección ideal de la cual derivaría todo valor; como si la organización progresiva de estas formas buscara satisfacer poco a poco la armonía y jerarquía inmutables que la filosofía griega buscaba dar en definitiva a las ideas, en forma exterior a los hechos concretos (1969, p. 21).

[72] Marmande en *Georges Bataille, político* resalta esta postura al decir: "Así: a las «arrogancias científicas» de los Griegos (connotación negativa), opone «las absurdidades de los pueblos bárbaros» (¿qué connotación?); a las «marcas geométricas» de los primeros (¿connotación del mismo tipo que las dos primeras?) y a su «caballo académico», opone «las pesadillas» y «los caballos-monstruos imaginados en Galia». Y este «frenesí de las formas», dice, llega por transgresión de las reglas a «realizar la expresión exacta de la mentalidad monstruosa de esos pueblos viviendo a merced de las sugestiones» (¿qué connotación?) ¿Qué son finalmente esos innobles signos y esos gorilas equi-distantes de los galos? «La respuesta definitiva de la noche humana, burlesca y repugnante, a las simplezas y a la arrogancia de los idealistas»" (2009, p. 88).

Alejado de la consideración anterior, es necesario entender que Foucault habla de una dialéctica que resulta de la pregunta antropológica kantiana, la cual cierra toda posibilidad de interrogarse por el ser y la finitud. Con la dialéctica se construye trascendentalmente el pensamiento y la experiencia de quien lo piensa, por lo que Foucault se cuestiona, "¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra –un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?" (2001, p. 38). Probablemente sí, pero más que retornar al pensamiento nietzscheano habría que situarse en la di*aléctica hegeliana* donde se presenta en la totalidad (la síntesis) la fractura discontinua del *saber absoluto* hacia su anulación efectuada por el *no-saber*. El tercer movimiento de la dialéctica parece retraerse al segundo movimiento a causa de que habría en la síntesis una antítesis implicada, el no-saber absoluto del saber absoluto. Al retraerse, la sintesis sufre su dolorosa desgarradura, por lo que Bataille llega a considerar que la única forma de extraer un conocimiento es por medio del dolor,[73] la fractura, el desgarro del sujeto

[73] Con el *dolor*, Bataille abre una brecha entre lo que tradicionalmente se entiende por subjetivo y objetivo. El dolor desgarra la comprensión del mismo sentimiento y lo expone a su incomprensión y, por lo tanto, a su inutilidad como medio de la obtención de un conocimiento. El dolor se vuelve incomprensible para la razón o la conciencia. Y no sólo para ella, sino para la existencia misma. Es por lo que "la cuestión del dolor, así entendida, es de las más extrañas. Pocos hombres experimentan ese dolor. También podría decirse que pocos filósofos. Por otra parte, ¿no debería, personalmente, reconocerlo como vinculado a la voluntad de crecimiento indefinido, a la voluntad de ser el todo? Tal vez. Quizá también, en la medida en que esa voluntad se disuelve, el dolor se transforma en arrobamiento. Sucede con ese dolor en particular lo mismo que ocurre en general con la angustia. Puede ser que el dolor sea la consecuencia de una atracción hacia lo "desconocido", que sin la atracción hacia lo desconocido ese dolor lo existirá. Es más bien la conciencia de un valor fascinante más allá de lo conocido, y es la imposibilidad de captar lo que de este modo es deseable, que nace de la desesperación. Sin duda alguna, es posible vivir poco a poco en el mundo conocido, de no sufrir si esperamos pacientemente la reducción progresiva de lo desconocido a lo conocido. Es el postulado de la ciencia. El dolor comienza solamente si la vanidad de la reducción de lo desconocido a lo conocido se revela. Por eso la circularidad decepciona" (Bataille, 2001, pp. 149, 150). Lo que no decepcionaría sería si se manifestara lo desconocido de forma violenta. Sólo así se evitaría el dolor que causa la reducción objetiva de la cosa en la ciencia.

que conoce la realidad. En el desgarramiento es donde participa la *transgresión*, elemento batailleano que Foucault retoma para desarrollar el tema de la *sexualidad*. Tema similar al *erotismo* estudiado por Bataille.

No debe confundirse la sexualidad con el erotismo. Lo importante a resaltar es cómo el lenguaje discursivo (ése que está acabado, domina la cosa y anula al sujeto absoluto[74]) anula las características de ambos actos. En la escritura de Bataille el erotismo ahonda en lo corporal, situándose en lo sagrado, puesto que quien lo experimenta está consciente de su pronta destrucción por medio de la *muerte chiquita*[75] donde se presenta el *éxtasis* (*ékstasis* `desviación´, `arrobamiento´) entendido como la *experiencia interior* que transgrede lo impuesto. Bataille habla de la experiencia interior asociada con la idea de la muerte (lo ilimitado), en específico, la muerte de Dios, único ser que existe prescindiendo de la finitud. Al morir Dios (lo ilimitado) sólo queda la humanidad (lo limitado) que, al tener presente su finitud, se percata de la impotencia de conocer la totalidad. Es ahí cuando la humanidad se ríe angustiosamente de lo absurdo que le parece la existencia. Por ende, la muerte de Dios "no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede" (Foucault, 2001, p. 32).

La *transgresión* del *lenguaje* es considerada un acto soberano en aras de tener una experiencia más allá de la razón, es decir, sacar a la luz lo oculto en el lenguaje. Y entonces, la sexualidad se explica por medio del lenguaje, pero no el *discursivo*, empleado por la

[74] Con respecto al *lenguaje discursivo*, Foucault se refiere a él como el "lenguaje que sin embargo no tiene sujeto absoluto, nunca descubre a aquel que habla en última instancia y no deja de *mantener* la palabra desde que se anuncia «el triunfo de la filosofía»" (2001, p. 41).

[75] En *El erotismo*, Bataille entiende por *muerte chiquita* a la `dilapidación ruinosa´ en la que se gastan las fuerzas sin mesura, dilapidando sin provecho ingentes recursos en el acto violento de la pasión (2008a, p. 176).

ciencia –incluida la filosofía o la literatura–, sino uno que transgrede el *límite*: el *lenguaje desdialectizado* “en el corazón de lo que dice, pero igualmente en la raíz de su posibilidad" (Foucault, 2001, p. 44). Una concepción de lenguaje que acepta la contingencia, un lenguaje que obedece a condiciones históricas, antes de ser un lenguaje que tiene un orden lógico universal. Dicho de otro modo:

> El lenguaje de Bataille, en compensación, se desmorona sin cesar en el corazón de su propio espacio, dejando al desnudo, en la esencia del éxtasis, al sujeto insistente y visible que ha intentado mantenerlo hasta el extremo de sus fuerzas, y se encuentra como rechazado por él, extenuando en la arena de lo que ya no se puede decir (Foucault, 2001, p. 41).

Foucault postula como horizonte de posibilidad el *límite*, en otras palabras, ir más allá del lenguaje en aras de religarse en el límite. Estar en el límite es una de las tesis centrales sobre la pregunta de por qué transgredir el lenguaje. Un límite que no podría ser considerado el umbral de la nada, sino todo lo contrario, una posibilidad abierta de ser. Foucault menciona que en la transgresión del lenguaje no se trata de quebrantar por la fuerza las leyes, sino de estar siempre en una afirmación, en una apertura ante lo presente. En otras palabras, es no negarse a la sexualidad ni contraponerla ante un mero concepto que adquiera significados; teológico, moralista, filosófico, psicológico. Estos significados pierden vigencia en una determinada temporalidad, tornándose irrisibles al ser profanados, por lo que:

> este lenguaje rocoso, este lenguaje que no se deja rodear, al que la ruptura, escarpadura, perfil desgarrado le son esenciales, es un lenguaje circular que remite a sí mismo y se repliega en un cuestionamiento de sus límites –como si no fuese nada más que una lámpara de noche desde la que brota una extraña luz, que designa el vacío de donde procede y hacia el que se dirige fatalmente todo lo que ilumina y toca (Foucault, 2001, pp. 46, 47).

Al confrontar el lenguaje discursivo con el desdialectizado, el de la sexualidad, se presenta el *silencio*. No porque se carezca de una noción sobre este tema, sino porque no es aprehensible y tampoco puede enseñarse a otros; si se llegase a trasmitir, al no comprenderlo, se caería en una pretensión irrisoria. No es que se pierda la seriedad[76] sobre el tema, asignándole una connotación peyorativa, más bien, es el sinsentido con el que se enfrenta al tratar de estudiarlo de forma *especializada* como si no fuera producto de meros *caprichos*.[77] Con ello, Foucault señala:

> Habrá efectivamente un día que reconocer la soberanía de estas experiencias y procurar acogerlas: no que se trate de rescatar su verdad –pretensión irrisoria, a propósito de estos discursos que son para nosotros límites–, sino de liberar por fin a partir de ellos nuestro lenguaje. Baste hoy con preguntarnos cuál es ese lenguaje no discursivo que desde hará pronto dos siglos se obstina y se rompe en nuestra cultura, de dónde viene ese lenguaje que no está acabado, ni es desde luego dueño de sí, aunque para nosotros sea soberano y no domine desde lo alto, inmovilizándose a veces en escenas que se acostumbra a llamar "eróticas" y se volatizan de repente en una turbulencia filosófica donde parece perder hasta suelo (2001, p. 47).

El hecho de no procurar obtener la "verdad" de la sexualidad y mucho menos del erotismo es signo de su conservación. El lenguaje discursivo extingue el sentido natural de estos actos; por medio del empleo de la violencia externa, les acuña significados ajenos, orientados a beneficio de quien realiza el estudio. No debe desligarse a ninguna de las dos actividades de una violencia, pues esta última constituye internamente a cada una, separada y aislada de lo

[76] Por *seriedad* debe entenderse al `formalismo que constituye, tanto en temática como en desarrollo de esta, incluyendo lo conceptual, el quehacer filosófico´. Para tomarse en serio se debe hablar de temas que cuestionen lo real y lo verdadero de las problemáticas de la humanidad. Como también se debe distinguir al sujeto del objeto como es realizado en la filosofía moderna, la cual adquiere la característica de conformar a la ciencia misma.

[77] Bataille nombra a su estudio sobre el erotismo, en su obra *El erotismo*, como un capricho que no va de la mano con los estudios filosóficos, especializados, sobre este tema ya que no busca la verdad de este, pues sólo trata de explicarlo por medio de su vivencia.

exterior, de lo profano. No obstante, Foucault tenía claro que en su actualidad la eficacia del uso del lenguaje era incuestionable, pues este, menciona en *La gran extranjera*, se encarga de traducir las cosas; pero de lo que se olvida es que las cosas por sí solas están vacías de significado y recuerda que "están contenidas y envueltas en el lenguaje como un tesoro hundido y silencioso en el estruendo del mar" (2015, p.56).

Puede decirse que Foucault retoma la obra de Bataille con el objetivo de exponer cómo el empleo del lenguaje discursivo, en el caso de la sexualidad, anula los caracteres que la constituyen. Tales caracteres son inaprensibles para el uso de la razón. Al estudiar discursivamente la sexualidad se dice lo correcto e incorrecto. Estos lineamientos se sustentan en la falacia de la verdad trasmitida por medio de un conocimiento. En el caso de la teología, específicamente de la creencia del catolicismo se permea la conducta del creyente. En el de la ciencia, la del humano en general. En ambos campos se ejerce un adiestramiento del sujeto que supuestamente piensa y, a su vez, cree. A partir de estos discursos, el sujeto se aleja de su naturaleza, negándola y afirmando la extrañeza como lo propio. Bataille protesta contra el estudio sociológico del erotismo (lo sagrado), situándolo, de forma similar, en el campo de la religión; también, aleja al erotismo de ser mera creencia y lo acerca a una experiencia. Habría de recordar que nuestro autor opta por una experiencia interior, la cual se desliga de cualquier posible medio de exposición.

La experiencia interior es para uno mismo y nada más. De ahí radica la crítica de Bataille y Foucault acerca del quehacer filosófico y del método aplicado. La filosofía canónica (la moderna) continuaba rigiéndose por el método científico conformado de un sujeto y de un objeto, siendo que para ambos autores estos elementos carecen de sentido, puesto que ninguno se constituye de un carácter totalitario. Ni el sujeto, ni el objeto estudiado

garantizan una absoluta seguridad. Sencillamente, disimulan el carácter azaroso de la naturaleza, sin distinción alguna. En la disciplina filosófica como en las demás es notable la repercusión del empleo del método científico, puesto que no dejan nada oculto; todo es expuesto a la luz del conocimiento. Mientras que, la sexualidad y el erotismo son actividades independientes de dicho estudio. Además que al ser estudiadas son violentadas, pues sus elementos no pertenecen al campo de la razón y quien las estudia no hace más que forzarlas a participar en un discurso ajeno a ellas. Asimismo, estas actividades no pueden reducirse a un concepto, ni a un sujeto que las realice. Ellas, al ser naturales, pertenecen a campos ajenos al raciocinio. Sucede similar con el caso del sujeto que filosofa y, en general, existe debido a que su experiencia no puede regirse por lo exterior. La existencia del hombre transgrede los discursos morales y científicos. Es por esto mismo que Foucault expresa:

> La época de los comentarios a la que pertenecemos, este redoblamiento histórico del que parece que no pudiéramos escapar, no indica la velocidad de nuestro lenguaje en un campo que no tiene ya objeto filosófico nuevo, y que hay que repasar bien sin cesar y con una mirada olvidadiza y cada vez más rejuvenecida, sino mucho antes el atranque, el mutismo profundo de un lenguaje filosófico que la novedad de su dominio ha expulsado de su elemento natural, de su dialéctica originaria. No es por haber perdido su objeto propio o la frescura de su experiencia, sino haber sido repentinamente desposeída de un lenguaje que le es históricamente "natural" (2001, pp. 43, 44).

A causa de ello, el autor de *El nacimiento de la clínica* busca retornar a una filosofía del hombre (sujeto pensante) y no del hablante (el filósofo tradicional) que desde hace dos siglos había regido a la vida misma (la experiencia, sea externa o interna). En la escritura de Bataille el lenguaje, el conocimiento y la experiencia han dejado de exponerse para adentrarse en el sujeto que piensa y experimenta silenciosamente. Lo mismo sucede con el tema de la *sexualidad y el erotismo*, puesto que son actividades ajenas a lo racional y lo utilitario, por lo que Foucault toma prestadas las ideas de Bataille, tanto de la transgresión como del

lenguaje discursivo, puesto que para ambos autores lo único que se logra al estudiar la sexualidad es acuñarle un concepto a tal actividad (es restringirla a una función) cuando posiblemente su constitución atraviesa la utilidad.

Es un hecho que Foucault es el primer estudioso de la obra de Bataille que considera el lenguaje empleado por este último como `desdialectizado´ y lo ejemplifica con el caso de la sexualidad, pero también lo es que dentro de dicho lenguaje toman voz los elementos heterogéneos silenciados e ignorados por la ciencia y la filosofía (idealista) que se nutren de las formas y las ideas acuñadas para las cosas. Ante este silencio se abre la posibilidad de otro tipo de lenguaje inacabado en donde estén incluidos las afecciones, originarias del inconsciente, que le brinden otro sentido a la vida humana donde no sólo se reduzca a la utilidad, sino se transgreda a esta última para mostrar el lado transitorio y peyorativo que, de trasfondo, la sostiene. También se abre la posibilidad de configurar desordenadamente una filosofía heterogénea que incluya elementos alejados de la conciencia, de la razón, del conocimiento y de la verdad.

5.1. Los elementos heterogéneos en el discurso batailleano

Es menester considerar los elementos heterogéneos como lo *otro*, y distinto a la *identidad*, la *unidad*, la *materia*, en sí, todas aquellas características que simplifican o reduzcan a la cosa, al hombre o la naturaleza a una entidad conceptual que tenga como fin la conservación de la riqueza material. Lo que se produce con la reducción de las cosas es la *mutilación* de lo que son, es decir, los elementos homogéneos dejan de lado a sus componentes heterogéneos al ser inútiles para la producción. La dimensión heterogénea está presente en distintos planos como el sagrado (las fiestas, las orgías, los sacrificios, los asesinatos, etcétera), el social (roles sociales: el loco, la prostituta, el poeta, el criminal, entre otros más), el económico (el gasto improductivo, el *potlatch*, la economía general), el biológico (las heces fecales, las secreciones sexuales, la menstruación, las lágrimas, el sudor, por mencionar algunos), el psicológico (lo abyecto, el inconsciente) y el filosófico (la risa, el sinsentido, la paradoja, el *no-saber*, la muerte del pensamiento y el sujeto, el soberano y la comunidad). Anteriormente hemos indicado los distintos planos en los que se encuentran los elementos heterogéneos, en esta última ocasión extendemos la variedad de planos para integrar el psicológico y no menos importante, el filosófico. De los seis planos, el que nos interesa es el filosófico por la confrontación discursiva entre la dialéctica moderna y la desdialectización llevada a cabo por Bataille mediante la heterogeneidad. La confrontación aquí señalada es la descriptiva al dedicarle apartados enteros a algunos de los elementos que posiblemente podrían conformar la estructura del pensamiento batailleano.

Con los elementos heterogéneos lo que Bataille muestra es la conformación absoluta del hombre. Conformación que se sigue de otras disciplinas de conocimiento hasta situarse

en el plano ontológico mediante la idea del *ser*. Es un hecho que Bataille siempre tuvo la iniciativa de mostrar el lado oculto de lo humano: lo *abyecto*.[78] Lado que desarrolla con ayuda de la teoría freudiana sobre el *inconsciente*, pero que también rechaza por el modo en que Freud estudia los componentes heterogéneos, modo especializado en el que terminaría objetivándolos y reduciéndolos a meros conceptos. Similar al caso del psicoanálisis sucede con la sociología del siglo XX respecto al tema de lo sagrado donde no es tratado como un hecho, sino como una cosa. Estudiar lo sagrado como cosa es reducirlo a ser un fenómeno acabado, determinado y definido, mientras que estudiarlo como hecho es exponerlo a los cambios y las incomprensiones presentes y futuras. Semejante esto último al lema "los hechos sociales debían ser estudiados como hechos y no como cosas" de Durkheim[79] que Bataille junto con otros colaboradores (Leiris y Caillois) del Colegio de Sociología adoptaron en sus estudios sobre las sociedades arcaicas. Estudios que van más allá de tratárseles aisladamente y con intenciones de objetivar las sociedades arcaicas, situándolas en su ambiente natural, sin pretensión de extraerles un estudio concreto. Además de adoptar

[78] En su escrito *La abyección y las formas miserables*, Bataille establece una definición negativa de lo que entiende por *abyecto*, siendo "objetos del acto imperativo de exclusión" (2006, p. 327). No queda clara su definición, pero a partir de lo que se entiende por "acto imperativo" que incluye a todos aquellos objetos inmorales (elementos heterogéneos como la violencia, el incesto, el erotismo, el asesinato, entre otros más) que se ubican fuera del entendimiento, al menos el moderno, y que no se adaptan a un mandato superior, sea divino o institucional. Lo abyecto guarda cierto parecido a la *nomia* antes expuesta.

[79] En *Las formas elementales de la vida sagrada,* Durkheim extiende la explicación de la siguiente manera: "renovada de este modo, la teoría del conocimiento parece pues llamada a reunir las ventajas contrarias de las dos teorías rivales, sin tener sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo, se inspira en este espíritu de positividad que el empirismo se esforzaba por satisfacer. Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de ella, y esto sin salir del mundo observable. Afirma, como real, la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explico, y por causas naturales. Las categorías dejan de considerarse como hechos primeros e inanalizables; y sin embargo, conservan una complejidad que no podrían explicar análisis tan simplistas como aquellos con los que se contentaba el empirismo. Pues aparecen entonces, no ya como nociones muy simples que el primer llegado podría deducir de sus observaciones personales y que la imaginación popular habría complicado desgraciadamente, sino al contrario, como sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual" (1965, pp.27, 28).

grupalmente este lema, Bataille lo recupera en su pensamiento al estudiar el lado oscuro de la sociedad, o sea, aquel lado inútil e improductivo de los elementos heterogéneos que no aportan ninguna riqueza, ni conservan lo producido.

En el caso de la filosofía, Bataille se detiene al criticar el empleo del lenguaje formal, el cual era objetivado. Con el lenguaje formal se extrae la verdad (objetiva), alejándola de las suposiciones (las creencias culturales). Para el autor de *El verdadero barba azul*, el lenguaje formal se convierte en un medio de conocimiento objetivo, tanto para la ciencia como para la filosofía, regido por el mismo método que reduce el hecho social a la cosa. En el caso de la filosofía, el empleo del lenguaje formal reduce al objeto, al hombre y a la naturaleza a ser meros conceptos. Conceptos en los que se instaura la esencia o la verdad de la cosa. El lenguaje formal y objetivo de la filosofía se emplea para mostrar el lado pulcro y claro de las cosas a través de la identificación de características que las constituyen, en específico la *unidad* (lo *uno*) que las delimita a ser irrepetibles e inconfundibles. En la delimitación, los filósofos modernos (idealistas) ignoran el lado múltiple de las cosas, el hombre y la naturaleza. Lado que, más adelante, se manifesta involuntaria e inconscientemente. La reducción de la materia al concepto no es absoluta, por consiguiente, se trata de mostrar, a través de la heterología o los elementos heterogéneos, cual sencillo es desgarrarla. Sencillo en el sentido que, como alguna vez Bataille lo expuso en los casos del erotismo y los distintos modos de ser, en este caso la reflexión filosófica, los participantes (pasivos) de las acciones se contagian, de algún modo, al observar lo que otros sienten. De ahí la inclusión de las emociones (la angustia y la risa) en el plano reflexivo como Bataille lo expresa cuando enseña "el arte de convertir la angustia en delicia" (2012, p. 125) donde a partir de la angustia se da el no-saber que se comunica mediante el éxtasis, lapso en el que se degrada el sentido del

pensamiento discursivo. En los siguientes apartados describiremos los elementos heterogéneos que configuran el lenguaje desdialéctizado de la heterología como posible manifestación del pensamiento móvil de Bataille.

5.1.1. La muerte del pensamiento y del sujeto

> *Sin duda no es el entendimiento que rompe la unidad de la Naturaleza quien hace que haya muerte de hombre, sino que la Acción separadora del entendimiento implica la energía monstruosa del pensamiento, del «puro Yo abstracto», que se opone esencialmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos –constitutivos del conjunto– y que, con firmeza, mantiene su separación.*
> Bataille, *La conjuración sagrada*.

Dar muerte al sujeto[80] y al pensamiento objetivo es lo que continúa a la Modernidad y a Hegel que crea una dialéctica del todo. Dialéctica que no sólo se conforma del sujeto, sino también de la historia universal. Con la dialéctica hegeliana, Bataille reflexiona la posición del hombre que ya no es reducida a un concepto (sujeto), sino que extiende su ser a otros elementos desechados. A partir de la dialéctica, el pensamiento batailleano irrumpe en el movimiento dialéctico, situándose en la negación del fin (la sintesis). Interrupción que abre lo anteriormente cerrado y acabado como lo es el pensamiento moderno. Al abrirlo, el hombre expone su ser ante la muerte de lo que la Modernidad le dijo que debía ser. De no

[80] Campillo en la introducción de *Lo que entiendo por soberanía* aclara el modo en que Bataille comprende el sujeto, el cual no existe, no es materializado, sino que conceptualmente se crea y se lleva a distintos planos de la realidad. Por ende, no es lo mismo hablar de sujeto que de individuo, mucho menos de individuo y soberano. Esta distinción debe conservarse de inicio a fin del estudio de la obra batailleana, ya que se presta a la confusión si no se sitúa la comprensión al tiempo en que vivió Bataille y a lo poco especializado que comprendió de la terminología filosófica. No obstante, pareciera oportuno incluir la cita de Campillo para ilustrar la diferencia anteriormente mencionada, donde: "El término mismo de «sujeto» nombra ya esta contradicción: por un lado, se trata del ser humano en cuanto ser que afirma la razón o la conciencia frente a la inmediatez animal, es decir, en cuanto ser separado o «individuo» que teme su propia muerte y se defiende de ella mediante la subordinación del deseo presente al bien futuro, sometiéndose o «sujetándose» al trabajo y a la ley; por otro lado, se trata del ser humano que «supera» ese orden del trabajo y de la ley, es decir, que niega en sí mismo la individualidad temerosa y servil, para afirmar en su lugar una «subjetividad» valerosa y «soberana», que no teme a la muerte y que hace del presente un fin en sí, aun a riesgo de morir. «Soberanía» quiere decir «superioridad», «supremacía». El ser «soberano» es el sujeto que se niega a ser siervo y se afirma como señor. Para Bataille, la subjetividad humana alcanza su cumbre en esta afirmación de su soberanía. Pero la cumbre es también el lugar de la ruina, de la perdición. Porque para acceder a ella es preciso poner en cuestión la propia vida, la propia razón, la propia individualidad separada y segura de sí, en una palabra, la idea misma de «propiedad». Para acceder a la soberanía, hay que entregarse sin reserva y sin demora al incierto movimiento del amor, de la comunicación (festiva, erótica, estética) con el resto de los seres. En pocas palabras, hay que perderse a sí mismo. La soberanía no debe ser confundida con la posesión de un poder y un saber supremos, pues exige precisamente la pérdida, la donación, el sacrificio, la puesta en juego de todo saber y de todo poder, hasta el extremo del no-saber y de la impotencia" (1996, pp. 24, 25).

exponerse, entonces "el mundo de las cosas escaparía al gobierno insensato de un pensamiento objetivo incesantemente falseado por el juego de una subjetividad inconsciente" (Bataille, 1996, p. 131).

El pensamiento moderno además de decirle al hombre lo que debía ser y hacer, redujo su figura a la de *sujeto pensante*, es decir, a que fuera un medio basado en las capacidades de la razón y el lenguaje para la obtención de un fin: el *conocimiento objetivo*. Conocimiento sustentado en el método científico que trataba de resolver problemas de cualquier índole. Bataille es consciente que la intención principal de la filosofía moderna era conservar su conocimiento del lado de las ideas acabadas, perfectas y pulcras. Ante dicho mantenimiento se evitaba el contacto con los elementos sucios –si se pueden nombrar de esta forma– que constituían la naturaleza del hombre. Los elementos sucios, incluido lo sagrado, conformaban las sociedades arcaicas. Más adelante, dichos elementos fueron *homogenizados* por el discurso racional y especializado de las sociedades profanas (mediáticas).

Ante la absorción de lo *sagrado*[81] por el discurso racional (profano), Bataille percibe la *mutilación* de la naturaleza del hombre en el ámbito filosófico llevada a cabo en dos planos: uno particular y otro general. En el primero, la mutilación se vincularía con el conocimiento absoluto del ser (tema hegeliano) y en el segundo plano, complementaría el modo de hacer filosofía y las temáticas a tratar en la Modernidad. Los pasados planos conformaron la percepción mutilada del hombre en el ámbito filosófico. Percepción que cobra fuerza en la

[81] Con el neoliberalismo, el aspecto *sagrado* pierde el valor *en sí* como se presenta en las sociedades arcaicas y se adapta a los intereses particulares de las religiones (cristiana y católica, por mencionar los ejemplos más recurrentes por Bataille en sus escritos). Entre las adaptaciones profanas que sufre lo sagrado de origen arcaico están las normas morales que controlan y restringen el comportamiento humano, en especial, el del creyente. Esta adaptación no sólo sucede en el plano religioso, sino también en el filosófico al reducir su conocimiento objetivo a la verdad.

Modernidad junto con el idealismo donde eran desprendidas las partes sagradas que conformaban la naturaleza humana sin dejar de lado que, en lo que respecta a la duración de este período, también era donde el hombre perdía su libertad al concederse como un medio de producción.

La naturaleza es reducida u homogenizada a una sola identidad: la *materia*. Esta identidad tendría la *extensión* como única característica. Más allá de esta característica no habría nada, pues no se consideraría el carácter bajo de esta. En el caso del hombre queda reducido a su capacidad de pensar (pensamiento). En consecuencias, Foucault en el prefacio que le dedica a Bataille menciona que una de las aportaciones que realiza este último es "dar muerte al sujeto y al pensamiento" (2001, p. 44) al trasgredir la dialéctica, esta unión de la realidad y lo pensado de esta, puesto que no se queda en ninguno de los dos planos, sino que va más allá de ellos, hacia lo desconocido e imposible de categorizar (la heterogeneidad). En este sentido, dar muerte al sujeto y al pensamiento se refiere a ir más allá de la conciencia del hombre, ya que en ella se sitúa lo limitado y homogéneo (la razón, el cálculo, la identidad, el trabajo, el ahorro productivo, etcétera).

Del mismo modo se debe tener en cuenta que la *muerte* es un tema que fascina a Bataille de inicio a fin en su obra intelectual. La muerte es el límite en el que ya no se puede ir más allá. Sin embargo, lo que al pensador francés le seduce de la muerte es el contacto con lo *imposible*, puesto que después de ella no hay más para el sujeto y el pensamiento. Al estar en contacto con la muerte todo lo que anteriormente se delimitaba, ahora se fusiona. No hay distinción entre lo que era y lo que es. La muerte, en otras palabras, se convierte en el punto donde no hay un retorno, el punto de lo irreversible. La muerte se comprende metafóricamente al dejar inhabilitado a quien muere y pierde la facultad de pensar y de

concebirse como sujeto, a su vez, desaparecen los ejercicios de dominación del sujeto frente al objeto para reducirlo a una parte de la totalidad.

La muerte del sujeto da vida a otras partes que lo conforman como lo son las afecciones y la experiencia interior, interés particular de Bataille. Y, por el lado del pensamiento, lo que desfallece es su capacidad de reducir a los objetos (hombre y naturaleza) a conceptos mediante el empleo de un lenguaje formal. Ante la muerte del pensamiento aparecen elementos heterogéneos como el sinsentido, lo irracional, lo absurdo, etcétera. En general tanto los elementos del sujeto como los del pensamiento rasgan lo antes cerrado, rasgan al mismo ser que inicialmente se encontraba al lado de las ideas acabadas. No es que Bataille intenta ir en contra de lo establecido, la filosofía canónica (idealista), sino que continúa el lado oscuro y descuidado que también conforma la naturaleza del hombre. E incluso se podría decir que siempre se cuelan estos elementos oscuros, ya que si la razón ilumina, entonces también produce sombras, lo que Bataille muestra es que la luz toca una parte y otra no, pero tanto lo tocado por la luz como lo no tocado pertenecen al mismo objeto.

El lado oscuro o inconsciente del hombre trasgrede lo acabado y se presenta de forma inacabada e imposibilitada. Ante ello, Sartre[82] juzga a la *experiencia interior* de Bataille como un tema que no lleva a ningún lado, como una exageración del pensamiento de un místico que roza con un loco. En parte, se coincide con Sartre porque el pensamiento que Bataille mantiene va más allá de su lógica (sentido común), es una exageración en el sentido etimológico del verbo en latín *exaggerare* donde *ex*- se refiere al `de, desde, a partir de, hacia

[82] Critica que aparece bajo el título de *Un nouveau mystique* en los *Cahiers du Sus,* no. 260 a 262 (octubre-diciembre 1943).

fuera´ y *aggerare* a `acumulación´. Por otra, es el sentido de la exageración la que nos hace distanciarnos de la opinión del autor de *La náusea*, ya que al entenderla como ese extenderse hasta lo excesivo o hasta salirse del límite de lo permitido o prohibido, la exageración se manifiesta en la acumulación excesiva, en lo hacia fuera. En ese sentido, la acumulación se presenta en todo aquello (los elementos heterogéneos) que desborda la forma (la idea) y constituye la naturaleza que anteriormente se había homogenizado en un concepto. La exageración excede la naturaleza del hombre, aquello que no se puede mutilar, ni adaptar a la forma de un concepto empleado para un saber. En consecuencia, dicha exageración es lo que, en el ámbito filosófico, excede al conocimiento racional.

5.1.2. La experiencia interior

> *La experiencia interior de estas formas complejas nos es dada de dos maneras: en primer lugar, una parte de nuestra experiencia interior corresponde a aquello cuyas formas exteriores se nos presentan en el plano de la vida común; en segundo lugar, el juego del ser personal se compone en nosotros de los mismos movimientos de soberbia y disimulo, de confusión del instante y de la cosa, que el juego de los seres en general.*
> Bataille, *La experiencia interior*.

Con la muerte del pensamiento y el sujeto, Bataille introduce y coloca a la *experiencia interior* por encima de cualquier vivencia que necesitara de la conciencia para conservarse en la memoria y configurar un posible conocimiento (útil) en el futuro. La experiencia interior "no revela nada y no puede fundar la creencia ni partir de ella" (Bataille, 2012, p. 90). Al no fundar una creencia, tampoco instaura un conocimiento objetivo o formal basado en categorías del entendimiento. Ante ello, la experiencia interior trasgrede el entendimiento y la creencia, situándose en el *éxtasis,* momento en quien la experimenta pierde las categorías (la espacialidad, la temporalidad, la unidad, entre las más importantes) de la razón. Al perder las categorías, quien la experimenta se entrega sin reserva y con violencia a lo azaroso y lo incognoscible.

La experiencia interior atraviesa las experiencias tratadas por la filosofía y la teología, las excede al no regirse exclusivamente de la conciencia (del yo). Dicha experiencia no se apega a ser un medio para un fin, ya sea alcanzar la comunicación con lo divino o abstraer el conocimiento de la realidad en forma de ideas o pensamientos. La experiencia interior es un fin por sí mismo que no comparte medios para alcanzar lo exterior a ella, lo único que alcanza quien la experimenta es el contacto consigo mismo. Ahora bien, quien vive dicha experiencia se imposibilita a compartirla debido a que, como lo mencionaba Bataille, la palabra queda corta ante tal experiencia. Lo anterior es representado con el ejemplo del silencio donde la palabra "silencio" no alude a lo que se refiere, es más, se atenta contra lo aludido al expresarse

y reducirse a un concepto. En palabras de nuestro autor "la palabra silencio sigue siendo ruido" (2012, p. 101). Es así como el silencio pasa a ser el contacto que la experiencia tiene con el lenguaje, el cual se convierte en una parodia de lo que se describe por medio de su uso.

Interior es el adjetivo que acompaña a la experiencia batailleana, también entendido como el sinónimo de `intimidad´ al entrar en contacto con el exterior, paradójicamente. En otras palabras, la experiencia interior se mantiene alejada de la interioridad implantada en la conciencia (el yo, tiempo y espacio) del hombre que niega la naturaleza (sagrada) de este último en el exterior. Tal interioridad (vuelta exterioridad) tiene como fin la conservación y el uso de lo experimentado para la obtención de un conocimiento objetivo y útil. Con la intimidad en contacto con lo exterior, la experiencia interior se mantiene oculta y si se expone es mediante la representación incompleta de la palabra, por lo que continúa conservándose la intención principal de Bataille: la imposibilidad de conceptualizar cualquier acción y objeto hallados en la realidad.

Algunos especialistas de la obra batailleana como Farfán y de la Fuente comprenden por *interior* al `juego de sentido´. Para ellos el adjetivo no tendría ningún fin, simplemente es una contradicción de lo hasta ahora sustentado dentro del quehacer filosófico (2004, p. 31). Por otro lado, sostenemos que al estudiar detenidamente la obra de Bataille, es posible de percatarse que el significado es más que una contradicción. La contradicción de interior se extiende a una paradoja[83] donde lo antes sustentado como interior se invierte en exterior,

---

[83] En *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Bataille expresa de una manera poética esta distinción paradójica entre lo exterior y lo interior, entre el objeto de conocimiento y el sujeto que conoce, diciendo: "Mi proposición tiene el irritante aspecto de una paradoja; y parece anunciar una filosofía fúnebre. Pero a decir verdad la cuestión no es difícil ni triste. Es fácil advertir que un *objeto* propuesto a

existiendo una interioridad íntima de lo interior y otra interioridad profana de lo interior (vuelta exterior). La primera se refiere a todo aquel elemento heterogéneo (o sagrado) librado de lo profano y, por ende, de la conciencia. La segunda, a todo aquel elemento homogéneo y profano.

La experiencia interior fusiona y, a su vez, muestra en su oscuridad los elementos que han sido dejados de lado al transgredir los límites impuestos por cada autoridad. El acto de fusión se entiende como la destrucción de las determinaciones que distinguen a un objeto de otro para convertirlos en uno solo donde no hay identidad, tampoco utilidad. En ese sentido, en la experiencia interior no hay límite y los elementos que participan en ello no se distinguen unos de otros. Además, que, con tal experiencia, los elementos heterogéneos conservan su libertad de ser sin pretensión a permanecer. Los elementos heterogéneos, así como se muestran, se ocultan en el inconsciente del hombre. Dicho ocultamiento no tiene otro motivo más que el de no ser homogenizados por el *discurso racional*. Las únicas vías de manifestación son aquellas incomprensibles para la razón como la risa, las lágrimas, el grito, el sinsentido, el silencio, etcétera. Se advierte que ninguna de estas vías aporta un conocimiento de lo experimentado, siendo esa la finalidad de la experiencia interior: no

---

nuestra atención, en tanto que es *ese objeto distinto,* asociado a las posibilidades de producirlo y de usarlo, se dirige a la inteligencia práctica. […] Ya no subsisten un *sujeto* ni un *objeto* distintos. En otros términos, el objeto –completamente ajeno a mí– me trascendía *(me trasciende* quiere decir que *es completamente ajeno a mí):* la supresión de un objeto trascendente revela la inmanencia, una realidad que me es inmanente, de la cual no estoy clara y distintamente separado. El despertar de la sensibilidad, el paso de la esfera de los objetos inteligibles –y utilizables– a la excesiva intensidad es la destrucción del objeto como tal […]. En el mundo del instante, nada está muerto, absolutamente nada, aún cuando sólo la presión infinita de la muerte tenga el poder de arrojarnos allí en un salto. Nada está muerto, nada puede estarlo. No más diferencia, ningún cálculo que hacer: una calma chicha, la amplitud de un viento violento en pleno cielo, donde *la felicidad no piensa en nada..."* (2008b, pp. 52, 53).

ofrecer un conocimiento acabado de lo que se vive, tampoco reducir lo experimentado a un concepto.

La experiencia interior dista de la experiencia estudiada por la filosofía, sólo tiene de semejanza ser una *vivencia*. La diferencia entre estas dos experiencias es que la experiencia de la filosofía se exterioriza para luego objetivarse en un conocimiento acabado, mientras que la interior se mantiene interiorizada al no poseer los medios para exteriorizarse como lo son la conciencia (la razón) y el lenguaje (el concepto o la palabra). Esto último lo menciona Bataille al compararla con la experiencia que, dentro del ámbito filosófico, estudian los fenomenólogos. La experiencia en el estudio fenomenológico se reduce a ser objetiva, consumiéndose al traducirse en un concepto útil para la extracción de su conocimiento objetivo. El caso que Bataille enuncia es *¿Qué es la metafísica?* (*Was int Metaphysik?*) de Heidegger donde parafraseando al filósofo alemán dice "nuestra existencia (*unseres Dasein*) está determinada por la ciencia" (2012, p. 115) para enfatizar que este modo de pensar obstaculiza la posibilidad de vincular el sentido de la filosofía de una *realidad-humana* a la experiencia interior, concluyendo que "no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de quienes la viven" (Bataille, 2012, p. 116).[84] Ante ello, nuestro autor marca una diferencia entre su experiencia y la filosófica donde "en la experiencia, el enunciado no es más que un medio, e incluso un obstáculo tanto como un medio; lo que cuenta no es el enunciado del viento, es el viento" (2012, p. 101). Similar al ejemplo del viento es el silencio, lo que cuenta es la experiencia en sí y no la traducción o reducción de esta a un concepto. En otras palabras, "la experiencia arrastra a la vida para conducirla hacia lo que desconoce, su expresión debe mantenerse lo más fiel

[84] Lo que para Blanchot es la *comunidad inconfesable.*

posible a lo vivido; no traicionar la experiencia por delirante que sea, y lograr comunicarla" (Díaz de la Serna 2012, p. 23). En este sentido la experiencia interior es para vivirla y no para objetivarla.

Además de que la experiencia interior es distinta a la experiencia que emplea la filosofía, Bataille resalta como diferencia que su pensamiento carece de *proyecto*, es decir, el modo y conjunto de medios necesarios para llevar a cabo esa idea. Si bien en las primeras páginas de su escrito sobre la experiencia interior anuncia una posible estructura de su pensamiento, a lo largo de este expresa que se ajusta al proyecto en los aspectos secundarios, además de mencionar que su interés se le revela "muy pronto como lo que es" (Bataille, 2012, p. 93), contrario al ser proyecto que es exterior a sí, mientras que la experiencia interior es propia de sí. La idea del proyecto no le convence del todo, pues alude al "poder de las palabras" (Bataille, 2012, p. 114). Sin embargo, no por ello la abandona como tampoco renuncia al empleo del lenguaje debido a que ambos medios le sirven de apoyo para corroborar lo que piensa. Entre el juego de los sentidos y el orden de las ideas, Bataille encuentra la contradicción que, después de refutar lo anteriormente dicho, reafirmó lo sustentado con mayor violencia (fuerza). Al igual que el empleo de las palabras para desarrollar un pensamiento contradictorio como el de nuestro autor, el proyecto se convierte en un medio para salir del mismo proyecto en el pensamiento batailleano (Bataille, 2012, p. 141). Esto último es el *principio de la experiencia interior.*

Otro motivo por el que Bataille se aleja de la idea de proyecto es que al hablar de este se presta a imaginar en un futuro la realización de lo que actualmente se establece, porque para él "una vez mandada al diablo la preocupación por el futuro, [pierde] también [la] razón de ser e incluso, en una palabra, la razón" (1981, p. 128). En ese sentido, el pensamiento

batailleano se construye y destruye en el momento que se experimenta interiormente. Para Bataille no hay nada más allá de la interioridad y, por ende, no hay proyecto que necesita de las categorías del entendimiento (espacio y tiempo) para realizarse. En el caso de la experiencia interior no se necesita más que del instante en el que se manifesta la acción heterogénea. Esta última mención tiene relación directa con el plano homogéneo, ya que para Bataille garantizar un proyecto de la experiencia interior es homogeneizarla a un conjunto (Bataille, 2012, p. 92). Y el homogeneizar sólo alude a reducir, como es el caso de las ciencias y todas las instituciones que tienen un fin al cual llegar, la experiencia a una parte de ella, mutilándola de otras (partes heterogéneas). Esto no logra desentender al pensamiento batailleano de los elementos homogéneos (la razón, la conciencia, el cálculo, el sentido, la identidad, etcétera), ya que estos específicamente la razón discursiva conducen a la experiencia interior, puesto que "la sola razón tiene la facultad de deshacer su obra, de echar por tierra lo que edifica […]. Sin el apoyo de la razón, no alcanzamos la *sombría incandescencia*" (Bataille, 2012, p. 141).

Con los elementos homogéneos se posibilita la manifestación de la experiencia interior. Habría de mencionar lo que Bataille entiende por `posible´, `imposible´ y `extremo´, términos que se presentan con mayor precisión en sus ensayos de las décadas de los cuarenta y cincuenta. La presencia de estos términos se debe al surgido interés de Bataille por aclarar cómo se constituyen los elementos homogéneos con los heterogéneos, además de explicar la forma en la que se desplaza de los primeros a los segundos; para hacerlo se auxilia de términos que le permiten, de manera sencilla, aludir con el significado de las demás palabras que conforman cada una de las dimensiones sociales (homogénea y heterogénea). Sin entrar en detalle, tanto la posibilidad como la imposibilidad se refieren a lo permitido y lo prohibido

dentro de las acciones humanas que han sido controladas por distintas instituciones, desde la política, la religión hasta las ciencias. La idea de *lo extremo de lo posible* demarca la transición de lo permitido hacia lo prohibido o, en otras palabras, de lo homogéneo hacia lo heterogéneo como lo es el trabajar hacia la fiesta o el estar consciente de lo que se debe hacer hacia el inconsciente estado producido por el consumo de alguna droga o el estado de una enfermedad psicológica. No es que Bataille incite al descontrol total, sino parcial. Incita a perderse dentro de sí donde los límites sean transgredidos y no existan identidades entre lo que se es y se hace, sino fusiones de los elementos que conforman ambos bandos. Por ello, lo extremo de lo posible es situarse, sin buscarlo, en el *borde* entre el orden y el desorden, entre lo posible como lo permitido y lo imposible como lo prohibido, fusionándose con lo último. Esta fusión es temporal de ahí que no se pueda desentender absolutamente del lado racional. Y si lo hace es definitivamente, es decir, cuando el sacrificado se fusiona con los sacrificantes. Lo que hace imposible su regreso, contrario a los que regresan al trabajo después de inmolar, en sentido figurado, el chivo expiatorio.

El extremo de lo posible va de la mano con la experiencia interior, ya que no se puede llegar a la imposibilidad de comprender una experiencia si no se parte de una interioridad en donde se fusione la identidad con la exterioridad, pero no para extraer un conocimiento objetivo de lo exterior con lo interior, ni petrificar la experiencia en conceptos, sino para conservar en el interior lo incomprensible para la razón o la conciencia. De esto último se constituye el pensamiento batailleano que, no dejando de lado el plano homogéneo, permite llegar a otro que está más allá del principio de utilidad, empleando al primero como puente del suyo, puente que, a primera vista, parece paradójico, pero que en el transcurso adquiere sentido. Con esto último se percibe la innovación que en su tiempo ofrece el pensamiento de

Bataille y que después, no muy lejano a su actualidad, sirve de influencia para otras disciplinas de conocimiento filosófico como lo fueron la corriente posestructuralista enfocada al cuestionamiento del lenguaje objetivo y el existencialismo, aunque esta última ya existía, pero con el pensamiento batailleano se logra otra postura ante el ser en la existencia.

5.1.3. El no-saber

> *Quizá es un misticismo, en el sentido de que mi sed de no saber, un día dejó de distinguirse de la experiencia a la que los religiosos dieron el nombre de mística –pero yo no tenía ni presupuesto, ni Dios. En cualquier caso, esta manera de ir a contracorriente en las vías del conocimiento –para salir de él, no para obtener un resultado que otros esperan– conduce al principio de la soberanía del ser y del pensamiento, que en el plano donde estoy ahora situado tiene este sentido: que el pensamiento, subordinado a algún resultado esperado, completamente sometido, deja de ser el ser soberano, que sólo el no-saber es soberano.*
> Bataille, *No-saber*.

Con su descripción de la experiencia interior, Bataille encuentra otra resolución para evitar que la cosa se objetive en el conocimiento: el *non-savoir.* Resolución que le da continuidad a los elementos heterogéneos antes ignorados o vetados por la ciencia. El *non-savoir* o, en español, el *no-saber* permite que se conserven ocultos los elementos desconocidos. El motivo por el que se desconocen estos elementos es la imposibilidad de abarcarlos en su totalidad. Esta imposibilidad permite su libertad real que va de la mano con la naturaleza del hombre. En este sentido, el no-saber se refiere a la noche en donde se "decide" (motivo de libertad) "no desear serlo todo" (Bataille, 2012, p. 117). El decidir no ser todo alude indirectamente a la dialéctica hegeliana donde en el momento de la *síntesis* se posibilita el *ser absoluto* entendido como la totalidad de la verdad.

El no-saber no pretende ser todo, sino nada. No es la *nada* de la que habla Heidegger,[85] sino una que abarca lo desconocido en donde es imposible separar y diferenciar los elementos que lo constituyen. En sí, esa *nada* es `el más allá de lo ilimitado´, o sea, "*lo que no es* un ser limitado […], una ausencia, la del límite. Considerado desde otro punto de

[85] En *Encyclopaedia Herder,* la *nada* a la que se refiere Heidegger está "manifestada en la angustia, es el sentirse otro a todo lo que existe". En efecto, la angustia del filósofo alemán está "lejos tanto del nihilismo, como de la negación de una trascendencia." Con respecto a la nada heideggeriana, en *La experiencia interior* Bataille expresa: "Esta pregunta es distinta de la Heiddeger (¿por qué el ser y no más bien la nada?) bajo el respecto de que sólo se plantea cuando todas las respuestas concebibles, aberrantes o no, han sido dadas a las preguntas sucesivamente formuladas por el entendimiento: de este modo hiere el corazón mismo del saber" (1981, p. 36).

vista, la nada es lo que desea el ser limitado, ¡el deseo que tiene por objeto *lo que no es el que desea*!" (Bataille, 1981, p. 102). No obstante, si se desea abarcar la totalidad del ser a través del entendimiento (y del lenguaje) se mutila como lo hacía "la pregunta sin salida" (Bataille, 2012, p.116), establecida por la mayoría de los filósofos sistemáticos, a excepción de Nietzsche –del que Bataille extrae gran parte de sus reflexiones (dionisíacas e irrisorias) –. Metafóricamente, el autor de *La literatura y el mal* apunta la flecha de la razón hacia el cielo abismal del desconocimiento, ignorando su próximo destino al que le grita en silencio: "creímos en las respuestas de la razón, sin ver que sólo se fundamentan otorgándose una autoridad como divina, imitando a la revelación (por una necia pretensión de decirlo todo)" (2012, p. 116).

Más adelante, Bataille publica *El no-saber* en el que expone alguna de las principales ideas que conforman su reciente propuesta filosófica. Este breve escrito lo introduce con la idea del la negación (*no*) que "es un término medio de un conocimiento que tiene como fin – o negación de su fin– la pasión por el saber" (2012, p. 588). Por *término medio*[86] se comprende al `vínculo que posibilita un fin´, en este caso el fin es paradójicamente la negación del fin, porque si se omite la negación entonces queda el saber, pero añadiéndole la negación cambia a *no-saber* que ahora se entiende como el `fin negado´. Sin embargo, no sólo se trata de un fin negado, puesto que para Bataille el saber implica necesariamente saber, no solamente por una cuestión formal dialéctica (toda proposición implica su negación) –

[86] Pefanis evita emplear el uso del *término medio* y lo reemplaza por *tercer medio* para evitar confusiones de creer que Bataille habla del término medio aristotélico, cuando en realidad se refiere a un término nietzscheano. El término medio está vinculado a lo lógico, mientras que el tercer medio apuesta por el carácter heterogéneo del término en un ámbito amoral (nietzscheano), es decir, "El problema de Bataille es [que] el tercer término que él pone en juego [...] [n]o es ni el resultado de una síntesis dialéctica, ni la referencia de una práctica semiótica; el tercer término [...] no tiene ni un origen hegeliano ni un origen estructuralista, sino uno nietzscheano, sadeano –*más allá* del bien y del mal–" (1992, p. 42).

aunque la lógica dice mucho del sentido último del saber–, sino por una cuestión epistemológica y gnoseológica. Si el saber es un movimiento que implica llegar a un conocimiento más perfecto, este no puede concluirse, por lo que todo saber frente al absoluto, el conocimiento más perfecto, es un no-saber, por eso es que en Hegel el movimiento va del no-saber al saber. Bataille al negar el fin del conocimiento como el saber, invierte la dialéctica hegeliana, para dejar al saber como un no-saber frente a un absoluto que tendría que ser a la vez positividad, saber absoluto, como negatividad no-saber absoluto.

El no-saber acerca la vida a la muerte, al `no decir nada´ sobre esta última. El silencio de la muerte es la palabra (alma, aliento) de la vida que le da continuidad al ritmo de la existencia. En ese caso *vivir a fin de poder morir* es el principio fundamental en el que se sostiene el no-saber. Principio donde se juega la forma en que se vive porque "vivir es lanzar los dados locamente, pero sin retorno. Es afirmar un estado de gracia y no alarmarse de las consecuencias posibles" (Bataille, 1981, p. 90). En el pensamiento batailleano, la vida se convierte en su método o mejor dicho en su *ausencia de método* porque en la experiencia que nuestro autor comparte "cada vez en menos ocasiones interrogo para conocer. Me río de eso y vivo, interrogo para vivir. Llevo a cabo mi investigación mientras vivo una prueba relativamente dura, a la medida angustiosa de mis nervios" (1981, p. 140).

Vivir seriamente es como vive la ciencia en especial la filosofía al conservar intactas las ideas creadas (la verdad, el *ser*[87]) que prometen reesguardar la vida humana. Bataille

[87]No pretendo entrar en detalle con la comprensión del *ser* en Bataille, pero no está demás expresar qué entiende por este, "un conjunto de partículas que mantienen sus relativas autonomías. Estos dos principios –composición que trasciende a los componentes y autonomía relativa de los componentes– regulan la existencia de cada ser" (2012, p. 180). La definición brindada tiene entre un corte biológico como ontológico, es así como Bataille juega con las palabras y los significados de ellas. En el caso del ser no reduce el concepto al plano metafísico, sino que lo extiende al biológico con el fin de mostrar la gran variedad de significados que

reduce esta idea a un simple *juego* donde "nos hallamos comprometidos como en una seria operación" que "lo único que podemos hacer es proseguirla un poco más seriamente que los demás, a fin de quitarle la seriedad" (Bataille, 2012, p. 588). El "proseguirla" más allá de su seriedad se lleva a cabo con la finalidad de no "desfallecer" pensando rigurosamente. Algo con lo cual estaría en desacuerdo quien cree en la objetividad y la certeza del pensamiento riguroso o filosófico, porque el juego es de las pocas cosas que el hombre teme (Bataille, 1981, p. 86). Mientras que en caso del autor de *Madame Edwarda* es necesario jugar con la seriedad, porque ella no aporta nada más de lo que no es el hombre.

Para Bataille el juego es la dinámica realizada en distintas etapas humanas, desde la infancia hasta la madurez. La diferencia entre el juego infantil y el adulto se manifiesta en el modo de concientizarlo, pues el niño tiene una conciencia de *insuficiencia* entendida como la falta de saberse suficiente para ser útil o simplemente ser. En el caso del adulto, la *suficiencia* se relaciona con la utilidad y la productividad de hacer un acto en beneficio de un producto. En este sentido, el niño que juega y ríe se convierte en "la ocasión para inclinarse –sin profunda inquietud– sobre un abismo de insuficiencia" (Bataille, 2012, p. 188). Con las características de suficiencia e insuficiencia se amplía la concepción del juego que, si bien anteriormente Huizinga lo entiende como:

> la acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según unas reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas; acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de "ser de otro modo" que en la vida corriente. El juego es el origen de la cultura (2007, p. 42).

---

puede tener. Sucede lo mismo con la sociedad cuando Bataille le añade el carácter de un ser en *Relaciones entre sociedad, organismo y ser*, escrito presentado en el Colegio de Sociología (1937-1938).

Por el lado contrario, Bataille lo comprende como la actividad lúdica que no pertenece exclusivamente a la cultura y, por ende, a la conciencia, pues es una acción ejecutada sin necesidad de ello. En el juego, los niños descargan una energía o fuerza que los mantiene estresados o contenidos en lo profano. Parecido al caso de los niños sucede con el de los adultos que juegan sin ser conscientes de ello al considerar las actividades profanas (trabajo, cálculo, ahorro productivo, etcétera) como acciones conscientes. De lo que los adultos no se dan cuenta es que detrás de las acciones profanas hay algo (oculto) que se les escapa. Eso que se fuga es lo que continúa poseyendo el carácter lúdico del juego, pero que conscientemente se disfraza de acciones productivas. Al proseguir con las características del juego, Bataille lo clasifica en los *juegos menor* y *mayor.* El primero se conforma de las actividades lúdicas conscientes, mientras que en el segundo se localizan aquellas acciones inconscientes. En su estudio, nuestro autor se inclina por el segundo juego a causa de su interés por el inconsciente. Es así como se marca una diferencia entre la noción común del juego –que va de la mano con la cultura (la conciencia)– y otra que excede los límites establecidos (Bataille, 2012, p. 510).

Ante lo dicho se piensa que el estudio del juego de Huizinga se queda en los límites espaciales y temporales en los que se efectúa junto con la conciencia de ser de otro modo, distinto al real. Al realizar el juego en un determinado momento o espacio, "se desenvuelve dentro de su campo, que, material o tan sólo idealmente, de modo expreso o tácito, está marcado de antemano" (Huizinga, 2007, p. 23) y similar a una acción sagrada, el juego se desarrolla en las mismas formas donde "el estadio, la mesa de juego, el círculo mágico, el templo, la escena, la pantalla, el estrado judicial, son todos ellos, por la forma y la función campos o lugares de juego" (Huizinga, 2007, p. 23) en los que rigen determinadas reglas. En

sí, Huizinga compara el acto lúdico con el acto sagrado para concluir que "son mundos temporarios dentro del mundo habitual, que sirven para la ejecución de una acción que se consuma en sí misma" (2007, p. 23). Al comparar el juego con lo sagrado, lo último se convierte en un auténtico juego, según Bataille en *¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?*, por lo que irónicamente se pregunta "¿no debería señalarse precisamente el límite del juego en su tránsito de las formas religiosas (donde se ubica la seriedad profunda) a las formas mas gratuitas, desprendidas, de la angustia perdida?" (Bataille, 2012, p. 493).

Ante la pasada pregunta, Bataille centra su crítica en la concepción del juego de Huizinga, sosteniendo que esta se rige por la subjetividad del historiador. Según él, esto último lo expresa Huizinga cuando sostiene que es necesario fundamentar lo que se entiende por *homo ludens* (hombre que juega) a través de la orientación que el historiador elige. En consecuencia, "es como historiador que describa el papel que, según él [refiriéndose Bataille a Huizinga], el juego desempeñó en la historia de la civilización" (Bataille, 2012, p. 490). Caso contrario el de Bataille al extender la idea pasada y transgredir los límites para exagerar todo a un *sinsentido* burlesco de la misma vida cotidiana o lo que seriamente se entendería por ella. En este caso, el juego quebranta los límites de lo permitido y de lo racional para situarse en la exposición absoluta del jugador que en el acto lúdico pierde identidad, fusionándose con el juego, sin distinción alguna entre uno y otro, ni la importancia del desenlace del juego (si gana o pierde). Al mismo tiempo que el juego limita con lo prohibido, también lo hace con lo permitido. En efecto, el juego "sigue teniendo en común con esa regla del desarreglo un elemento de peligrosa expansión explosiva: es orden y regla, por cierto; pero el orden y la regla prueban en él la necesidad que sintieron los hombres de limitar

mediante una regla lo que por naturaleza era imposible o muy difícil de contener" (Bataille, 2008b, p. 199).

En la explicación batailleana, el juego se acompaña con la *suerte.* La suerte no se reduce a considerarse buena, sino que se extiende e incluye la posibilidad de ser mala. Al serlo, la suerte se torna insoportable y es "común destruirla y hundirse", por lo que la suerte no es personal o individual, sino "inaprensible, melancólica" (Bataille, 1981, p. 84). En general, la suerte impulsa, desde el inicio hasta el final, la realización del juego. Tirar los dados es arrojarse a la suerte. Podría extenderse la idea del juego, adaptándola a la vida sagrada donde constantemente se juega consciente e inconscientemente sin importar el resultado del acto lúdico, distinto a la vida profana donde sólo se conserva la seriedad de las actividades productivas que conforman el trabajo. Esta diferencia, a parte de identificarse en las acciones (juego y trabajo) de ambas vidas (sagrada y profana), también se iguala en las potencias que las posibilitan: en el caso del juego es la suerte, mientras que en el trabajo, el cálculo. Ambas potencias tendrán diferentes efectos; en el juego es la libertad y en el trabajo, la prisión y el sometimiento del hombre a ser un medio para un fin capitalista. De estas diferencias resulta más atractiva la actividad lúdica porque si no ofrece algo al menos se obtiene instantánea y azarosamente la sensación de ser libre o experimentar la soberanía.

5.1.4. La verdad ficticia

Es cierto que en este caso la ficción permanece más acá de la vida. Pero la verdad y la fantasía se conjugan y la amplitud de una o de la otra sin duda no puede agotar la excesiva riqueza de lo posible.
Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura.*

De la muerte del pensamiento y del sujeto, seguido de la experiencia interior y continuado con el no-saber, ahora se propone la *verdad ficticia* que Bataille desarrolla implícita y explícitamente en gran parte de su obra. En su desarrollo, el autor de *Historia del ojo* antepone la verdad ficticia a la verdad buscada seriamente por los filósofos en el conocimiento objetivo. Bataille considera que la *verdad filosófica* es un `artificio´ disfrazado de objetividad. En estas verdades se pasa de lo científico a lo artístico por lo que nuestro autor sostiene una analogía entre la ficción y la verdad donde cada una obtiene su validez en determinado campo, ya sea científico o artístico. En el caso de lo artístico específicamente la poesía, en *La felicidad, el erotismo y la literatura* Bataille dice:

> Si miento, me quedo en el plano de la poesía, de la superación *ficticia* de lo dado. Si persevero en un desprecio obtuso de lo dado, mi desprecio es falso (de la misma naturaleza que la superación): la crítica del mundo real a partir de la poesía es una acumulación de mentiras. En algún sentido, el acuerdo con lo dado se profundiza. Pero al no poder mentir a propósito, me vuelvo loco (dejando de percibir la evidencia). O ya sin saber representar la comedia de un delirio sólo para mí, también enloquezco, pero interiormente: *tengo la experiencia de la noche* (2008b, p. 24).

Además de esta analogía, Bataille crea una fusión de la verdad y la ficción, resultando una verdad ficticia. Dicha verdad es considerada, desde el inicio, como una mentira.[88]Con la

[88] Con respecto a la *mentira*, Constante en *Georges Bataille, el suplicio de la fragmentación* señala que al tratar de reproducir una idea fiel de otro autor, en este caso de Bataille, lo único que se logra es que las palabras citadas "cambian de sentido y se inmovilizan" o, bien, "toman un valor excesivo", por lo que "es ahí, entonces, donde sólo podemos sentir nuestra torpeza, y todavía más, nuestra mentira y nuestra falsificación" (2000, p. 30). Falsificación consciente de lo que se reproduce. Mentira inconsciente de lo que se dice que es la verdad.

verdad ficticia, se amplía la noción de la verdad filosófica al incluir a la mentira como una posibilidad de verdad, ya sea anterior o posterior al momento en que aconteciera la última verdad. Se considera que la propuesta batailleana acerca de la verdad filosófica es un tanto precipitada y generalizada al carecer de recursos históricos y filosóficos de los que se pueda sostener. Por ende, se piensa que Bataille decide darle la vuelta (reversa), es decir, estructura una crítica hacia la tradición a partir de otras vías o medios alternos como lo son sus estudios sociológicos, artísticos, literarios y hasta psicoanalíticos. En consecuencia, su crítica no debe tomarse al pie de la letra, tampoco considerarse del todo viable. Debe considerarse una alternativa periférica que, si bien no abarca en su totalidad y en congruencia lo criticado, al menos brinda otras perspectivas para comprenderlo de otro modo. Por otro lado, también se considera que la virtud de Bataille es ver que la mentira es una forma de la verdad, esto estaría en resonancia con lo planteado por Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral* o en el *Zaratustra* donde "nada es verdad, todo está permitido".

La intención paradójica de la verdad ficticia es: mostrar cómo la verdad era una mentira del conocimiento objetivo. En ese caso, la verdad es una ficción que no se sabe que es mentira y no se sabe porque quien la postula está seguro de que con ella se expresa lo que *realmente* es. Sin embargo, lo que es no depende de quien la crea es por lo que se convierte en una ficción o, mejor expresado aún, en un producto de la imaginación. La verdad ficticia es entonces una representación de los fenómenos reales y naturales. Caso concreto el de la muerte porque no es lo mismo observarla que vivirla en experiencia propia, personal e íntima. Al observar la muerte, se convierte en otra ficción, porque está "más o menos alejada de lo real" (Bataille, 2008b, p. 298). Así como la muerte vista desde fuera, así la verdad criticada

desde adentro. Para nuestro autor se necesita más de una idea de lo real, se necesita de la experiencia propiamente interior que exceda el sentido del pensamiento discursivo.

En la creación de la verdad, la imaginación cumple una función importante, ya que gracias a ella es posible desarrollar un conjunto de signos que conformen un lenguaje de carácter objetivo. Es claro que la verdad es el fin del pensamiento discursivo, es decir, del pensamiento regido por una estructura para llegar a un objetivo (el conocimiento). No obstante, quienes comprenden los elementos del pensamiento discursivo ignoran los elementos (el arte o la literatura) de la imaginación porque supuestamente estos últimos no remuneran nada en su estudio, pero olvidan que los elementos empleados continúan siendo producto de la imaginación, sin importar la claridad o la certeza de las que se conforman. En consecuencia, lo que se cataloga como verdad no es más que una de tantas verdades sostenidas en determinado momento histórico y que, con el paso del tiempo, pierden su vigencia, adquiriendo el carácter ficticio como suyo.

Bataille critica cualquier pensamiento que sostenga su fundamento en la *ipseidad* porque para él, influenciado por el psicoanálisis freudiano, la verdad que se muestra como el todo no es más que el producto de quien la piensa desde su ipseidad, escapándosele el plano real. Por ende, la realidad le es ajena al pensamiento. En esta distinción entre el pensamiento y la realidad es donde radica la imposibilidad de abarcar a esta última en su totalidad. Lo único que se abarca totalmente de la realidad es la idea creada por el hombre *para sí*. Más allá de ella, el hombre no garantiza su encuentro con el exterior. A su estilo, uno a veces escrito en primera persona, Bataille ofrece mantener al margen de la ipseidad a la experiencia interior y a su producto el no-saber junto con la angustia que acerca al éxtasis, expresándolo de la siguiente forma:

> Quiero ofrecer una vez más el esquema de la experiencia a la que llamo experiencia pura. Primeramente, alcanzo lo extremo del saber (por ejemplo, imito el saber absoluto, poco importa en qué forma, pero esto supone un esfuerzo infinito del espíritu que desea saber). Entonces sé que no sé nada. *Ipse* he deseado ser todo (mediante el saber) y caigo en la angustia: el motivo de esta angustia es mi no-saber, el sinsentido sin remedio (en este caso el no-saber no suprime los conocimientos especiales, sino su sentido, les resta todo sentido) […]. Para la comunicación, antes de que ésta se produzca, se expone el sujeto (yo, *ipse*) y el objeto (en parte indefinido, en tanto no ha sido totalmente aprehendido). El sujeto desea apoderarse del objeto para poseerlo (esta voluntad proviene del ser comprometido en el juego de las contemporizaciones véase el *Laberinto*), pero no puede sino perderse: irrumpe el sinsentido de la voluntad de saber, sinsentido de todo posible, haciéndole saber al *ipse* que va a perderse y con él el saber. La angustia no cesa mientras el *ipse* se abandona y el saber consigo mismo, si se entera al no saber en este abandono, empieza el arrobamiento. En el arrobamiento que yo, *ipse*, poseo, dando satisfacción a mi voluntad de ser todo. En cuanto vuelvo a este punto cesa la comunicación, la pérdida de mí mismo, dejé de abandonarme, permanezco ahí, pero con un nuevo saber (2012, p. 150).

La disputa entre la verdad ficticia y la ipseidad hace que Bataille ofrezca otros modos de pensar. Modos basados en la experiencia interna de la vida, cercana a la muerte. También, en tono irónico pero serio, a coincibir al no-saber como otra verdad ficticia sustentada en el lenguaje. Bataille no está en contra del empleo del lenguaje como medio de expresión, sino que va más allá de este para situarse en el *no-fin* a partir de la negación del saber (absoluto). En el pensamiento batailleano, la verdad ficticia se convierte en un no-fin, o sea, en una ficción concreta al exponerse en el exterior como lo inacabado. Esto último lo sostiene en su propuesta de la experiencia interior unida a la intimidad del hombre.

5.1.5. El sinsentido

> *Es obvio que un apego tan fiel a la vida no puede tener razón de ser; en efecto no sirve de nada decir que en verdad el objeto de esa fidelidad es la muerte: eso no tendría sentido salvo que la muerte –o la existencia en la muerte o la muerte en la existencia– lo tuviera; pero el único sentido que hay allí reside en el hecho del sinsentido que a su manera es un sentido, una parodia de sentido quizás, pero en definitiva un sentido distinto, que es oscurecer en nosotros el mundo de las significaciones.*
> Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura.*

A la idea de la verdad ficticia se añade el *sinsentido* o *no sentido* entendida como "una simple negación, se dice de un objeto que hay que suprimir. La intención que rechaza lo que carece de sentido es en realidad la negativa de ser íntegro, y es debido a tal negativa que se carece de conciencia de la totalidad de ser en nosotros" de lo que se sigue "pero si digo *sinsentido*, no niego nada, enuncio la afirmación en la que *toda la vida* se aclara por fin en la conciencia" (Bataille, 2012, p. 329). Paradójicamente, el sinsentido no es la negación de sentido, sino la afirmación de la vida al transgredir los límites impuestos que mutilan la totalidad del ser integro, o sea, de ser sagrado y profano, a la vez. Al afirmar la vida, el sinsentido pierde su carácter negativo.

En el caso del sinsentido, Bataille incluye cualquier disciplina que parta del lenguaje como medio de conocimiento. El sinsentido está antes y después de la conceptualización del objeto exterior, así como también es el resultado del éxtasis en la experiencia interior y en el no-saber. Esto quiere decir que el sinsentido temporalmente vacía de significado o sentido a la cosa previa o posteriormente estudiada. En este aspecto, la comprensión del sinsentido se asemeja a la *línea de fuga* que más adelante estudian Deleuze y Guattari, donde no habría una sola palabra que abarque la totalidad de la cosa. Con la imposibilidad de abarcar la cosa a través de la fijación o el aislamiento de un concepto, nuestro autor expone el objeto, así como también el hombre y, en general, el mundo a la contingencia. No es que todo estuviera

perdido, sino que en la derrota se ganaba. Esto último se entiende como la posibilidad de liberar de la sumisión lo anteriormente poseído. Sin embargo, la posesión de algo (objeto, persona, etcétera) sólo se manifiesta en el discurso racional porque en la realidad jamás se ha poseído totalmente, tan es así que en la actualidad continúa marcándose una distancia con aquellos elementos heterogéneos incapaces de someterse a un discurso homogenizante procedente de la ciencia o de cualquier institución (Iglesia o Estado).

Con el sinsentido se posibilita el extremo de lo posible. El extremo o límite del sentido (la conciencia) no permanece porque, al hacerlo, pierde su esencia efímera. El sinsentido danza entre lo sagrado y lo profano, de ahí que la misma experiencia interior necesite de la razón como medio de exposición ante el no-saber. Así como la experiencia interior necesita de la razón, así el sinsentido necesita del sentido y el silencio de la palabra. Lo anterior no es más que una constante ilación entre diferentes elementos. Con la unión se destruye la diferencia entre ellos, fusionándolos en un instante sagrado para después volverlos a separar, asignándoles sus respectivas identidades en el tiempo profano.

5.1.6. La afectividad

Hegel no separó claramente la muerte del sentimiento de tristeza al que la experiencia ingenua opone algo así como un desfile de emociones.
Bataille. *Hegel, la muerte y el sacrificio.*

En el siglo XX, la afectividad se convierte en un tema novedoso para disciplinas como el psicoanálisis y la filosofía. En el psicoanálisis, la afectividad se relaciona con el inconsciente y en la filosofía con un estado previo a la conciencia. Estado que anticipa la posibilidad de conocer la realidad. Ambos estudios sobre la afectividad tiene como objetivo conocer su origen y sus repercusiones exteriores (prácticas y materiales). Ante esto, no puede generalizarse que su estudio tenga la intención de objetivarla, pero sí de entenderla como un medio para llegar a un fin, sin importar que sea benéfico o no. Bataille tiene en cuenta lo anterior al enfocar su filosofía en las afecciones, por lo que al hacerlo las conserva en su estado natural (soberano y libre). Para conservarlas en dicho estado, recurre a las interpretaciones psicoanalíticas (el inconsciente) y filosóficas (la tragedia y la inmanencia) que le brindan un camino en el cual pudiese orientar su pensamiento, ya sea para continuar su dirección o trazar otra vía alterna.

La afectividad en el pensamiento batailleano se entiende como el estado de naturaleza que conforma al hombre (civilizado o salvaje). En cada hombre, la afectividad se maneja de distintos modos: en el hombre civilizado se controla con las prohibiciones o las normas implantadas por las instituciones (Iglesia y Estado) sobre las sociedades y en el salvaje, permanece en su estado natural, esto quiere decir que la afectividad encuentra una vía por la cual expresarse, exponerse hacia el exterior. Tales vías son los rituales o ciertas actividades sagradas (fiestas, orgías, asesinatos, etcétera) que permitan las manifestaciones deliberadamente violentas de las afecciones.

En este punto es donde se demarca una enorme diferencia entre una y otra manera de manejar la afectividad en las sociedades, enfocándose en la *violencia*. La acción de fuerza incontrolable señala una escisión entre el comportamiento de una sociedad civilizada y otra primitiva. En la primera se evita o, al menos eso se creía tradicionalmente, se controla y sólo se ejecuta en ciertas circunstancias y por ciertas autoridades. En este caso el empleo de la violencia se justifica para mantener el orden. En la segunda, la violencia es un acto natural que debe manifestarse, concibiéndose como una parte de la naturaleza humana donde el discurso racional queda corto o limitado para expresarla en su totalidad. Así como sucede con la violencia, así con las emociones o las afecciones.

Al ser imposible de conocer y controlar en su totalidad tanto a la violencia como a la afectividad humanas, Bataille apela a catalogarlas metafóricamente como, los ya mencionados, *puntos ciegos*[89] donde se desconoce de su existencia. En consecuencia, ninguno de los dos elementos heterogéneos puede reducirse a ser un conocimiento objetivo. En el caso de la filosofía, la violencia y la afectividad no son temas recurrentes para su estudio, ya que no aportan ningún conocimiento objetivo. Una de las posibles causas es porque ninguno de los dos se concibe en la conciencia, sino que van más allá de esta, pero esto último le importa poco a nuestro autor. Tan es así que en la organización de su pensamiento antes de centrarse en la conciencia (la razón), se enfoca en la afectividad específicamente en la angustia, ya que a través de ella se manifesta la experiencia interior, seguida del no-saber.

[89] Asimismo, Carvajal en *El porvenir de la razón* relaciona el *punto ciego* que estudia Bataille con "el entendimiento que no es condición trascendental que garantice la posibilidad de un conocimiento objetivo" (2004, p. 74).

El carácter de las afecciones como la angustia pierden el sentido de expresar temporalmente lo que se siente. En este caso, la angustia adquiere la libertad de no poder ser expresada con palabras, sino con el silencio que cubre de misterio semejante experiencia. La angustia se acompaña de la *risa*[90] al ser esta última la salida de la primera. El empleo de la risa en el pensamiento batailleano marca una diferencia con el heideggeriano porque si bien Heidegger parte de la angustia para desarrollar su filosofía, Bataille sólo emplea a la angustia como un medio que desemboca en la risa. En sus palabras, "yo he partido de la risa y no, ¿como Heidegger en *Was ist Metaphisik*?, de la angustia: de aquí resultan diversas consecuencias quizá, en el plano, justamente, de la soberanía" (Bataille, 1981, p. 185). Si bien la angustia seguida de la risa son los ejes que posibilitan el pensamiento batailleano, también lo es la afección en la filosofía heideggeriana sólo que de diferente manera. No al modo en que Bataille lo generaliza en la cita anterior porque entonces estaríamos cayendo en un error al reducir el pensamiento heideggeriano a un fragmento, pero se comprende que el filósofo francés haya concluido de esa manera al carecer de una traducción de *Ser y tiempo* en francés.[91] Por ende, es preciso señalar que si bien el pensamiento heideggeriano se basa

[90] Bataille antepone la risa al lenguaje cerrado o formal donde el pensamiento adquiere un conocimiento, a partir del sentido, de las cosas. La risa es el medio en que se presenta el sinsentido y, por ende, el no-saber o el conocimiento neutro. Similar al caso del juego, se habla de dos tipos de risa: la *menor* o *común* y la *mayor*. La menor es `aquella presente en las situaciones cotidianas´, por ejemplo, en una caída o en una broma. Hay un ejemplo de este tipo de risa que se acerca a la angustia y este es cuando se ríe cruelmente de alguien, hiriéndolo (Bataille, 1981, p. 33). En sí, situaciones profanas en las que todavía se adquiera consciencia de lo que se ríe. Caso contrario es la risa mayor que se manifiesta en situaciones sagradas. Esta risa no tiene motivo alguno por el que se dé, sólo se sabe que acontece después de la angustia experimentada en el sinsentido de la vida, además que con ella se desgarrara lo anteriormente cerrado para exponerse a lo abismal. Asimismo, la risa mayor oculta el conocimiento y el sentido de la experiencia interior, es decir, "lo que en la risa está oculto debe seguirlo estando. Si nuestro conocimiento va más lejos y llegamos a conocer eso que está oculto, lo desconocido que destruye el conocimiento, ese nuevo conocimiento que nos vuelve ciegos, es preciso dejarlo en la sombra (dónde estamos), de tal suerte que los otros permanezcan ciegos ingenuamente" (Bataille, 1981, p. 45).

[91] Aunque se cuenta con el dato que Bataille leía en alemán, no del todo se explícita que haya leído en su idioma a Heidegger. Es por esto que me mantengo al margen de tal afirmación.

en la angustia no se reduce a ella, ya que también sustenta su filosofía en otros existenciarios (*Existenzialen*) que comprenden el *estar-en-el-mundo*. En la metafísica tradicional, los existenciarios son entendidos como las categorías del ser en su constitución óntica (del ente), pero para Heidegger no deben "de limitarse a obtener conceptos de imprecisión y vaguedad tales que los invalida en realidad como tales conceptos, o, en otros, de que los conceptos obtenidos sólo tienen sentido partiendo de ciertos prejuicios que han escapado al análisis y que constituyen así el auténtico sentido indefinido todavía del ser."[92]

[92] Definición extraída de *Encyclopaedia Herder*.

5.1.7. El soberano y la comunidad

> *Pero la inteligencia, el pensamiento discursivo del Hombre, se desarrollaron en función del trabajo servil. Solamente la palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, conserva el poder de manifestar la plena soberanía. Por lo tanto, el sacrificio es una manera de ser soberano, autónomo, sólo en la medida en que no lo informa el discurso significativo. En la medida en que lo informa, lo soberano se da en términos de servidumbre. En efecto, lo que es soberano por definición, no sirve.*
> Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio.*

> *Bataille cree que el arte y la literatura son, en la sociedad moderna, los medios a través de los cuales la subjetividad sagrada o soberana puede manifestarse, comunicarse, haciendo posible una forma de comunidad que no es la del contrato sino la del amor, que no está basada en el interés propio sino en el deseo del otro. Para Bataille, soberanía y comunicación amorosa son una misma cosa, puesto que ambas significan que el ser se pone a sí mismo en juego y se abre incondicionalmente a los otros.*
> Campillo, *Georges Bataille. Lo que entiendo por soberanía*.

Bataille cierra la propuesta de la experiencia interior con el tema de la *comunidad*, comprendiéndola como "la comunidad de los sin comunidad" (Pelbart, 2009, p.21) porque en una sociedad mediática no hay lugar para aquellas personas que no se adaptan al sistema económico utilitarista como lo son: el loco, la prostituta, el criminal, el poeta, etcétera. Entre los integrantes de esta comunidad sin comunidad no hay distinciones, pues se fusionan en la experiencia interior y en las actividades heterogéneas. El estado de fusión, Bataille lo expresa metafóricamente al referirse a "sé ese océano" como un decreto en el que "vinculado a lo extremo, hace al mismo tiempo de un hombre una multitud, un desierto. Es una expresión que resume y precisa el sentido de una comunidad. Se responde al deseo de Nietzsche cuando hablo de una comunidad que no tiene más objeto que la experiencia (pero al designar a esta comunidad hablo de «desierto»)" (2012, p. 120).

Para sustentar lo anterior, Bataille recurre a la idea tradicional de la *comunicación* ligada, por un lado, al lenguaje y, por el otro, a la teología. Para él la comunicación es la comunión entre distintos seres que al comunicarse pierden su identidad. A estos seres los

comprende como soberanos por desligarse en un instante de sus características profanas(su identidad, su racionalidad), impuestas por agentes exteriores para exponerse a lo abismal, a lo que yace oculto, detrás de la protección y seguridad materiales. En ese sentido, el *soberano* es `aquel que se gobierna a sí mismo´, pero no sólo desde el plano racional sino hasta irracional. Asimismo, este tipo de seres experimenta el éxtasis, "¡Ah no ser que el éxtasis esté concedido por Dios!" (Bataille, 1981, p. 80), como burlonamente lo expresa nuestro autor. En el éxtasis es posible una comunicación con otros seres fusionados. Así es como el soberano junto con otros integran una comunidad en la que se comunican sin lenguaje, sin identidad y, en general, sin restricciones. La comunicación soberana no se reduce a lo que comúnmente se entiende, es decir, a que de las palabras se desprenda el sentido que conceptualice u objetive a la cosa. En el pensamiento batailleano, el sentido se exagera hasta el grado del sinsentido, el cual se relaciona y, de igual forma, se diferencia de las experiencias místicas al no reducir la experiencia al sentido de la palabra.

La apertura de la soberanía hacia la imposibilidad es violenta, ya que se trasgreden los límites previamente establecidos por la exterioridad, o sea, por las instituciones que oficialmente imponen lo que debe ser. En el caso de la experiencia interior junto con la comunidad y la comunicación transgreden los planos establecidos desde el conocimiento hasta la religión (y el misticismo). En efecto, la experiencia interior no se reduce a una experiencia mística, tampoco a un ir en contra del saber, sino que se exagera su contenido extraño, prohibido e inútil para las ciencias y la sociedad materialistas. En palabras de Campillo en *Lo que entiendo por soberanía*:

> «Soberanía» quiere decir «superioridad», «supremacía». El ser «soberano» es el sujeto que se niega a ser siervo y se afirma como señor. Para Bataille, la subjetividad humana alcanza su cumbre en esta afirmación de su soberanía. Pero la cumbre es

> también el lugar de la ruina, de la perdición. Porque para acceder a ella es preciso poner en cuestión la propia vida, la propia razón, la propia individualidad separada y segura de sí, en una palabra, la idea misma de «propiedad». Para acceder a la soberanía, hay que entregarse sin reserva y sin demora al incierto movimiento del amor, de la comunicación (festiva, erótica, estética) con el resto de los seres. En pocas palabras, hay que perderse a sí mismo. La soberanía no debe ser confundida con la posesión de un poder y un saber supremos, pues exige precisamente la pérdida, la donación, el sacrificio, la puesta en juego de todo saber y de todo poder, hasta el extremo del no-saber y de la impotencia (1996, pp. 24, 25).

El soberano es el punto culminante del pensamiento batailleano, punto que no se hubiera presentado sin la anterior cadena de elementos heterogéneos expuestos por Bataille a lo largo de su obra. Algunas nociones fueron modificadas en detalles, por ejemplo, el *gasto* que no fue el mismo en *La noción del gasto* (1933) que en *La parte maldita* (1950), pero en general los temas que Bataille desarrolló de inicio a fin de su obra conservaron su esencia. Al igual que el motivo *anti-idealista* que lo separa del modo en que se hacía ciencia, sin importar que fuera humanista o cientificista. A nuestro autor lo que le interesaba, más que comprender, era experimentar ser hombre fuera y dentro de una sociedad mediática; además de extender lo que se comprendía como vida, ya que no era aceptable que se redujera al plano de la actividad, del trabajo. Es así como por medio de su desordenada obra muestra su propuesta científica y, por consiguiente, filosófica.

VI. CONCLUSIONES

La heterología se vuelve un punto clave en el pensamiento batailleano y en el quehacer filosófico. El motivo por el que adquiere relevancia es porque el desecho se convierte en una dimensión del ser y la materia que no son estudiados por la filosofía; en efecto, el estudio heterológico de Bataille resulta ser el que trata los desechos de la razón: la abyección. Pero que igual constituyen el ser del hombre cercano a lo instintivo vuelto productividad. Sin embargo, debemos reconocer que lo abyecto ha sido investigado a profundidad por el psicoanálisis. En nuestro caso a diferencia del psicoanálisis integramos el estudio de lo excrementicio llevado a cabo por Bataille, como parte de la abyección en lo racional. Ello para mostrar las características de los elementos heterogéneos que conservan un diálogo con la filosofía (moderna) que si bien no conforman parte de lo racional, sí del reverso de este, es decir, la risa, el silencio, el sinsentido, entre otros elementos heterogéneos. Estos últimos, además de considerarse los desechos de la razón, también son las ideas abortadas. Si parodiamos la analogía socrática donde se compara el quehacer del filósofo con el de la partera, ambas profesiones tanto en Sócrates como en Bataille "dan a luz", dan vida; la primera a una idea acabada y la segunda a la subjetividad desgarrada del ser (discontinuo vuelto continuo en un instante). No obstante, dicha analogía niega la recuperación consciente del proceso terminal, la muerte. En otras palabras, la excreción de los objetos anteriormente apropiados (homogenizados) constituirán el reverso de la razón.

Fue mediante el papel de lo excrementicio que se estableció una comunicación entre la obra de Bataille y la filosofía. Por esto sostenemos que una de las más fieles representaciones de la filosofía batailleana es la heterología, la cual continua presente de diferentes formas (otros temas heterogéneos) y en distintos momentos de su obra. Entre lo

sagrado y lo trágico como posibles vías para sostener una filosofía de la heterogeneidad o una heterología filosófica. Por otro lado, se conservó un diálogo con el problema del ser y la materia (baja) en el plano filosófico. Como muestra de lo anterior rastreamos los elementos heterogéneos que mantienen un diálogo con el discurso filosófico, los cuales hacen uso de este para exagerar el sentido de la palabra hasta desbordarlo en el mar de la existencia tanto del hombre como de otros seres vivos. En el caso del hombre niega su devenir en vacío, apelando al discurso racional, y rechaza creer en la permanencia y trascendencia de su *yo* después de la muerte; asimismo, al valorar idealmente la vida humana y su conservación a través de la productividad.

Antes de llegar a estos elementos, fue necesario mostrar la crítica que Bataille hizo a Nietzsche (la tragedia) y a, y Hegel (la inmanencia), las cuales se convierten en la base de su filosofía y postura anti-idealista en el *bajo materialismo*; encaminadas al estudio de los elementos heterogéneos, en nuestro caso, excrementicios de la razón que se conservan negativamente en el reverso de esta, sin dejar de mostrar la constitución obscena del ser y de la materia. Dichos problemas se centraron en el estudio de la célula, desde lo científico, pasando por lo social, lo económico y finalizando, en este estudio, en posturas filosóficas que encaminaron los diferentes tratados multidisciplinarios de su obra.

En el ejemplo de la célula, Bataille representa el juego de la vida y la muerte, ese crear para luego destruir. La célula como cualquier ser, en este caso molecular, es la representación más pequeña de la vida ante cualquier fenómeno natural (desconocido y, por ende, heterogéneo), reducido a los límites de la comprensión humana. Reducción u homogenización que, en su realización, pasa inadvertida a las demás percepciones de la vida inclusive la de un patógeno (puede ser un virus real o ideal, de computadota o una bacteria),

que sea capaz de alterar la supervivencia humana y cuestionarse el modo en que se pretendía o pretende sobrevivir como especie. Uno de esos modos es el desecho de lo apropiado para luego comprobar que es necesaria la destrucción, ya sean de prácticas sociales; o descuidos teóricos, por un lado y por el otro, la introducción de elementos heterogéneos que culturalmente provocan repulsión y rechazo, cuando en realidad complementan la naturaleza del ser humano. Ejemplo de esto último es que en las ciencias médicas, especialmente la epidemiología comienza a interesarse en el estudio del transplante de la micriobiota fecal como protección ante ciertos virus.

Además de exponer los cuatro momentos de su obra en los que problematiza directa e indirectamente la heterología con el idealismo, el surrealismo, el fascismo y el psicoanálisis. Sin dejar de lado la idea general que nuestro autor mantenía de la filosofía y el quehacer filosófico como parte del discurso homogéneo. Con su proyecto heterológico, Bataille va más allá de estos discursos al ubicar a este último de forma explícita, no sin antes haber definido lo que *no-es* la heterogeneidad y no como el producto de lo homogéneo o anteriormente apropiado. De ahí que la heterología se entienda como la no-filosofía de Bataille y sea de carácter negativo en consecuencia de la reducción de la filosofía al considerarla, en su totalidad, idealista. Sin embargo, por accidente o intencionalmente, nuestro autor sostiene (su idea de) la heterogeneidad teórica en lo abstracto, plano en el que se desarrolla el interés filosófico y en el que ubica el error de la heterología como ciencia de los desechos violentos. Lo abstracto como puente nos sirve de apoyo para suponer que el estudio heterológico es el reverso del filosófico, ya que parten del mismo medio, lo racional. Medio que, en el caso de la teoría del conocimiento, pareciera se desentendiera de lo sagrado

(lo excrementicio), pero no de la muerte (la destrucción) o extinción biológica de lo valorado idealmente.

Bataille al definir y simultáneamente abandonar el proyecto de la heterología nos brinda pistas de lo que no es explícitamente, pero sí de lo que es en sus profundidades. Lo olvidado, diferente o extraño es el desecho de la cosa (material) que conforma su ser. Como no lo es la palabra (el ser *negado*) y paradójicamente, tampoco el carácter heterológico de esta, aunque lo último sea inventado (la palabra del ser *negado*). Y no es ya la palabra porque al definir el proyecto científico batailleano se encierra en un imposible; al conceptualizarlo ha sido mutilado. Lo heterológico por lo tanto es lo no-autológico, lo diferente a la palabra. Lo anterior es similar a la *paradoja de Grelling-Nelson*, donde lo heterológico ocurre como en el proyecto científico de la heterología de Bataille, pues es lo que resulta en la negación de su posibilidad. La paradoja consiste en que la palabra *heterológico* `no abarca lo que está definiendo´, distinto a lo que ocurre con lo *autológico* que `representa lo definido´ como la palabra *esdrújula*. El problema de la paradoja reside en lo heterológico que es distinto a lo autológico, pero que igual llega a entenderse como este último, ya que lo heterológico abarca la totalidad de lo distinto representado por la palabra, simultaneamente esta es una palabra autológica y no-autológica. Lo mismo sucede con la definición de la heterología, la cual define lo que no-es, pues si de lo contrario abarcara conceptualmente el ser del proyecto heterológico entonces no sería heterogéneo y mucho menos desechado, sino apropiado en lo homogéneo (lo utilitario) del discurso racional.

Además, seguimos la huella de la heterología en distintas estructuras o sistemas que afectaban directamente a lo social, como lo fueron lo sagrado y lo económico. Tales estructuras fueron previamente al proyecto de la ciencia de lo excrementicio (la heterología),

la *sociología sagrada* y posterior, la *economía general*. Ambos casos, conforman el sistema batailleano que culmina en *lo imposible. La sociología sagrada* (1936), *La parte maudita* (1942), y *La experiencia interior* (1943). En el primero de los tres, la heterología se presenta indirectamente en la *ontología compuesta* que estudia a los seres compuestos (heterogéneos) reducidos al problema del ser (discontinuo u homogéneo) en la filosofía. En el segundo, se manifiesta la exposición de la *economía sagrada* donde menciona que los hechos pretendidos insignificantes (y excrementicios) constituyen la totalidad del ser. Y el último se da en lo que entiende Bataille por *experiencia*, diferenciándola de la filosófica específicamente la estudiada por la fenomenología. La manera en que separa su experiencia de la filosófica es interiorizándola como el mismo lo hace con lo desconocido. Ello deja campo abierto a futuras investigaciones sobre el proyecto heterológico, es decir, que a través de ellas se establezca la continuidad de los elementos heterológicos para configurar el posible sistema del pensamiento batailleano y, en general, una integración de los desechos del ser (de la naturaleza, baja materia). Esto con la finalidad de enlazar problemas ecológicos, económicos y políticos actuales con el estudio de lo excrementicio de Bataille.

A partir de extender la idea de que la heterología se asemeja a una heterodoxia, descartamos la posibilidad exclusiva de pensar a Bataille como heterodoxo. Nos mantenemos al margen de esta controversia, aunque a lo largo de la investigación haya parecido lo contrario. Y descartamos que lo haya sido del todo, porque dentro de la heterodoxia social (disconformidad con la norma) y, en efecto, filosófica, no se incluye lo excrementicio. Pero a la vez no es ortodoxo, sino *no-heterodoxo* porque su pensamiento trasgrede los límites de la heterodoxia al integrar, a partir de la muerte, lo excrementicio en el absoluto del ser. Dicha transgresión la logra con el proyecto de la heterología. Y lo efectúa a partir de la mención de

lo que está más allá de lo productivo en la sociedad. Si se considera que la última figura social es el lumpen, más allá de ella están los individuos identificados como los desechos de la sociedad. Esto último, el estudio de la heterodoxia no lo contempla, porque si bien en su comprensión entendemos que está en desacuerdo con los principios de una doctrina o, que no sigue las normas o prácticas tradicionales generalizadas y aceptadas por la mayoría como las más adecuadas en un determinado ámbito social; se deduce que existen otro tipo de prácticas (diferentes o extrañas) consideradas desechos sociales que están más allá del estudio de la heterodoxia. Como sería, en este caso, la moral o en el plano económico, lo improductivo o el gasto excesivo y en lo social, así tendríamos a los individuos que no se adaptan a las normas sociales (por no valorarlas) y por ello, considerados desechos.

Durkheim, como lo señalamos anteriormente, considera a los individuos desechados incapaces de integrarse a la sociedad, pues dentro de ella hay ciertas irregularidades en las normas que los afectan. A estos individuos, el sociólogo francés les integra como característica la *anomia*, `falta de regularización en la sociedad´. Esta falta ocasiona el suicidio, el crimen, el asesinato, en sí, cualquier acto (heterogéneo) que vaya en contra de lo normativo (homogéneo). Por lo regular, se presenta en los individuos de bajos recursos donde los buenos modales no interactúan con las necesidades de supervivencia (más que social, biológica). Estos individuos desechados son los que Bataille estudia en lo heterogéneo. Sin embargo, no por ser desechos dejan de ser esenciales en el desplazamiento de la sociedad y, por ende, del estudio que transgrede la heterodoxia, trasladándose hacia lo no-heterodoxo, paradójicamente, el no-saber. Con la explicación anterior se quiso mostrar que, parecido a los individuos desechados que Bataille estudió, también fueron señalados por Durkheim en el tema del suicidio. Individuos que transgreden el estrato de la heterodoxa, situados más allá

de ella, conformándola desde lo diferente, lo extraño y lo abyecto. Las pasadas explicaciones justifican el porqué, en este estudio, se considera que nuestro autor no fue un pensador heterodoxo, sino no-heterodoxo. No sólo en su realización intelectual, sino también en su literatura. Lo indicamos porque, por un lado, crea personajes (desechos sociales) tan decadentes que rozan con lo repulsivo y, por otro, recurre a personajes históricos (por ejemplo Sade o Gilles de Rais) que, de algún modo, entablan una comunión entre lo obsceno y lo real en su obra o vida, aunque esto último la mayoría de las veces se acompañe de ficciones o imaginarios culturales.

El exceso ficticio incluido en la realidad del personaje como en la identidad del autor representa el extremo de la realización no-heterodoxa de Bataille. De igual forma, relacionamos la idea de no-heterodoxo con (la paradoja de) lo heterológico donde el carácter excrementicio del pensamiento batailleano afirma, en su negación (materia baja), el ser como sucede con cualquier elemento heterogéneo. Por ende, el carácter no-heterodoxo de bataille extiende negativamente su determinación (identidad) hacia lo que esté más allá de lo heterodoxo, pues si se identificara como heterodoxo limitaría la heterogeneidad y el resultado de esta, la heterología. Por consiguiente se obtendría una comprensión negativa de la heterodoxia donde no sería más que una versión extendida de la ortodoxia. Extendida porque incluye diferentes estudios. Contrario a la no-heterodoxa que, además de incluir la multidisciplinariedad, integra sus desechos de los cuales es imposible la extracción de un conocimiento objetivo; a lo mucho, se obtiene una determinación subjetiva de la heterogeneidad.

La mayoría de las veces, en este estudio se trató lo social desde el plano filosófico y para ello nos apoyamos en la concepción marxista. Partimos de lo concreto de su definición,

los datos particulares de nuestro autor y el trato que le dio, directa e indirectamente, a la heterología para después localizar los elementos heterogéneos en los momentos que rozaría lo social con lo filosófico (y lo científico). En otras palabras, evidenciaría que hace del desecho una filosofía. En el momento anterior se entrelazan los elementos heterogéneos con el discurso filosófico, ubicándolos en lo excrementicio, en lo que no es de utilidad pero igual constituye la naturaleza racional e irracional del hombre. Así como conforman dicha naturaleza (baja materia), también constituyen el pensamiento; por lo que fue necesario contraponer los elementos heterogéneos con los filosóficos para iniciar con el lenguaje y terminar con el sentido del primero. Es por medio del lenguaje por el que se mostró la paradoja que sostuvo Bataille en su pensamiento al desplazarse hacia su contrario, hasta exceder el límite de este último. De ahí que a través del uso de la paradoja se llegue al lenguaje desdialectizado.

En el uso del lenguaje desdialectizado ubicamos algunos de los elementos heterogéneos considerados los más relevantes para nosotros, vinculados con el discurso de la razón (dialéctico), el cual se convierte en un producto (pensamiento homogenizado) para el sistema económico. Al exponer estos elementos, regresamos al plano filosófico y, en consecuencia, disponemos de los principales que atraviesan el pensamiento de Bataille. En nuestro discurso, lo limitado se desliza hacia lo imposible. Así, el lenguaje desdialectizado posibilita la cercanía con la muerte. Con lo último pareciera que nos alejamos del objetivo de nuestra investigación, pero en realidad nos acercamos y uno de los medios que lo posibilitó fue el lenguaje que, con el uso de la palabra y el sentido, nos permitió comunicar lo que *no-era* la heterología, así como también lo nombrable (o lo limitado) de los propios elementos heterogéneos. Al no nombrarlo, estamos afirmando su negación. Esto último queda explícito

en el trato de los elementos heterogéneos que no intervienen en el discurso filosófico. Dentro de estos, se entretejieron otros elementos, los cuales se manifiestan en distintos momentos, pero de forma similar. Por esto último pareciera que terminamos diciendo nada o alejándonos del cometido, cuando realmente nuestra intención fue mostrar que Bataille conservó la heterología en el único lugar donde era posible, en lo imposible, en donde no podía situarla; en la filosofía. Nuestro autor lo logró, basándose en los desechos de otras disciplinas como la sociología, la antropología, la teología, la biología, la física, entre otras más. En ese sentido, el autor de *Mi madre* hace filosofía desde la no-filosofía, como también sitúa a la heterología en la filosofía. En efecto, el estudio heterológico permite el pensamiento multidisciplinario de lo desechadado y conjuntado desde el problema del ser y la materia. En el estudio de lo excrementicio se integra lo inacabado y desconocido como la violencia en distintos actos heterogéneos en los que la experiencia roza con la muerte de la conciencia y lo irracional de la humanidad. La relevancia de la no-filosofía de Bataille estaría en apropiarse lo desechado. Es por ello que el quehacer filosófico debería interesarse en el desecho y no en tanto en el conocimiento objetivo de la ciencia.

De momento, suspendemos la afirmación o, mejor dicho, la negación de la heterología práctica, como también el juicio de la imposibilidad de una moral y *la moral* d*el elogio a la muerte* (aportación de Fellmann); porque si se afirma esta última moral habría de cuestionarnos ¿qué entendió Bataille por moral? si la redujo a lo ideal, como lo hizo paródicamente con la filosofía y su lenguaje, ya que podemos suponer que la moral batailleana se comprende como no-moral, o a-moral, siguiendo el esquema planteado en la paradoja de Grelling-Nelson. Si bien, Bataille continuó el pensamiento nietzscheano práctico, con el tiempo, se separó de él. Por ejemplo, la idea del superhombre que, en sus

palabras, la transformó en la del soberano. Tal transformación batailleana, al igual que la heterología, se rige por la imposibilidad; por lo que entonces habría, valga la redundancia, la posibilidad en el estudio de la soberanía como la hubo en la heterología. Lo anterior será posible siempre y cuando nos acerquemos a leer la obra de Bataille desde otra óptica, la de la ironía. Como nuestro autor lo llevó a cabo en sus lecturas e interpretaciones o apropiaciones de la filosofía de Nietzsche, las cuales abandona en su pensamiento y conserva negativamente en su estudio sobre los desechos. En este supuesto abandono (negatividad) se manifiesta lo contradictorio, por lo que también se podrían buscar las piezas que posibiliten la realización de la soberanía, sin importar que nuestro autor también haya descartado esta posibilidad. Lo anterior abre el campo a futuros estudios, al ubicar la no-filosofía de Bataille en lo desechado por la filosofía y otras ciencias.

Consideramos una posibilidad que Bataille haya invertido la comprensión de la heterología práctica, pues a lo largo de su obra, como lo hemos indicado, conservó el proyecto heterológico y, en realidad, jamás terminó de abandonarlo, aunque tengamos un único escrito en el que habló explícitamente de él, sin dejar de lado el *dossier ll* donde expresar diversos esquemas de la heterología. Asimismo, que la crítica sobre el valor implantado por la moral en los estudios idealistas posibilitó otro tipo de moral no-moral. Tipo que se nutre negativamente de la moral nietzscheana (amoral) y termina de realizarse en la dialéctica hegeliana con el excedente racional, lo excrementicio. Así también, tenemos el supuesto abandono del soberano y como evidencia de lo contrario, en su obra literaria, mostró personajes tan soberanos como madame Edwarda, quien contiene las características más deseadas y, a la vez, más repudiadas por la sociedad. De igual forma a la de sus personajes, Bataille empleó esa manera en su *identidad* al firmar con pseudónimos algunas de sus

novelas, ejemplo *Historia del ojo* firmada como *Lord Auch* donde *lord* puede traducirse en español como `señor´ o `dios´ y *Auch* que remite a la frase *aux chiottes* traducida como `al inodoro´ o `a la mierda´. `A la mierda con dios´ sería la traducción literal de Mattoni. Al mandar a la mierda la identidad del autor (disfrazado de dios), Bataille afirma su no-identidad en la negación de esta, introduciendo lo sagrado del ser en lo excrementicio de la inmediatez trágica. Sólo así se conserva la continuidad del ser y ya no de la identidad (la yoidad) como sucede con la heterología mandando a la mierda a la filosofía.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATAILLE, G. (1969). *Documentos*. Venezuela: Monte Avila editores.

——————— (1981). *El aleluya y otros textos.* Madrid: Alianza Editorial.

——————— (2016). *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena libros.

——————— (2008a). *El erotismo*. España: Fabula Tusquets.

——————— (1981). *El culpable.* España: Taurus Ediciones S. A.

——————— (2005). *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Caja Negra.

——————— (2008b). *La felicidad, el erotismo y la literatura.* Argentina: Adriana Hidalgo editorial.

——————— (2001). La oscuridad no miente. *No-saber, risas y lágrimas*. Madrid: Taurus.

——————— (2006). *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Libros del zorzal.

———————(2007a). *El ano solar.* Recuperado de: https://cagaderodiablo.webcindario.com/n2/10.pdf

——————— (2007b). *La parte maldita.* Buenos Aires: Las cuarenta.

——————— (2007c). *Lo imposible.* México: Fontamara.

——————— (1996). *Lo que entiendo por soberanía.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A

——————— (1974). *Obras escogidas. Georges Bataille*. España: Barral Editores.

——————— (2006). *Obras escogidas*. México: Fontamara.

——————— (1970). Œuvres completes. Tome ll. *Ècrits posthumes 1922-1944.* París: Éditions Gallimard.

——————— (2012). *Para leer a Georges Bataille*. Recopiladores Díaz de la Serna, I. y Ollé-Laprune, P. México: Fondo de cultura económica.

---------- (1981). *Sobre Nietzsche.* Madrid: Alianza Editorial.

BERNAYS, E. (2008). *Propaganda.* España: Melusina [sic].

CAILLOIS, R. (2013). *El hombre y lo sagrado.* México: Fondo de Cultura Económica.

CAMUS, A. (2001). *La acefalidad o la religión de la muerte*. México. Gerardo Villegas Editor, MMI.

CARVAJAL, J. (2004). *El porvenir de la razón*. España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

CASTELLANI, L. (1997). *El apokalypsis de san Juan*. Buenos Aires: Dictio.

CONSTANTE, A. (2000). *Un funesto deseo de luz.* México: Grupo Patria Cultural, S. A. de C. V.

SHESTOV, L. (2015). *Apoteosis de lo infundado.* Madrid: Hermida Editores.

DE LA FUENTE L., G. y FARFÁN F., L. (2004). *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores.* México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

DELEUZE, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.

DESCARTES, R. (2014). *Discurso del método*. Barcelona: Editorial Gredos.

DERRIDA, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

DURKHEIM, E. (1965). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire S.R.L.

ENCYCLOPAEDIA HERDER, (4 de diciembre). *Martin Heidegger*. Recuperado de: https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Heidegger,_Martin

ESPINOSA P., S. (2018). *Bataille de un sol sombrío*. México: Colofón.

FREUD, S. (1991). *Tótem y tabú.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FOUCAULT, M. (2015). *La gran extranjera.* Buenos aires: Siglo veintiuno.

——————— (2001). *Prefacio a la transgresión*. México: Gerardo Villegas editor.

——————— (1980). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

GIORGIO, C. (1990). *El nacimiento de la filosofía.* Colombia: Universidad del Valle.

GIORGIO, A. (1986). *Bataille y la paradoja de la soberanía*.

GUZMÁN R., G. N. (2017). *La inversión de la inmanencia. Georges Bataille y la negatividad hegeliana*. México: Taberna Libraria Editores.

HABERMAS, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus Ediciones.

HEGEL, G. D. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

HUIZINGA, J. (2007). *Homo ludens.* Barcelona: Alianza Editorial.

KANT, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Editorial Gredos.

KLOSSOWSKI, P. (2001). *El simulacro en la comunicación de Georges Bataille.* México. Gerardo Villegas Editor, MMI.

KRISTEVA, J. (1988). *Poderes de la perversión*. Madrid. Editorial Siglo XXI

LARRAURI, G. (2015). *Bataille y el psicoanálisis. Freud, Lacan y la heterología*. México: Ediciones Navarra.

LLAMAS M., J. A. (15 de noviembre 2019). *El gnosticismo una visión critica desde la filosofía*. Recuperado de: https://www2.uned.es/ca-gijon/web/actividades/publica/entemu01/a13.pdf

LYOTARD, J. (2000). *La condición posmoderna*. Barcelona: Ediciones Cátedra.

MACHEREY, P. (2003). *Georges Bataille y la inversión materialista.* Bogota: Siglo del Hombre.

MARIACA F., R. (2016). *Erótica de la transgresión, Georges Bataille – Jacques Lacan*. México: Editorial Herder.

MARMANDE, F. (2009). *Georges Bataille, político.* Argentina: Ediciones del signo.

MARX, C. (2010). *El capital*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

——————— (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* Madrid: Fundación Federico Engels.

——————— (2019). *Manifiesto comunista*. Barcelona: versión Elisa Dapia, Ediciones Brontes.

MAUSS, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Argentina: Altuna Impresores S. R. L.

MONTENEGRO B., V. (2015). *El materialismo de Georges Bataille. Una lectura desde Nietzsche y Marx*. Internet disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5273928

MORENO F., G. (2015). *Deseo, reconocimiento y satisfacción en Marx y Bataille*. Recuperado de: https://ficciondelarazon.files.wordpress.com/2017/09/297590-415459-1-sm.pdf

MOREY, M. (2015). *Pequeñas doctrinas de la soledad.* España: Sexto piso.

NIETZSCHE, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia.* España: Alianza Editorial.

——————— (2012). *Más allá del bien y del mal*. España: Alianza Editorial.

RODRÍGUEZ M., R. M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos.

PÁL P., P. (2007). *La filosofía de la deserción*. Buenos Aires: Tinta y Limón Ediciones.

PEFANIS, J. (1992). *Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard and Lyotard*. Duhram: Duke University Press.

PLATÓN (1871). *Parménides.* Madrid: Edición de Patricio de Azcárate.

SZANSZ, T. (1990). *Esquizofrenia. El símbolo sagrado de la psiquiatría.* Puebla: Premiá editora de libros S. A.

SURYA, M. (2014). *Georges Bataille, la muerte obra*. Madrid: Arena libros.

TONKONOFF, S. (2015). *Heterología, la ciencia (imposible) de los residuos violentos*. Internet disponible en: http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/52079

——————— (2010). *¿Qué es y para qué sirve la heterología?* Internet disponible en: https://www.aacademica.org/000-027/10.pdf

VERAZA U., J. (1986). *Survirtiendo a Bataille.* México: Editorial Itaca.

VILLORO, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento.* México : Fondo de Cultura Económica.

XIRAU, R. (2009). *Introducción a la historia de la filosofía*. México : Universidad Autónoma de México.