

Ateología política en Georges Bataille. De la comunidad de muerte a la amistad deconstruida para una biopolítica afirmativa

Political atheology in Georges Bataille: From the community of death to deconstructed friendship for an affirmative biopolitics

María García Pérez

Universidad de Valladolid

RESUMEN

Para Georges Bataille no hay teología política que no alimente el fascismo en la medida en que esta pretende el cierre de la comunidad, su autodeterminación completa y, así, su homogeneización a través de un esquema atravesado de negatividad. Frente a esto, el francés busca una comunidad abierta, acéfala o policéfala. En suma, Bataille trata de avizorar, una soberanía otra, distinta de la teorizada por la filosofía política de Occidente. Una soberanía sin negatividad, pura afirmación sin clausura y sin límites. Una soberanía, al cabo, que no pase por la figura de Dios. Con todo, cabe preguntarse: ¿estamos ante una suerte de criptofascismo que, renegando del mando, la jerarquía, la identidad clausurada y enfrentada a la alteridad, sin embargo, persiste fascinado en la muerte y el sacrificio? Para responder a esta pregunta acudiremos no solo a los textos de Bataille, también a la lectura que hizo de ellos la deconstrucción de Jacques Derrida, así como a la recuperación de Roberto Esposito a propósito de la noción de lo impolítico. Para nuestro estudio, inevitablemente, Hegel y Carl Schmitt serán centrales a la hora de comprender el núcleo de las tesis batailleanas.

PALABRAS CLAVE: teología política, fascismo, comunidad, negatividad, soberanía

ABSTRACT

For Georges Bataille, there is no political theology that does not nourish fascism insofar as it aims at the closure of the community, its complete self-determination and, thus, its homogenization through a scheme traversed by negativity. Faced with this, the French seeks an open, acephalous or polycephalic community. In short, Bataille tries to envision a different sovereignty, different from the one theorized by the political philosophy of the West. A sovereignty without negativity, pure affirmation without closure and without limits. A sovereignty, in the end, that does not pass through the figure of God. However, it is worth asking: Are we facing a kind of cryptofascism that, rejecting command, hierarchy, closed identity and confronted with otherness, nevertheless persists fascinated by death and sacrifice? To answer this question we will turn not only to Bataille's texts, but also to the reading of them by Jacques Derrida's deconstruction, as well as to Roberto Esposito's recovery of the notion of the impolitical. For our study, inevitably, Hegel and Carl Schmitt will be central to understanding the core of Bataille's theses.

KEY WORDS: Political theology, fascism, community, negativity, sovereignty

1. INTRODUCCIÓN

"Furiosamente nietzscheano", como lo calificó Sylvère Lotringer (Lotringer 1992: 21), sabemos que Bataille dedicó gran parte de sus esfuerzos en un doble empeño no sin relación: de un lado, rescatar a Nietzsche de la apropiación del nazismo, sobre todo en los años de la revista *Acéphale* (Bataille 2005); y, de otro, pensar la comunidad tras la muerte de Dios. Relación que puede expresarse citando al propio Bataille de este modo: "El fascismo, que recompone la sociedad a partir de elementos existentes, es la forma más cerrada de la organización, es decir, la existencia humana más cercana al Dios eterno" (Bataille 2005: 64). Clara identificación, pues, la que Bataille establece entre fascismo y teología política. De otro modo, no hay teología política que no alimente el fascismo en la medida en que esta pretende el cierre de la comunidad, su autodeterminación completa y, así, su homogeneización a través de un esquema polemológico. Frente a esto, Bataille busca una comunidad abierta, acéfala o policéfala, pero, por eso mismo, también, una comunidad en la que no es posible encontrar el sosiego que presta la identificación de lo semejante frente a lo extraño, del amigo frente al enemigo. En suma, Bataille trata de avizorar un tipo de vínculo con el otro que no pase

por la oposición negadora en orden a alcanzar la propia identidad, sino que, por el contrario, muestre la apertura como *locus* último de la soberanía, una soberanía otra, distinta de la teorizada por la filosofía política de Occidente. Una soberanía sin negatividad, pura afirmación sin clausura y sin límites. Una soberanía, al cabo, que no pase por la figura de Dios: *ateología política*.¹

La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la tranquilidad, es el temor que hizo entrar en la sombra toda tentativa de comunidad universal. (...) Pues la existencia universal es ilimitada y por ello sin reposo: no encierra la vida sobre sí misma, sino que la abre y la vuelve a arrojar en la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, que crea y destruye sin cesar a los seres particulares finitos: en este sentido que la verdadera universalidad es la muerte de Dios (Bataille 2005: 70).

Este "mundo semejante a una herida que sangra", este inacabamiento acéfalo, es la respuesta batailleana que cobra pie en una comunidad dionisiaca y, por eso, ateológica.

Con todo, la pregunta que abriremos en el presente estudio es la siguiente: ¿hay criptofascismo en Bataille dado que la lógica sacrificial es central en su idea de comunidad acéfala? ¿estamos ante una suerte de criptofascismo que, renegando del mando, la jerarquía y la identidad clausurada y enfrentada a la alteridad, sin embargo, persiste fascinado² en la muerte y el sacrificio? Sabemos, por ejemplo, que Dominick LaCapra se inclina a responder afirmativamente a estas cuestiones observando en el heterodoxo pensador de Billom una "la sacralización y sublimación de la violencia" (LaCapra 2016: 116). Sin embargo, también reconoce "la importancia de Bataille a la hora de poner de manifiesto tanto las limitaciones de la racionalidad instrumental o economicismo como el persistente papel de las fuerzas sacralizadoras y sacrificiales" (LaCapra 2016: 118). Por nuestra parte, para responder a esta pregunta acudiremos no solo a los textos de Bataille, también a la lectura que hizo de ellos la deconstrucción

¹ Por supuesto, usamos esta expresión a partir de la lectura de la *Suma ateológica* compuesta por Bataille en tres volúmenes: *La experiencia interior*, *Sobre Nietzsche*, *voluntad de suerte* y *El culpable*.

² En este sentido, Jean-Luc Nancy advierte de que Bataille habría quedado en cierto modo imbuido de una fascinación por el fascismo "en tanto que éste parecía indicar el sentido, si no la realidad, de una comunión intensa, consagrada al exceso (...) agitación revolucionaria deseosa de devolverle a la rebelión la incandescencia" (Nancy 2001: 38).

derridiana y a la recuperación de este pensador por parte de Roberto Esposito, autor en la órbita del denominado pensamiento impolítico contemporáneo,³ en la medida en que, como aseveró el propio Esposito, la impolítica constituye una "tercera vía que escapa a la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna" (Esposito 1996: 33). Para nuestro estudio, inevitablemente, Hegel y Carl Schmitt serán centrales a la hora de comprender el núcleo de las tesis batailleanas.

2. GEORGES BATAILLE. UNA SOCIOGÉNESIS

Integrar unas notas sobre la posición de Georges Bataille en el campo intelectual francés desde una perspectiva sociogenética no solo ayuda a situar su obra en su contexto histórico e intelectual, sino que también enriquece la comprensión de sus propuestas filosóficas. En concreto, este breve marco contextual que aquí presentamos está pensado para proporcionar al lector una clave interpretativa esencial que contribuya a entender la radicalidad y la originalidad de lo que denominamos "ateología política" batailleana.

La trayectoria intelectual de Bataille se desarrolla en una Europa marcada por las cicatrices de la Primera Guerra Mundial, el auge de los totalitarismos, la crisis económica de 1929 y la devastación de la Segunda Guerra Mundial. Estos fenómenos, además de provocar una reconfiguración política global, suscitaron intensos debates sobre las posibilidades y límites de las formas modernas de soberanía y comunidad. En Francia, el campo intelectual de la época se polarizaba entre diversas corrientes ideológicas, desde el comunismo hasta el fascismo, y los intelectuales asumían un rol protagónico en la lucha por definir nuevas orientaciones políticas y culturales. Bataille se inserta en este contexto con una postura crítica y disruptiva que se tejía, fundamentalmente, a través

³ Para hacer más intenso el vínculo entre la deconstrucción derridiana y lo impolítico en Esposito, véanse Esposito 2006; Galindo Hervás 2015. Tal y como apunta Javier de la Higuera en su estudio: "Frente a la filosofía política, Esposito reclama un enfoque problematizador que sigue las líneas de "deconstrucción interna" o de "autoproblematización que constituyen su impensado" (De la Higuera 2008: 140).

de su lectura de Nietzsche y de Marx.⁴ Autodidacta y heterodoxo,⁵ desde esta doble clave Bataille mostró su rechazo a las categorías tradicionales de pensamiento político cuyo núcleo pivotaba en torno a la noción de soberanía. Así, de un lado, la noción de "economía general" puede entenderse como una respuesta y un desplazamiento de la crítica marxista de la economía política. En este sentido, mientras que Marx se centraba en la explotación del trabajo y la acumulación capitalista, Bataille amplía este marco al incorporar una perspectiva antropológica y simbólica que explora las dinámicas del gasto, el sacrificio y el derroche como elementos fundamentales de la existencia humana y conformadores de una soberanía "otra". Aquí se hace fundamental observar la influencia de Émile Durkheim y, especialmente, de la teoría del don de Marcel Mauss, cuya exploración de las prácticas rituales y sacrificiales en sociedades arcaicas resonará profundamente, en efecto, en el concepto batailliano de "economía general". Por otro lado, Bataille halló en Nietzsche a un aliado para denunciar el nihilismo de las sociedades modernas entendiéndolo como un empobrecimiento de la experiencia humana reducida a la lógica de la utilidad y la instrumentalidad. Inspirado por la figura de Dioniso, Bataille adopta el exceso y la transgresión como principios fundamentales, vinculándolos con su noción de comunidad abierta, acéfala, y, así, a su rechazo a toda forma de soberanía jerárquica o trascendente. Al

⁴ Tal y como afirma Antonio Campillo en su estudio, "La gran propuesta teórica de Bataille y el hilo conductor de su pensamiento consiste en mostrar que la humanidad no puede afirmarse a sí misma como tal sin recorrer a un tiempo los dos caminos abiertos por Nietzsche y por Marx. Pero para ello es necesario revisar tanto el pensamiento de Marx como el de Nietzsche" (Campillo 2001: 21).

⁵ La obra de Georges Bataille se caracteriza por su heterodoxia tanto en estilos como en temas, lo que dificulta su clasificación dentro de corrientes tradicionales de pensamiento. Aunque no nos proponemos aquí una exposición al completo de sus títulos publicados (Véase Bataille 1970), hay que decir que su escritura se adentró en el ensayo filosófico con títulos como *La experiencia interior*, (1943) *El culpable* (1944) o *Sobre Nietzsche* (1945), tres obras que compondrán su *Suma ateológica*, en el relato y la novela de marcado carácter transgresor, donde destacan *Historia del ojo* (1928), *Madame Edwarda* (1941), *El muerto* (1942) o *Mi madre* (1966), en la poesía de tono visionario y simbólico, así como textos históricos y antropológicos como *El erotismo* (1957) o *Las lágrimas de Eros* (1961). Temáticamente, exploró cuestiones tan heterogéneas como el erotismo, el sacrificio, la muerte, lo sagrado, la transgresión, la comunidad y el poder, moviéndose entre la filosofía, la literatura, la mística y la crítica política. Su enfoque, al que hoy llamaríamos interdisciplinario, y su estilo, que combina lo visceral con lo metafísico, han influido en campos tan diversos como la filosofía contemporánea, los estudios culturales y la teoría literaria.

reinterpretar la afirmación dionisiaca y el exceso en términos sociales y políticos, Bataille no solo hacía suyo el legado nietzscheano, sino que lo expandía hacia una crítica integral del poder y la comunidad en el marco de la modernidad.

A esto debemos añadir la efervescencia intelectual de la Francia de entreguerras y posguerra, testigo de la consolidación de corrientes de pensamiento que influían profundamente en la obra de Bataille. Entre ellas destacan las lecturas hegelianas de Alexandre Kojève o las propuestas fenomenológicas de Martin Heidegger que daban lugar al existencialismo. En el caso de Bataille, su relación con las corrientes predominantes era ambivalente: dialogaba con ellas para desbordar sus límites. Kojève, con su interpretación de *La fenomenología del espíritu*, fue fundamental en Bataille al destacar la centralidad de la negatividad y la dialéctica amo-esclavo en la construcción de la subjetividad. Sin embargo, Bataille rechazó la teleología hegeliana y su búsqueda del saber absoluto, proponiendo en cambio una negatividad irreductible que desafiaba la reconciliación dialéctica. De Sartre obtenía la acusación de "nuevo místico", a la que Bataille respondía con un ateísmo feroz y mordaz.⁶

Por otro lado, de todas las iniciativas intelectuales que llevó a cabo Bataille en la Francia de su tiempo,⁷ queremos destacar la creación de la revista *Acéphale*

⁶ Véase la respuesta a la crítica de Jean-Paul Sartre, aparecida en *Los Cahiers du Sud* nº 260 a 262 (octubre-diciembre de 1943) bajo el título "Un nouveau mystique", en Bataille 1973: 217-225. Tal y como refiere el propio Bataille en "Hegel, la muerte y el sacrificio", texto del que nos ocuparemos más adelante a propósito de nuestro estudio, se trataría de "un misticismo consciente (...) El místico ateo, consciente de sí, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como Hegel dice evidentemente de sí mismo, en el desgarramiento absoluto; pero para Hegel se trata sólo de un periodo. A la inversa de Hegel, el místico ateo no saldría de allí aun contemplando lo Negativo frente a frente, pero no pudiendo nunca trasponerlo en Ser, rehusando hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad".

⁷ Georges Bataille, en efecto, fue un autor prolífico no solo en su obra escrita, sino también en su participación en proyectos colectivos que buscaron repensar las categorías de lo sagrado, lo transgresor y lo comunitario en el siglo XX. Entre sus principales iniciativas destacan: la revista *Documents* (1929-1930), que exploró el arte, el surrealismo disidente y el "bajo materialismo"; *Acéphale* (1936-1939), publicación vinculada al grupo secreto homónimo, dedicada a la reflexión sobre el sacrificio, el mito y lo sagrado; *Critique* (fundada en 1946), una influyente revista de crítica literaria y filosófica; y el Colegio de Sociología Sagrada (1937-1939), un foro interdisciplinario en colaboración con Roger Caillois y Michel Leiris, enfocado en la función del ritual y lo sagrado en la cohesión social. Estas iniciativas

(1936-1939). Desde luego, ella constituye un ejemplo paradigmático de su intento por intervenir en el campo intelectual. Desde este espacio, trataba de rescatar el pensamiento nietzscheano de la interpretación del totalitarismo nazi y reunía a figuras destacadas del pensamiento francés para explorar la posibilidad de una comunidad "acéfala", es decir, sin centro unificador o jerárquico. Este concepto no solo era una crítica a las formas autoritarias de organización política, sino también una respuesta sociológica al problema de la homogeneización en las sociedades modernas. En el contexto de una Europa desgarrada por el fascismo y el nazismo, Bataille buscaba formas alternativas de comunidad basadas en la apertura y la alteridad.

En suma, el pensamiento de Bataille se inscribía en una compleja red de influencias y debates en las que se incluyeron el materialismo histórico de Marx, la lectura de Hegel a través de Kojève, la antropología durkheimiana y maussiana, la fenomenología heideggeriana, el existencialismo y la filosofía a martillazos de Nietzsche. Estas corrientes se entrelazan en su propuesta política a la que denominamos "ateología política" y que a continuación trataremos de descifrar.

3. LA SOBERANÍA DEL NO-SABER ABSOLUTO

En primer lugar, centramos nuestra atención en el breve artículo de Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio*, y al que se refiere Derrida en *La escritura y la diferencia*, en concreto, en el texto dedicado al de Billom y titulado "De la economía restringida a la economía general (Un hegelianismo sin reserva)". Y esto porque sin atender al fondo de la negatividad hegeliana no es posible avanzar hacia la comprensión completa del gesto batailleano por una ateología política.

Comienza el texto con un análisis fenomenológico-antropológico, continuador de Hegel a través de la interpretación de Alexandre Kojève, según la cual la conciencia humana emerge en la forma de la ocurrencia de una intimidad (el espíritu) en la matriz de la exterioridad (el mundo). De forma reiterada, podemos encontrar esta misma idea plasmada en otros textos de Bataille como *Teoría de la religión* y que ayudan a aclarar la idea fundamental allí sustentada. El animal, nos dice Bataille, se encontraba inmerso en el mundo en una plena inmanencia, se hallaba allí, pues, "como el agua dentro del agua" (Bataille 1991: 22). Pero, en cierto momento, se opera la trascendencia por la cual el animal humano coloca fuera de sí al mundo. Es entonces cuando podemos hablar por

subrayan el compromiso de Bataille con la exploración de los límites del pensamiento racional y las experiencias humanas fundamentales.

primera vez de la emergencia de la dicotomía sujeto-objeto que asienta la separación en el *continuum* de aquella inmanencia con el posicionamiento objetual de toda cosa. Aquí se encuentra el origen de la negatividad en lo humano: la primera negación es la negación del mundo animal, de la dulce inmanencia, que ya se hace irrecuperable: "Ese hombre que niega la Naturaleza, es en primer lugar un animal, es decir, aquello mismo que niega: no puede entonces negar la Naturaleza sin negarse a sí mismo (...) En tanto que es Naturaleza, el Hombre se expone a su propia negatividad" (Bataille 2001: 291). Por este motivo, Bataille recurre a la metaforología, porque el lenguaje significativo no puede dar cuenta del — para nosotros— sin-sentido de aquella animalidad perdida, negada: el animal es la ola en el océano, es lo absolutamente Otro y sólo la poesía puede acercarse a la oscuridad que representa para la mirada humana.

Pero sucede, además, que este proceso no sólo entraña la negación del mundo, ahora transformado en mundo exterior, objetivado y dispuesto como no-yo. Supone también la negación de la continuidad animal con su medio de la que emergerá, así, un ser humano ahora auto-objetivado, el cual será ya, a la vez y *para-sí*, objeto y sujeto consciente de su propia finitud. He aquí la cuestión hegeliana fundamental a la que se enfrenta Bataille: la consciencia de la muerte, en efecto, arranca de este lugar de negatividad y no es otra cosa que el fruto de la auto-objetivación. O de otro modo, esto es "lo que hace del hombre —según la expresión de Heidegger— un *ser para la muerte* (*Sein zum Tode*) o —según la expresión del mismo Kojève— 'la muerte que vive una vida humana'" (Bataille 2001: 296). Y ante la muerte, Dios:

El mundo trascendente introduce la muerte (la angustia temblorosa de la muerte) al mismo tiempo que introduce el tiempo y la separación. E introduce, asimismo, con los fines prometidos, la absurda idea de salvación: Dios, en este sentido, se encuentra del lado de la trascendencia, es incluso su declive más profundo; Dios es la hipóstasis de la profanidad del mundo. El trabajo poseyó y posee el efecto histórico, irreversible, de haber introducido en el mundo una relación del hombre consigo mismo que obliga a romper con la intimidad, la inmediatez, la profundidad de sus deseos y de sus libres desencadenamientos para someterse al resultado que prometen sus operaciones útiles (Surya 2014: 454).

En suma, la fuerza mostrenca de la conciencia humana que es esa interioridad es capaz de realizar la separación objetivante de las cosas del mundo y del yo como yo empírico o fenoménico, en términos kantianos. Ahora bien, para Hegel, observa Bataille, es de aquí que brota la consciencia de finitud, de muerte, como Nada absoluta a partir de la cual se inicia el camino del Espíritu en la Historia, un camino que no es otro que el de la divinidad cristiana

secularizada. Una muerte que escapará a los rigores de la necesidad, que "es voluntaria (deriva de riesgos asumidos sin necesidad, sin razones biológicas)" (Bataille 2001: 285). Es en la posibilidad de esta muerte voluntaria, de esta muerte no atada a la Naturaleza donde se sitúa el principio de la acción: "Para Hegel la Acción es Negatividad, y la Negatividad, Acción" (Ibidem). En este sentido, la libertad, ya desanudada de la necesidad natural del reino animal, requiere de esta liberación última: la liberación de la muerte respecto de lo biológico natural. Sin ella, la Historia no puede iniciar su marcha. Se trata, en efecto, de "la idea central y última de la filosofía hegeliana", a saber: 'la idea de que el fundamento y origen de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta en tanto Acción negativa y creadora, libre y consciente de sí misma" (Bataille 2001: 284). De tal modo, no hay despliegue del Espíritu sin este asomarse a la Absoluta Nada, sin la negatividad como "la fuente del eterno o movimiento; o sea, de la finitud, que es infinita" (...) La finitud misma es la 'nada', la 'pura noche de la infinitud', de la que 'se eleva la verdad como el secreto abismo que es su matriz" (Ripalda 1978: 249). Pero para Bataille la Nada (*rien*), la finitud, la muerte, de ningún modo pueden constituir un momento, ni siquiera el momento originario, para el desarrollo del Espíritu hacia el saber absoluto. Al contrario, el de Billom hará de ella un escollo insalvable para la dialéctica truncando su meta, haciendo brotar de allí un exceso, un resto que desbordará sin posibilidad de ser abarcado por la razón hegeliana. Y lo decisivo para apuntalar este exceso será la noción de sacrificio porque en ella Bataille descubre el lugar, imposible, en que el hombre es capaz de vivir su propia muerte: "En el sacrificio, aquel que lo ejecuta se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir, e incluso de alguna manera por su propia voluntad conmocionada con el arma del sacrificio" (Bataille 2001: 296-297). El hombre, en efecto, debe vivir su muerte para enfrentar cara a cara la Negatividad, para efectuarla por completo, pero esto solo puede darse a través del rito del sacrificio. Espectáculo tragicómico: cómico porque el hombre no muere de verdad, porque vive mientras da muerte a la víctima sacrificial; trágico porque, no obstante, es el modo en que el hombre asiste a su propia muerte a través de la representación en la que él (se) aniquila. Pero lo decisivo, más allá de este carácter cómico y, por tanto, risible de la muerte con el que Hegel nunca podría estar de acuerdo, es que para Bataille el sistema hegeliano no deja de "producir un deslizamiento en favor de la servidumbre" (Bataille 2001: 307) en lo que respecta al sacrificio. En la medida en que Hegel lo incluyó en el sistema que se encaminaba hacia el saber absoluto, en consecuencia, lo hacía reposar sobre la dimensión de lo útil. El sacrificio entonces se convierte en mero medio y queda despojado de su soberanía: Así la simple manifestación del vínculo del hombre con la aniquilación, la pura revelación del Hombre ante sí mismo (en el momento en que la muerte fija su atención) pasa de la soberanía

al primado de los fines serviles" (Bataille 2001: 306). Bataille, sin embargo, desafía esta interpretación hegeliana al destacar que el sacrificio no puede ser reducido a una simple superación dialéctica. El sacrificio, en la perspectiva de Bataille, no es un medio para la construcción de una identidad colectiva o la realización del Espíritu, sino una explosión de energía que desafía las estructuras racionales y morales de la sociedad. Esta energía sacrificial es lo que Bataille llama "la parte maldita", una fuerza incontrolable y excesiva que no puede ser contenida dentro de los límites de la dialéctica hegeliana. En suma, Bataille propone que el verdadero significado del sacrificio reside en su capacidad para desafiar y desestabilizar la totalidad hegeliana. El sacrificio no es simplemente un momento en el proceso dialéctico de la historia, sino un acto que confronta a la razón con su propio límite, poniendo de manifiesto la irracionalidad y la violencia inherentes a la vida humana. Bataille nos invita a reconsiderar el sacrificio no como un acto de reconciliación y superación, sino como una manifestación de la ruptura, la muerte y la transgresión, elementos que, según él, son esenciales para comprender la complejidad de la experiencia humana y la realidad.

A partir de aquí la soberanía, el señorío tal y como lo plantea Hegel, se verá trastocado definitivamente. Porque, afirma Bataille, "la soberanía es esencialmente el rechazo a aceptar los límites que el temor a la muerte insta a respetar para asegurar generalmente, en la paz laboriosa, la vida de los individuos" (Bataille 2021: 39). Hegel, en último término, "retrocede de horror ante la muerte" (Bataille 2001: 303) y por eso trata de asimilarla en su sistema haciendo de ella algo útil, en cambio, la muerte batailleana, lejos del miedo, lo que suscita es un júbilo angustioso, una alegría desgarrada: la alegría soberana que no es otra cosa que la alegría nietzscheana del niño que juega y, al jugar, (se) destruye.

4. ATEOLOGÍA POLÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN. DE LA POLÍTICA RESTRINGIDA A LA POLÍTICA GENERAL

En este sentido, Bataille, nos dice Jacques Derrida en *La escritura y la diferencia*, "se ha tomado en serio a Hegel" (Derrida 1989: 345), pues su concepto de soberanía emerge de las profundidades inexploradas de la *Fenomenología del Espíritu*, de lo impensado, tal vez por impensable, que allí quedó. Como hemos visto en cita anterior, la soberanía batailleana no es ya el señorío hegeliano, pues muestra a la dialéctica, que culmina en la síntesis auto-superadora, su límite y su derrota. En Bataille, en efecto, el amo hegeliano no es más que otro esclavo, porque la verdadera soberanía ni siquiera se busca a sí misma y, mucho menos, al sentido, al saber absoluto:

El señorío tiene un sentido. La puesta en juego de la vida es un momento de la constitución del sentido, en la presentación de la esencia y de la verdad. Es una etapa obligada en la historia de la conciencia de sí y de la fenomenalidad, es decir, de la presentación del sentido (...) Risa a carcajadas de Bataille (Derrida 1989: 348-350).

Nos ocuparemos en adelante de la cuestión del señorío hegeliano mediante el análisis de la interpretación de Bataille sobre la relación amo/esclavo. Hasta aquí lo decisivo consiste en entender que la finitud en Bataille, esto es, la inevitabilidad de la muerte humana, esa nada (*rien*) se tematiza como un derroche sin cálculo y sin contrapartidas. En esa medida, no es apropiable por la conciencia y, por tanto, no puede considerarse un momento de la venida a presencia del sentido o un peldaño necesario hacia el saber absoluto, hacia el saberse del Espíritu. La negatividad, la Nada, se hace más profunda aquí y lleva al sentido hasta su irreductible *des-presencia*, hasta el sin-sentido y el *non-savoir* que conecta con la inmanencia animal, con la absoluta otredad. Si Hegel busca el saber absoluto en el camino del Espíritu en la historia a través del motor de la Acción negadora y, con ello, la autodeterminación plena de un saberse sin fisuras, Bataille encuentra, en cambio, un absoluto no-saber, esto es, un momento negativo insuperable que trunca la dialéctica y neutraliza la teleología para abrirse a la indeterminación. Aquí no hay divina salvación final. Y esto, como se puede anticipar, no dejará de tener consecuencias en el ámbito de lo (im)político (a)teológico. Porque para Hegel la soberanía estatal es, al mismo tiempo, soberanía divina. Omnisciente y creadora inmanente del mundo humano, principio y final, alfa y omega en que se desenvuelve de manera irresistible el *telos* del Espíritu en su inquieto buscarse hasta el arribaje de la comunidad ética plasmada en la institucionalidad que expresa el Espíritu del pueblo (*Volksgeist*). Búsqueda de sí cumplida, de su total saberse, que no es otra cosa que un "llegar a serlo todo" (Bataille 1972: 154) en que, por fin, finitud e infinitud quedan reconciliadas. De nuevo, repitiendo la expresión de Derrida, "risa a carcajadas de Bataille" (Derrida 1989: 350):

El sabio no puede dejar de subordinarla [la soberanía] a la finalidad de una sabiduría que supone el acabamiento del discurso. Únicamente la Sabiduría será la plena autonomía, la soberanía del ser... Al menos lo sería si pudiéramos encontrar la soberanía buscándola. En efecto, si la busco, formo el proyecto de ser soberanamente. ¡Pero el proyecto de ser-soberanamente supone un ser servil! (Bataille 2001: 308).

En este sentido, podríamos afirmar que Derrida se ha tomado en serio a Bataille: ha sabido identificar la torcedura a la que somete a la fenomenología

hegeliana, el temblor que inocular en el corazón del sistema y que proviene de su afuera. La dialéctica estalla en mil pedazos, queda paralizada, aniquilada, cuando la negatividad ya no es un momento de la construcción o el advenimiento del sentido, del saber, sino, antes bien, puro derroche improductivo, exceso que introduce una despresencia insuperable, un no-saber absoluto. Cuando la negatividad, en definitiva, ya no es negatividad sino una Nada irrebasable que se hermana con la muerte porque "lo que es soberano por definición, no sirve" (Bataille 2001: 306). Con todo ello, y aunque mucho se ha teorizado acerca de la economía general que emprende Bataille a través de su teoría del don (*potlatch*) inspirada fundamentalmente en la obra de Marcel Mauss,⁸ cabe apreciar que Bataille también haría fructificar una política general atravesada, de igual modo, por el exceso toda vez que, tal y como asevera, "el más allá de la utilidad es el dominio de la soberanía" (Bataille 2021: 17).

Así, a ojos de este Bataille, que observa a Hegel desde profundidades nietzscheanas, podemos concluir que la Historia contada por la lógica del Espíritu Absoluto es una historia reactiva, historia de nihilismo negativo, es decir, historia de negación de la auténtica soberanía, historia de servilismo.

En una nota al pie, Bataille nos habla de la posibilidad de un nuevo tipo de misticismo a este respecto:

(U)n misticismo consciente (...) El místico ateo, consciente de sí, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como Hegel dice evidentemente de sí mismo "en el desgarramiento absoluto"; pero para Hegel se trata sólo de un periodo. A la inversa de Hegel, el místico ateo no saldría de allí aún "contemplando lo Negativo frente a frente", pero no pudiendo nunca trasponerlo en Ser, rehusando hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad (Bataille 2001: 293).

En el fondo Sartre tenía razón cuando, tras leer *La experiencia interior*, lanzó su acusación de "nuevo místico" contra Bataille. Lo que quizá no llegó a comprender fue la radicalidad de esa novedad, porque en ese misticismo no encontramos ni un rastro de trascendencia. Lo que hallamos en el corazón de la soberanía batailleana es la plena inmanencia perdida para el humano de la vida animal, aquella continuidad que alberga "un no sé qué de dulce, de secreto

⁸ Es cierto que la importancia que tuvo la lectura de la obra, fundamentalmente antropológica y etnológica, de Marcel Mauss (Véase Mauss 2009) en Georges Bataille es insoslayable. Quizá incluso habría que decir que sin el descubrimiento de la noción de don o, mejor, de *potlatch* por parte de Mauss no habría sido posible la batailleana *dépense*. Pero también es cierto que el derroche del que habla Bataille alberga también una clara dimensión metafísica.

y doloroso" (Bataille 1991: 26) y que quedó rota con la aparición de lo útil que instaura la distinción sujeto-objeto. Por tanto, la Historia, desde el origen mismo del ser humano, es una historia de pérdida absoluta e irrecuperable, tan absoluta e irrecuperable como lo es la vida de un ser humano que muere, puro derroche para una Historia, no ya hacia una hegeliana reconciliación final, sino como tragedia sin reposo.

5. EL ARDID DEL AMO Y LA LIBERACIÓN DEL ESCLAVO

Otro texto fundamental de Bataille para acercarnos a la cuestión decisiva en nuestro estudio acerca de la negatividad y de la (a)teología política batailleana es, sin duda, *Hegel, el hombre y la historia* pues en él se desvela el más allá impensado, por impensable, de la dialéctica amo-esclavo, esto es, en rigor, su irreductibilidad a la dialéctica.

Del lado del esclavo la interpretación fenomenológica es correcta, pues el Esclavo es el que con su Acción modifica la naturaleza en pro de los medios de su subsistencia, es el que, escapando a su propia muerte, prefiere el sometimiento al Amo y, así, trabaja para él. Ahora bien, ¿quién es el Amo hegeliano? El Amo es el que, enfrentado a la muerte y liberado, además, de las cargas de la necesidad y la supervivencia a través del Esclavo, sin embargo, *actúa* y busca: busca el reconocimiento y la sabiduría. De este modo, hace trampa por un doble motivo. En primer lugar, por tener su propia condición de Amo como finalidad, lo que supone ya una servidumbre; en segundo lugar, porque las acciones del Esclavo son, en el fondo, las suyas, esto es, le sirven a él. Por eso su señorío es relativo y espurio: "El ardid del Amo queda claro desde el principio. Pues el Amo manda al Esclavo, y en esa medida actúa en lugar de ser soberanamente, en el instante. No es el esclavo, sino el Amo quien decide los actos de los Esclavos, y esos actos serviles son los del Amo. Pero el Amo los niega" (Bataille 2001: 334-335).

Bataille desmantela así la aparente soberanía que Hegel otorga a esta figura. La cita proporcionada revela el núcleo de la crítica del pensador de Billom, donde se cuestiona la autenticidad y el valor real del poder del Amo: la dominación del Amo sobre el Esclavo, lejos de ser una manifestación pura de soberanía, está marcada por una contradicción inherente que revela su impotencia y su miseria. Como sabemos, Hegel describe al Amo como la figura que, habiendo superado la lucha a muerte, se erige como dominante, relegando al Esclavo a una posición de subordinación. El Amo parece, a primera vista, encarnar la libertad y el poder supremo, ya que el Esclavo, en su temor a la muerte, se somete y se convierte en el medio a través del cual el Amo realiza sus deseos y acciones. Sin embargo, Bataille desarma esta aparente superioridad al mostrar que el Amo no vive auténticamente su soberanía; más bien, delega la

realización de sus deseos y necesidades en el Esclavo. Esta delegación de acción revela, según Bataille, una forma de impotencia y una dependencia que socava la pretendida superioridad del Amo. Por tanto, el planteamiento batailleano se centrará en el hecho de que el Amo, aunque parece mandar, en realidad se ve atrapado en un ardid dialéctico: actúa indirectamente a través del Esclavo y, al hacerlo, niega su propia acción. El poder del Amo no se manifiesta en la acción directa, sino en la capacidad de ordenar a otros, lo que Bataille interpreta como una forma de alienación. Es en esta alienación donde Bataille encuentra la "misericordia" del Amo. Bataille profundiza en esta idea al señalar que el Amo, al negar los actos serviles que ordena, experimenta vergüenza. El Amo, pues, "tiene vergüenza de su miseria, de una miseria que le es propia y no le pertenece solamente al Esclavo. Pues el Esclavo actúa a pesar suyo y no es servil voluntariamente" (Bataille 2001: 335). Esta vergüenza no es meramente un sentimiento moral, sino una expresión de la conciencia de la falta de autenticidad en su existencia. Mientras que el Esclavo, aunque subordinado, actúa y transforma la realidad, el Amo se limita a ejercer un poder indirecto que no lo satisface plenamente. La vergüenza del Amo es, por tanto, un reconocimiento tácito de que su poder es ilusorio y que su vida está marcada por una carencia fundamental de auténtica soberanía.

En definitiva, Bataille desmonta la figura del Amo hegeliano al mostrar que su poder es ilusorio y su soberanía, una farsa. Ahora bien, A través de esta crítica, Bataille no solo desafía la dialéctica del Amo y el Esclavo, sino que también propone una noción de soberanía que escapa a la estructura dialéctica. Por eso, finalmente, para Bataille el esclavo no se liberará a través del trabajo, al contrario, solo podrá hacerlo en el derroche, lujo, el exceso. Sin embargo, esto no ha ocurrido en la Historia salvo en raras excepciones lo cual se muestra con claridad en el hecho de que este derroche acabará por ser encadenado de nuevo a la utilidad, a la productividad instrumental con el surgimiento y auge del capitalismo moderno. En efecto, en la continuación de su crítica al Amo hegeliano, Bataille aborda la emergencia del capitalismo como extensión y transformación de la dinámica de dominación y servidumbre que caracteriza la relación entre Amo y Esclavo: "Llegó el tiempo en que el Esclavo poderoso subordinó libremente los recursos disponibles a resultados calculados en el futuro. Lo hizo vanagloriándose de ello. Pero no fue menos inconsecuente que el Amo" (Ibídem). De este modo, para Bataille el capitalismo, en su estructura y funcionamiento, perpetúa y amplifica la alienación inherente a la figura del Amo. Así, en el sistema capitalista, la relación entre Amo y Esclavo se reconfigura a través del mercado y las relaciones de producción. En lugar de una dominación directa, como en la dialéctica hegeliana, el capitalismo introduce una forma de dominación más sutil pero igualmente poderosa: la lógica de la acumulación y la instrumentalización del trabajo humano. El

capitalismo moderno, al igual que la dialéctica del Amo y el Esclavo, perpetúa una forma de miseria compartida tanto por los capitalistas como por los trabajadores. Los capitalistas, al perseguir la acumulación de capital, se alienan de la verdadera experiencia de la vida, reduciendo su existencia a la búsqueda incesante de beneficio y crecimiento. Los trabajadores, por su parte, permanecen en una condición de servidumbre, no sólo física, sino también espiritual, ya que su trabajo es explotado y despojado de cualquier significado más allá del valor económico que genera. En suma, el capitalismo, para Bataille, es una estructura que exagera la miseria y el servilismo al imponer una lógica de acumulación y utilidad que despoja y aleja de la verdadera soberanía, la cual solo emerge del dispendio sin medida, de un exceso no calculado.⁹

6. ARCHIESCLAVITUD. DE LA APORÍA DEL AMO Y EL ESCLAVO

Aunque hemos sugerido algunas pinceladas, nos centramos ahora, en profundidad, en la lectura que hizo Derrida de este texto sobre Hegel escrito por Georges Bataille que hemos explorado. Esto nos conducirá, en el siguiente apartado, hacia la deconstrucción de la teología política de Carl Schmitt en la dicotomía amigo/enemigo, sobre la que el jurista de Plettenberg apuntala su decisionismo y que se sitúa como clara heredera de la negatividad hegeliana.

De forma específica, el franco-argelino pondrá su atención en lo que para él constituirá una suerte de deconstrucción batailleana operada sobre la oposición amo/esclavo. En este sentido, lo que Derrida interpreta de la lectura que lleva a cabo Bataille sobre Hegel va a ser el descubrimiento de una cierta *archiesclavitud*¹⁰ que habría atravesado la soberanía tal y como ha sido pensada y ejercida en Occidente. El amo sería inseparable de la sombra del esclavo,

⁹ Aunque no nos adentraremos en ello por cuestiones de extensión, este análisis del capitalismo por parte de Bataille sin duda alberga una dimensión que puede leerse en clave teológica, similar a la interpretación weberiana del capitalismo como un fenómeno de secularización. Se trata de la observación de que el capitalismo transforma la búsqueda de salvación de una dimensión trascendente a una inmanente y mundana. En efecto, donde antes la salvación era una cuestión de trascendencia y conexión con lo divino, en el capitalismo se convierte en la acumulación incesante de capital y la expansión de la riqueza. De otro modo, Si Dios es el resultado de la consciencia de finitud del hombre, más aún, del miedo a la muerte ante el cual se busca salvación, en el capitalismo la salvación se vuelve plenamente inmanente, mundana de manera que la acumulación de beneficios por medio del trabajo no sería otra cosa que un fenómeno de secularización.

¹⁰ Nos permitimos esta licencia conceptual inspirada en el concepto derridiano de *archiescritura*, resultado del desplazamiento del binarismo voz/escritura y, así, de la deconstrucción de lo que Derrida denominó *fonologocentrismo* (Véanse, Derrida 1989; Derrida 2005).

rebajado en sus pretensiones de soberanía por una servidumbre de la que no podría desprenderse. No hay, no ha habido, amo sin esclavo. La esclavitud será condición de posibilidad del señorío y, así, el señorío en su plenitud no podrá jamás cumplirse. Soberanía imposible, entonces. Pero vamos poco a poco.

En primer lugar, se hace patente que lo que a Derrida le ha interesado de Bataille puede resumirse en, al menos, dos aspectos de su pensamiento, dos elementos que, en este punto, acercarán su reflexión al proceder deconstructivo. En primer lugar, Derrida destaca el modo en que Bataille hace inmersión en las tesis de Hegel hasta encontrar la aporía inserta en la dicotomía amo/esclavo y que consistiría en identificar que, en último término, el señorío supone una esclavitud por, como ya se ha dicho, quedar siempre vinculado a una finalidad, que no es otra que la constitución del sentido, y por estar embarrancado en el actuar del Esclavo que, al cabo, es el suyo. En segundo lugar, Bataille acabaría por rebasar esa aporía reconociendo una experiencia de exceso para la soberanía que la coloca del lado del sin-sentido y, así, de la despresencia.

Esforzándose en dirección al sin-fondo de la negatividad y del gasto, la experiencia del *continuum* es también la experiencia de la diferencia absoluta, de una diferencia que no sería ya la que Hegel pensó con mayor profundidad que ninguna otra: diferencia al servicio de la presencia, trabajando en la historia (del sentido). La diferencia entre Hegel y Bataille es la diferencia entre estas dos diferencias (Derrida, 1989: 361-362).

De un lado, Hegel y la diferencia oposicional, pero, en último término, reconciliable en aras del sentido, del saber absoluto. De otro, Bataille y una diferencia absoluta, no dialectizable, plenamente improductiva, por fuera o en los márgenes del sistema y haciéndolo imposible. Resto que interrumpe e inutiliza, que desplaza los binarismos conceptuales, las dicotomías propias de lo que Derrida denominó *logocentrismo* occidental, esto es, del lenguaje del *logos* que nace en Grecia y que, a ojos de Derrida siempre se ha articulado a través de pares conceptuales antagónicos. Bataille habría rozado aquella (*archi*)escritura que desfonda y hace naufragar toda pretensión de (auto)esclarecimiento. Metafísica de la presencia, la del *logocentrismo*, que habría aspirado a la plenitud *eidética* y que en Hegel se encarna en la progresión histórica del Espíritu absoluto. Así, la economía general batailleana, frente a la economía restringida de lo útil,¹¹ es vista por Derrida como un

¹¹ Con todo, como asevera Antonio Campillo, "para Bataille la condición humana es el resultado híbrido e inestable de la tensión y el conflicto, pero también de la

espacio donde se despliega la diferencia, donde los conceptos de presencia, plenitud y te(le)ología quedan desestabilizados:

En esta escritura —a la que aspiraba Bataille— los mismos conceptos, permaneciendo aparentemente sin cambiar en sí mismos, sufrirán una mutación de sentido, o más bien quedarán afectados, aunque parezcan imposables, por la pérdida de sentido hacia la que se deslizan y en la que se hundan desmesuradamente (Derrida 1989: 366).

La violencia detectada en el *logocentrismo* occidental por parte de Derrida, la violencia sobre el segundo par de la dicotomía, en este caso sobre el Esclavo, cobra su justificación aquí por la subsunción del señorío a los rigores de la conciencia de sí y su progreso hacia la auto-objetivación. En esto consiste su poderío. Pero, por eso no hay, no ha habido, soberanía sin servilismo, pero, por eso también, esa soberanía no es más que una impostura. ¿Cómo aspirar a una soberanía sin servilismo? ¿una soberanía pura, esta sí, ideal, sin rastro de sumisión, de esclavitud? El propio Bataille advierte de lo imposible de la tarea precisamente porque cada vez que se busca, que se persigue como meta a obtener, la soberanía se pierde, se nos escamotea. Una *archiesclavitud*, parafraseando a Derrida, la arruina sin solución. Paradójicamente, sólo adviene dejando de perseguirla. Soberanía *aneconómica*, soberanía ateológica, soberanía que no constituye reposo ni salvación.

6. Archienemistad. De la aporía del amigo y el enemigo

No es de extrañar, pues, que Derrida se esforzará por deconstruir la teología política¹² schmittiana hasta acometer su nietzscheana, y batailleana, desteologización. Schmitt heredero de la negatividad polemológica hegeliana llevará hasta el final la dialéctica en el seno del concepto de lo político. Si la filosofía hegeliana está marcada por la noción de contradicción y negatividad,

componenda y la negociación entre estas dos dimensiones de la vida, la regida por el principio de ganancia y la regida por el principio de pérdida" (Campillo 2001: 67).

¹² No olvidemos que para Schmitt "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. (...) convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso (...) Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos" (Schmitt 2009: 37). Es en esa evolución que Schmitt sitúa a Hegel como clarividente recuperador del núcleo teológico para el concepto de lo político y del Estado.

donde el conflicto y la oposición son motores del desarrollo histórico y de la realización de la libertad, Schmitt adopta esta noción de contradicción, pero la coloca en el corazón de lo político para definir al poder soberano. Para él, como sabemos, lo político es un ámbito de conflicto irreducible (amigo-enemigo), y la decisión soberana acerca del estado de excepción se hace completamente necesaria para ordenar dicho conflicto.

La apuesta romana más profunda de Schmitt, su idea hegeliana, consistió en defender que Dios no puede abandonar el mundo —ni aun en las peores circunstancias. (...) (N)o es posible pensar el Estado en su integridad sin la soberanía. (...) El estado de excepción en la comunidad política, como el milagro en la naturaleza, nos habla de un soberano o autoridad trascendente al cosmos político o natural. En términos políticos, la noción de estado de excepción supone el momento en que la legalidad, existente hasta ahora, sea cual sea, es ineficaz. El milagro, en tanto intervención directa de Dios, resulta necesario para restablecer la teleología del cosmos hacia su salvación, y por eso supone la destrucción del orden inicial. (...) De la misma manera, en el momento de un caos que impide el derecho, la eficacia temporal del soberano asegura, con su acción decisoria, la producción de orden suficiente para asegurar la paz y aplicar el derecho (Villacañas 2008: 24ss-114ss).

El estado de excepción entendido como el momento en que la ley ordinaria es suspendida debido a una crisis extrema es el punto en el que el soberano, como figura similar a Dios, interviene directamente para restablecer el orden. En términos hegelianos, estamos ante un momento de negatividad o contradicción, de desgarramiento y puesta en juego de la vida, donde el orden existente se desmorona y es necesario un acto decisivo para superar esta crisis y restablecer la racionalidad y el orden. Schmitt, inspirado por esta dialéctica, considera que el estado de excepción es el momento en que la soberanía se manifiesta en su forma más pura: al igual que el milagro interrumpe el orden natural para manifestar la voluntad divina, el estado de excepción destruye temporalmente el orden legal para permitir la restauración del orden político. Es ahí donde la escisión entre amigo y enemigo cobra su más alta intensidad concretándose, señalando al quién del enemigo y al quién del amigo. Ahora bien, la crisis, el desgarramiento o contradicción, si bien son superados, no son olvidados. Si el Espíritu hegeliano recuerda y contiene los momentos de negatividad, el soberano schmittiano contiene del mismo modo esa negatividad como su *telos*. Por eso la soberanía reside siempre en la "posibilidad real" (Schmitt 2014: 59) (*reale Möglichkeit*) de establecer la distinción entre amigo y enemigo. Ella, esta posibilidad real, es la que sostiene la autodeterminación

de la comunidad política¹³ realizada en el Estado. No hay amigo sin enemigo, no hay identidad sin un otro que se me opone y me niega. Es así que, para Schmitt, la guerra revela la verdadera naturaleza del Estado como entidad soberana por excelencia. Durante la guerra, el Estado actúa en su capacidad fundamental. En esta situación, la decisión soberana se manifiesta en su forma más pura, al decidir sobre la vida y la muerte, sobre quién es el enemigo y sobre la necesidad de suspender el orden jurídico regular para enfrentar el conflicto.

A partir de aquí, el deslizamiento que Derrida imprime a los conceptos schmittianos a base de deconstrucción seguirá el mismo esquema que el de El Biar observó en la interpretación batailleana de Hegel a propósito de la negatividad *sans emploi*, esto es, del exceso que rebasa el sistema hegeliano, así como de la relación amo/esclavo en su aporía puesta al descubierto. Comenzando por el final, en *Políticas de la amistad*, la obra en la que quizá con mayor cuidado Derrida se ocupa de deconstruir a Schmitt y en la que no deja de aparecer citado Georges Bataille, como veremos en adelante, el franco-argelino sentencia respecto del amigo y el enemigo para dar cuenta de la aporía inserta en este binarismo: "Entonces, cada vez, un concepto lleva el fantasma del otro. El enemigo al amigo, el amigo al enemigo" (Derrida 1998: 91). De otro modo, si lo político requiere, como su condición de posibilidad, de la contradicción o escisión entre amigos y enemigos, y si la comunidad política constituida de amigos sólo emerge por este poder decisorio que identifica aquello que se le opone, tenemos que "el enemigo es entonces mi mejor amigo" (Ibidem), esto es, que no hay amistad sin enemistad como no había señorío sin esclavitud. Enemigo necesario, enemigo al que hay que amar y que, así, rebaja las pretensiones de una amistad perfecta, de una autodeterminación y una identidad cumplidas. Un *archienemigo* imposibilita el proyecto decisionista schmittiano arrojándolo a la indecidibilidad tal y como la *archiesclavitud* lo hacía con el sistema hegeliano. Más aún, pretender eliminar al enemigo a través de la guerra física significa, por tanto, abrir la puerta a la propia destrucción: "Amar con amor o con amistad significaría siempre: puedo

¹³ Sobre el concepto de comunidad a lo largo de la obra de Carl Schmitt, se recomienda Alvaro, Laleff Ilieff, Gros 2014. En lo que refiere a su concepción de esta noción a la altura de *El concepto de lo político*, destacamos esta reflexión de los autores mencionados: "El hecho de que para Schmitt en plena contienda mundial la sociedad alemana se haya transformado en una "comunidad" denota la emergencia de lo sustancial en el momento en que se pone en juego la propia existencia. Por consiguiente, el Estado, como expresión de un momento histórico determinado, también se sustenta en aquello que explica de manera última los agrupamientos y no sólo en su característico vínculo de protección-obediencia" (Ibidem, p.13).

matarte, puedes matarme, podemos matarnos. Juntos, o el uno al otro, la una a la otra. Así, de cualquier manera, estamos ya (posiblemente, pero esta *posibilidad* es justamente real) muertos el uno para el otro" (Derrida 1998: 143). Derrida golpea fuerte a Schmitt: la insistencia en la búsqueda de la autodeterminación de la comunidad política a base de polemología, de negatividad traducida en hostilidad (*hostis*), solo conduciría a la autodestrucción y esto se muestra en la propia biografía del jurista alemán. Recuerda el franco-argelino: "El prisionero tantea en la noche, de una esquina a la otra de la celda. Arriesga un paso, después otro y se detiene para meditar (...) El enemigo es uno mismo, soy para mí mismo mi propio enemigo" (Derrida 1998: 187-188). El prisionero en la celda, por supuesto, es el Schmitt de *Ex captivitate salus*.¹⁴

8. AFIRMAR LA VIDA. SUPERAR EL (CRIPTO)FASCISMO

Por último, el exceso. La amistad en Derrida, como la finitud humana en Bataille, como la muerte, guarda la naturaleza del don, del derroche. En este sentido, no cabe sumirla en la dialéctica oposicional. Amistad que conforma "una comunidad de amigos solitarios, de amigos 'celosos de la soledad', de su 'propia y profunda soledad de medio día-media noche', que apelan a otros amigos por venir. Es, quizá, la 'comunidad de los que no tienen comunidad'" (Derrida 1998: 55). En efecto, Derrida trae aquí la cita de Bataille, a la vez recogida por Maurice Blanchot y comentada por Jean-Luc Nancy, para tematizar un tipo de amistad esta sí perfecta por cuanto en ella no hay rastro de enemistad. Amistad en la que habita la diferencia plena y nunca polemológica. Amistad anacorética de los que aman la distancia y la soledad.¹⁵ Pero, por eso mismo, una amistad también imposible para una comunidad también imposible. Tan imposible como, para Bataille lo era la soberanía. Amistad que se escamotea siempre, que no responde a la economía del cálculo, de la utilidad. Pero, sobre todo, amistad que no sabe de muerte.

Ahora bien, justo en este punto se encuentra la distancia entre Bataille y Derrida. Punto que abre al pensamiento impolítico de Roberto Esposito acerca

¹⁴ Véase, Schmitt 2010.

¹⁵ Derrida, como ya lo hiciera Bataille, toma aquí a Nietzsche como su guía: "Os acercáis al prójimo con solicitud y alabáis con bellas palabras este acercamiento. Pero yo os digo que vuestro amor al prójimo se debe a que os amáis mal a vosotros mismos. Os escapáis al prójimo huyendo de vosotros mismos y os empeñáis en considerar que esa es una virtud. pero a mí no me engaña ese desinterés. ¿Qué si os aconsejo amar al prójimo? Más bien os aconsejo que huyáis del que tenéis más cerca y que améis al que está más lejos de vosotros" (Nietzsche 2002: 60).

de una *communitas* plenamente afirmativa y, con ello, a la advertencia de un cierto criptofascismo en el de Billom. En este sentido, la divergencia entre Bataille y Derrida se muestra claramente en la hipótesis que el propio Derrida lanza en *Políticas de la amistad*:

Lo que liga u opone así sin fin la pareja amigo/enemigo, enemigo/amigo en la pulsión o la decisión de muerte, en el dar muerte o en la apuesta de muerte, sería justamente, no lo olvidemos, lo político. Es del enemigo político del que hablábamos en el punto de partida de este análisis. Hipótesis, pues: ¿y si otra amancia (de amistad o de amor) sólo se ligase a la afirmación de la vida, a la repetición de esta afirmación sin fin, buscando su vía (amando su vía, y esto sería el *phileîn* mismo) en el paso más allá de lo político, o de esta forma de lo político como horizonte de finitud, como este dar muerte y esta apuesta de muerte? ¿El *phileîn* más allá de lo político u otra política para amar, otra política de amar? (Derrida 1998: 144).

Derrida nos habla, pues, de una amistad que se sitúa más allá de las oposiciones, una amistad que no se dejaría atrapar en la lógica de muerte dispuesta en el concepto de lo político de Schmitt y, así, que afirma la vida de manera radical. Este desplazamiento hacia una afirmación de la vida es lo que permite a Derrida superar la trampa sacrificial que Esposito identifica en Bataille, abriendo así la posibilidad de una política otra, una impolítica que es, en último término, también, una "biopolítica afirmativa" (Esposito 2011) en tanto política atravesada por una apertura incondicional hacia la vida y la diferencia. Porque la imposibilidad, según Roberto Esposito, de que Bataille se distanciara de la lógica sacrificial hace que el pensador de Billom quede atrapado, sin desearlo, en el fascismo. Así, la insistencia en el sacrificio dentro de la obra de Bataille es vista por el italiano como una trampa que lo vincula, paradójicamente, a la misma lógica teológico-política que su pensamiento pretendía desafiar. De forma más específica: si Bataille quiso deshacer la dialéctica hegeliana por la cual el sentido viene a presencia a través de la negatividad, esto es, en que la negatividad misma, la finitud, la muerte, se entiende como un momento en la senda del Espíritu hacia su completo (auto)saberse, entonces no cabe entender el sacrificio como demostración de la finitud porque de ese modo se hace de él un medio para un fin, recayendo en el mismo planteamiento fenomenológico de Hegel, planteamiento, como hemos visto, servil a juicio de Bataille. Solo cabe prescindir entonces del esquema sacrificial que instalaría la negatividad propia del paradigma inmunitario que habría asolado Occidente preñándolo de muerte y que Esposito observa descrito y alabado sin descanso por Bataille: "la *communauté de coeur* batailliana es en cambio y ante todo comunidad de muerte" (Esposito 2006: 314).

En conclusión, si Derrida, como dijimos, se ha tomado en serio a Bataille es porque, de fondo, no ha dejado de deconstruirlo en relación con la teología política schmittiana y con el concepto de soberanía, lo cual se muestra especialmente en el contexto de la crítica de Roberto Esposito al de Billom. Como hemos visto, mientras Carl Schmitt basa su comprensión de lo político en la negatividad y la escisión entre amigo y enemigo, reflejando la influencia de la dialéctica hegeliana, Derrida se esfuerza por deconstruir esta lógica, proponiendo en cambio una afirmación radical de la vida que trascienda las oposiciones mortales inherentes al pensamiento schmittiano. Y esta será, sin duda, semilla de la biopolítica afirmativa de Esposito, más allá del sacrificio y la muerte que Bataille nunca habría abandonado a pesar de su empeño ateológico.

Con todo, en última instancia, la "ateología política" de Georges Bataille ofrece una crítica incisiva a las formas tradicionales de soberanía y comunidad que han definido la filosofía política de Occidente. Su rechazo a la trascendencia divina y a las estructuras jerárquicas plantea una posibilidad radical: una comunidad abierta, acéfala, que no se someta a la lógica sacrificial ni a la clausura del sentido. En este horizonte, Bataille enfrenta la tensión entre el impulso destructivo y la afirmación incondicional de la vida, desbordando las categorías tradicionales de lo político y de lo sagrado. Si bien las lecturas derridianas y espositianas han enriquecido la interpretación de su obra, es fundamental recuperar la centralidad de Bataille en este proyecto filosófico: no como un momento subsidiario en el debate contemporáneo, sino como un pensador que, desde el exceso y la transgresión, construye una alternativa a las formas inmunitarias y totalitarias de lo político. Aquí, la pregunta sobre el criptofascismo se encuentra con una afirmación de lo imposible, de una soberanía sin mando, en la que la comunidad se mantiene en su apertura irreductible.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARO, D., LALEFF ILIEFF, R.; GROS, A. E. (2014): "Carl Schmitt, teórico de la comunidad. Anacronismo e Irrupción". *Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, v. 4, n. 7.
- BATAILLE, G. (1970): *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- BATAILLE, G. (1972): *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, Madrid, Taurus.
- BATAILLE, G. (1973): *La experiencia interior*, Madrid, Taurus.

- BATAILLE, G. (1991): *Teoría de la religión*, texto establecido por Thadée Klossowski, Madrid, Taurus.
- BATAILLE, G. (2001): "Hegel, la muerte y el sacrificio", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattóni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- BATAILLE, G. (2005): *Acéphale. Religión, sociología, filosofía. 1936-1939*, Buenos Aires, Caja Negra.
- BATAILLE, G. (2021): *La soberanía*, Madrid, Arena Libros.
- CAMPILLO, A. (2001): *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, Granada, Comares.
- DERRIDA, J. (1989): "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- DE LA HIGUERA, J. (2008): "El concepto de lo impolítico". *El genio maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, v. 2.
- DERRIDA, J. (1998): *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta.
- DERRIDA, J. (2005): *De la gramatología*, Madrid, S.XXI
- ESPOSITO, R. (1996): *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta.
- ESPOSITO, R. (2006): *Categorías de lo impolítico*, Madrid, Katz.
- ESPOSITO, R. (2011): *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GALINDO HERVÁS, A. (2012): *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Madrid, Sequitur.
- LACAPRA, D. (2016): *La historia y sus límites. Humano, animal, violencia*, Barcelona, Bellaterra.
- LOTRINGER, S. (1992): "Furiously Nietzschean" en *Georges Bataille, On Nietzsche*, New York, Parangon House.
- MAUSS, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz.
- NANCY, J.-L. (2001): *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros.
- NIETZSCHE, F. (2002): *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para ninguno*, Madrid, Méstas.

- RIPALDA, J. M. (1978): *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W.F. Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SCHMITT, C. (1991): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- SCHMITT, C. (2009): *Teología política*. Madrid, Trotta
- SCHMITT, C. (2010): *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid, Trotta.
- SURYA, M. (2014): *Georges Bataille, la muerte obra*, Madrid, Arena Libros.
- VILLACAÑAS, J.L. (2008): *Poder y conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Recibido: 18.09.2024

Aceptado: 01.12.2024

María García Pérez es profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid (UVA) y también ejerce como profesora colaboradora en el Área de Artes y Humanidades de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) en el seno del Máster de Filosofía para los retos contemporáneos. Doctora en Filosofía por la Universidad de Granada (UGr). Ha realizado diversas estancias de investigación en l'Université Paris-Est Créteil (UPEC). Asimismo, forma parte del grupo de investigación "Mussol, Filosofía para los retos contemporáneos", dirigido por Marina Garcés Mascareñas en la UOC, y del Grupo de Investigación Reconocido (GIR) de la Universidad de Valladolid, "Teorías Jurídicas y Políticas de la Modernidad". Autora del libro *Políticas del amor* (EUG, 2020), sus principales líneas de investigación son, fundamentalmente: ontología, ontología política, biopolítica, pensamiento de la diferencia y pensamiento impolítico. maria.garcia.perez@uva.es