



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Montenegro Bralic, Vicente

El materialismo de Georges Bataille. Una lectura desde Nietzsche y Marx

Ideas y Valores, vol. LXIV, núm. 159, diciembre, 2015, pp. 195-226

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80942874010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL MATERIALISMO DE GEORGES BATAILLE

UNA LECTURA DESDE NIETZSCHE Y MARX*



THE MATERIALISM OF GEORGES BATAILLE

A READING FROM THE PERSPECTIVE OF NIETZSCHE AND MARX

VICENTE MONTENEGRO BRALIC**

Universidad Diego Portales - Santiago de Chile - Chile

.....

Artículo recibido: 19 de febrero de 2014; aceptado: 29 de mayo de 2014.

- * El presente artículo constituye una versión corregida y ampliada del segundo capítulo de la tesis presentada para optar al grado de Magíster en Pensamiento Contemporáneo, en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, presentada en el mes de julio de 2012, bajo la dirección de Vanessa Lemm. La tesis completa puede hallarse en la biblioteca de dicha universidad, con el título “Don, materialismo y comunidad. El pensamiento político de Georges Bataille a la luz de su lectura de Nietzsche y Marx”. Agradezco la ayuda de Ángela Duarte, Luis Felipe Alarcón, Javier Pavez y Nicolás Trujillo por la traducción de algunas citas en francés y alemán.

** *v.montenegrobralic@gmail.com*

Cómo citar este artículo

MLA: Montenegro Bralic, V. “El materialismo de Georges Bataille. Una lectura desde Nietzsche y Marx.” *Ideas y Valores* 64.159 (2015): 195-226.

APA: Montenegro Bralic, V. (2015). El materialismo de Georges Bataille. Una lectura desde Nietzsche y Marx. *Ideas y Valores*, 64 (159), 195-226.

CHICAGO: Vicente Montenegro Bralic. “El materialismo de Georges Bataille. Una lectura desde Nietzsche y Marx.” *Ideas y Valores* 64, n.º 159 (2015): 195-226.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La noción de materialismo de Georges Bataille se erige como una crítica a las concepciones metafísicas o idealistas del materialismo. A partir de una reconstrucción de lo que Bataille expone en distintos lugares de sus escritos de juventud, se propone una interpretación del “bajo materialismo” de Bataille desde su particular lectura de Nietzsche y Marx, que, al intentar hacer compatibles elementos de una y otra filosofía, desemboca en una discusión crítica con ambos autores. Esta discusión que, a su vez, puede ser leída como antecedente de una deconstrucción del materialismo como la que lleva a cabo Jacques Derrida.

Palabras clave: G. Bataille, J. Derrida, materialismo.

ABSTRACT

Georges Bataille's notion of materialism can be seen as a critique of metaphysical or idealist conceptions of materialism. On the basis of the reconstruction of Bataille's statements in his different early writings, the paper provides an interpretation of Bataille's “base materialism” based on his peculiar reading of Nietzsche and Marx. The attempt to make compatible elements from both philosophies leads to a critical discussion with the authors, which, in turn, can be read as a forerunner of the deconstruction of materialism carried out by Jacques Derrida.

Keywords: G. Bataille, J. Derrida, materialism.

Introducción

Los escritos de Georges Bataille sobre el materialismo difícilmente pueden ser clasificados según las coordenadas de un discurso filosófico –menos aún, de uno científico– que pudiera leerse desde cierta historia de las ideas, pues su obra desafía tanto la teleología y el progreso implicados en una tal historia, así como el estatuto mismo de lo que pudiera ser una idea (más aún, una *idea* sobre el materialismo). De allí que sostener que Bataille habría pensado *sobre* el materialismo sea quizá demasiado o demasiado poco, pues ello supondría situarlo –en un gesto que equivaldría a traicionarlo, o simplemente *no leerlo*– en aquella relación de objetivación entre la conciencia y la cosa que Bataille mismo tanto buscó problematizar. Como advierte Pierre Macherey, “a la historia doctrinaria del materialismo,¹ Bataille sin duda no agregó nada o muy poco; incluso no se lo puede considerar como *un* materialista, por cuanto no elaboró –por lo demás jamás lo pretendió– una teoría ‘materialista’ del materialismo” (142). El materialismo de Bataille habría tenido, más bien, el sentido de una actitud ética (*cf.* Hollier 1990 124-139) o una posición política (*cf.* Macherey 141-164), un esfuerzo por interrogar y poner en cuestión aquellas definiciones del materialismo que por esa época (nos referimos a la década de 1920-1930) parecían ya decididas. A ello habría que agregar un hecho que bien podría ser una de las mayores dificultades de leer a Bataille: que esa misma interrogación y puesta en cuestión no solo se despliega en el plano de las ideas y los conceptos que están en discusión, sino que tal despliegue ocurre, al mismo tiempo, como puesta en cuestión de las formas mismas del lenguaje (*cf.* Barthes 333), por lo que ni la literalidad ni la metáfora aseguran completamente el sentido de la escritura de Bataille. Y es que, como bien observa Derrida, así como a veces trata del sentido del sacrificio, su escritura también consiste en el sacrificio del sentido:

Los *mismos* conceptos, permaneciendo aparentemente sin cambiar en sí mismos, sufrirán una mutación de sentido, o más bien quedarán afectados [...] por la pérdida de sentido hacia la que se deslizan y en la que se hunden desmesuradamente. Estar ciego ante esa rigurosa precipitación, ante ese despiadado sacrificio de los conceptos filosóficos, seguir leyendo el texto de Bataille, interrogándolo, juzgándolo *en el interior* del “discurso significativo” es, tal vez, entender algo, es, con seguridad, no leerlo. (1989a 367)

En lo que sigue, quisiera mostrar que la cuestión del materialismo en Bataille constituye una preocupación explícita en sus escritos de

1 Véase la monumental obra de Friedrich A. Lange, *Historia del materialismo* (1903).

juventud,² que anuncia y prepara algunas de las tesis que elaborará en obras posteriores, en particular, la de una “economía general” desplegada en *La parte maldita*. En concreto, sugiero que la noción de materialismo de Bataille puede ser interpretada a partir de una reconstrucción de su lectura de Nietzsche y Marx, aun cuando su vinculación con el primero ha recibido mucha mayor atención que la que mantiene con el segundo. Se trataría de una reflexión que, al intentar hacer compatibles algunas de las propuestas de una y otra filosofía, mostraría los rasgos de una auténtica operación deconstrutiva, de modo que se podría considerar como un antecedente de la deconstrucción del materialismo como aquella que es llevada a cabo por Derrida.

Ce que Bataille entend par matérialisme

En una de las primeras entradas que irían a formar parte del proyecto inacabado de un “Diccionario crítico” (que sería publicado a lo largo de los 15 números de *Documents*),³ hallamos el brevísimo artículo titulado “Materialismo” (*cf. 2003 29-30*). Allí Bataille formula lo que será el punto de partida de su reflexión sobre uno de los conceptos más representativos del pensamiento marxista:

La mayoría de los materialistas, aun cuando hayan querido eliminar toda entidad espiritual, han llegado a describir un orden de cosas que las relaciones jerárquicas caracterizan como específicamente idealista. Han situado la materia muerta en la cúspide de una jerarquía convencional de hechos de diverso orden, sin percibir que así cedían a la obsesión de una forma *ideal* de la materia, una forma que se acercaría más que ninguna otra a lo que la materia *debería ser*. La materia muerta, la idea pura y Dios responden en efecto de la misma manera [...] a una pregunta que solo puede ser planteada por filósofos idealistas, la pregunta por la esencia de las cosas. (2003 29)

2 Los ensayos que aquí consideramos fueron todos escritos entre 1927 y 1935, sin perjuicio de que algunos puedan haber permanecido inéditos hasta su publicación póstuma.

3 Revista de doctrinas, arqueología, bellas artes y etnografía, como señalaba en su subtítulo; fue publicada entre 1929 y 1930, siendo Bataille su “secretario general”. En ella participaron varios “disidentes” del movimiento surrealista liderado por Breton, tales como Michel Leiris, Robert Desnos y André Masson, entre otros. En ella se publicaron ensayos, obras de arte, crítica de música, estudios etnográficos, entre otras “variedades” (como se pudo leer posteriormente en su subtítulo). En general, los artículos de Bataille publicados allí buscaban poner en cuestión las jerarquías de los valores, el imperativo de la forma y del sentido, la belleza y la armonía en el arte, entre otros motivos críticos semejantes. Además de los textos que aquí comentamos, véase, entre otros, “El lenguaje de las flores”, “Figura humana”, “Ojo” e “Informe” (*cf. 2003 21-8, 31-6, 37-9 y 55*). Sobre el significado y el impacto de esta publicación, véase Marmande (34-45), Ades y Baker (11-32), Hollier (1992 3-24), y Clifford (149-188).

En consonancia con el proyecto general y la atmósfera intelectual que motivaba la publicación de *Documents*, a saber, una ruptura con el surrealismo encabezado por la figura de André Breton,⁴ quiebre que no era sino expresión de una posición “vigorosamente anti-idealista” (cf. Marmande 42), que hacía que la revista funcionara “como una máquina de guerra contra las ideas recibidas” (Leiris cit. en Ades y Baker 11), la posición de Bataille se erige como una crítica radical a la concepción metafísica del materialismo, que expresa su rechazo o su resistencia frente a la filosofía como proyecto, es decir, como empresa orientada a la búsqueda y posesión de la verdad. A pesar de sus esfuerzos por evitarlo, piensa Bataille, el materialismo de los filósofos (aunque también el de surrealistas como Bretón) vuelve a caer en una nueva forma de idealismo, toda vez que hace de la materia una *idea* o que, en su aproximación a lo que la materia *es*, termina por acomodarla a aquello que *debería ser*. La “materia muerta”, de la que habla Bataille, que sería justamente la materia reducida a un objeto de conocimiento, no debiera llevarnos a suponer que, por oposición, estaría propiciando una especie de vitalismo bergsoniano, pues si varios años después Bataille va a hablar del “juego de la *materia viva en general*” como parte de las leyes de una economía general (cf. 2007 35), no es el “impulso vital” de Bergson lo que lo inspira,⁵ sino más bien cierta noción nietzscheana del mundo como voluntad de poder (cf. Nietzsche 2000b 66) o como campo de fuerzas (Deleuze 59-104).

Luego, llama la atención que sea Freud el único nombre propio que menciona Bataille en estas pocas líneas, señalando que es a partir de él (“entre otros”) de donde podemos acceder a un materialismo eminentemente *materialista*:

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. (2003 30)

Aunque Bataille no se refiera con demasiado detalle a la teoría freudiana⁶ –como ocurre con sus demás referencias (a excepción de

4 La relación de Bataille con el surrealismo ha dado lugar a múltiples comentarios escritos.

Para una panorámica general de las posiciones de Bataille y Breton, véase Jay (162-99).

5 Véase Bergson (1963). Según una anécdota que relata el propio Bataille, lo único que habría leído de Bergson habría sido *La risa* (1985), texto del que no tuvo la mejor impresión (cf. 1986 74).

6 Al menos en este contexto, solo encontramos una mención al “psicoanálisis” en general en “La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana”, escrito junto con Raymond Queneau (cf. Bataille 2003 93-109).

Nietzsche y Hegel)–, es posible pensar que lo que tomaría prestado de Freud sea una concepción de la materia que la entiende 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” (cf. Benjamin 130-31). Como sea, de nuevo podemos leer esta mención aislada como un adelanto del lugar que va a ocupar el *deseo* dentro de los principios de su economía general: el *interés* propio del cálculo utilitario se opone al *deseo* que rige los movimientos de gasto y dilapidación inútil, tal como la racionalidad de la economía restringida se opone a la incalculable exuberancia de la economía general (cf. Bataille 2007 45). Por último, el breve texto de Bataille concluye de manera enfática:

Es tiempo de que cuando se use la palabra *materialismo* se designe la interpretación directa, *excluyendo cualquier idealismo*, de los fenómenos en bruto, y no un sistema fundado en los elementos fragmentarios de un análisis ideológico elaborado bajo la influencia de las relaciones religiosas. (2003 30, énfasis agregado)

Un año después, Bataille vuelve sobre el tema en un ensayo también publicado en *Documents* donde, a partir de una breve revisión del gnosticismo, propone una comprensión de la materia como un *principio activo*, en el marco de lo que va a denominar el “bajo materialismo” (cf. 2003 56-63). Tomando como referencia los estudios del teólogo alemán Wilhelm Bouisset y la obra de Simone Pétrement, *El dualismo en la historia de la filosofía y las religiones*, Bataille sostiene que el fundamento último del gnosticismo sería el dualismo zoroastriano,⁷ “un dualismo a veces desfigurado [...] a consecuencia de las influencias cristiana o filosófica, pero un dualismo profundo y [...] no debilitado por una adaptación a las necesidades sociales” (2003 60). Bataille sugiere que tal dualismo también estaría presente en las raíces de la filosofía hegeliana:

[E]l hegelianismo [...] proviene, no menos que de la filosofía clásica de la época de Hegel, de concepciones metafísicas muy antiguas, concepciones desarrolladas entre otros por los gnósticos en una época en que la metafísica pudo asociarse a las más monstruosas cosmogonías *dualistas* y por eso mismo resultó extrañamente rebajada. (2003 57)

En esta extraña genealogía, Bataille parece apuntar a cierto desvío en la historia de la metafísica, a partir del cual fue posible concebir el materialismo dialéctico tal como lo comprendían los marxistas de su

⁷ Nótese que sin ser mencionado en este ensayo, Nietzsche se halla presente aquí bajo la referencia al zoroastrismo (“Zoroastro”, también conocido como Zarathustra, fue “una figura semilegendaria de la antigua Persia, fundador de una religión que fue la propia de esa zona hasta su conquista por los árabes”) (cf. 2007 19).

época (aunque aquí no hay todavía mención a Marx, ni a marxista alguno). Si bien Bataille reconoce que el materialismo dialéctico sería la única forma de materialismo “consecuente” –es decir, que en su desarrollo ha logrado escapar de una lógica de abstracción sistemática–, tal forma de materialismo, que ha sido derivada de la filosofía hegeliana, es, por lo mismo, también deudora del dualismo gnóstico. Aunque en el gnosticismo “las cosas no estaban siempre tan decididas”, Bataille destaca como un elemento específico de la gnosis “un siniestro amor por las tinieblas, un gusto monstruoso por los arcones obscenos y fuera de la ley, por la cabeza de asno solar” (2003 61). Lo que busca Bataille con estas referencias es destacar lo que llama simplemente lo “bajo”, como criterio que permitiría identificar un materialismo no idealista. Para Bataille, la imagen de la cabeza del asno solar⁸ constituye tanto “una de las más virulentas manifestaciones del materialismo”, como “el indicio de una revolución descarada contra el idealismo en el poder” (cf. 2003 58 y 61).⁹ Lo que Bataille rescata del gnosticismo es que habría abandonado por completo todo idealismo, lo que permitiría pensar en un materialismo sin una ontología, sin una concepción de la materia que la considere como “cosa en sí”. De lo que se trata, es de:

[...] no someterse, ni uno mismo ni su razón, a algo que sería más elevado, a cualquier cosa que pueda darle al ser que soy, a la razón que estructura ese ser, una autoridad prestada. Ese ser y su razón no pueden someterse en efecto sino a lo que es más *bajo*, a lo que no puede servir de ningún modo para imitar cualquier tipo de autoridad. (2003 62)

Así, es la “materia baja” lo que habría que llamar verdadera materia, pues sería todo aquello que es completamente ajeno, extraño, *heterogéneo* al idealismo y a la “máquina ontológica”. Es justamente la *heterogeneidad* de esta materia baja (concepto fundamental para Bataille, como se verá), la que le otorga una incongruencia lógica no dialectizable, y tal carácter anómalo es lo que, a juicio de Bataille, ofrece mayor interés y potencial a este “bajo materialismo”.

-
- 8 Imagen a la que Nietzsche también recurre en el *Zarathustra* (cf. 2007 419-427).
- 9 No olvidemos que la imagen de la cabeza cortada, del cuerpo decapitado, fue representada en la figura del acéfalo que André Masson diseñó para la agrupación y la publicación homónima (*Acéphale*) que lideró Bataille, junto con otros intelectuales, a fines de la década de 1930 (cf. Bataille *et al.* 2005 y Marmande 70-80). La figura del acéfalo –así como la representación de la *comunidad acéfala* (cf. Bataille 2003 190-207)– expresa en sí misma el sentido que tendría esta “revolución” del bajo materialismo contra “el idealismo en el poder”. Se trata, por cierto, de un motivo que, bajo el signo de lo “informe”, ya era recurrente en los escritos de *Documents*: la decapitación del cuerpo es la deformación de la “figura humana”, pero también señala el suicidio de la razón, una violenta interrupción de la homogénea circulación del sentido.

La referencia a lo bajo aparece también en la metáfora de “El dedo gordo”, texto publicado también en *Documents* en 1929. Allí Bataille sugiere que el dedo gordo del pie sería la parte más humana del ser humano, pues es lo que le permite permanecer de pie, en posición erecta (*cf.* 2003 44-49). Incluso, sería la parte del cuerpo en la que habría que cifrar la transición del animal al hombre: en el mono, el dedo gordo sirve para prenderse de los árboles, mientras que en el hombre, el dedo gordo pasa a estar junto a los demás dedos y es el que permite al pie humano erguirse sobre la tierra. Pero “el hombre, que tiene la cabeza ligera [...] elevada hacia el cielo y las cosas del cielo, lo miran [al dedo gordo] como un escupitajo so pretexto de que pone ese pie en el barro” (2003 44). Y a pesar de que en el cuerpo humano “la sangre fluye en igual cantidad de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, se ha tomado el partido de lo que se eleva, y la vida humana es considerada erróneamente como una elevación” (*ibid.*). El punto de Bataille aquí es nuevamente una crítica tanto al idealismo metafísico como al materialismo idealista, que como ya se puede adivinar, en último término incluye también a Marx. Como es bien sabido, en *La ideología alemana*, Marx y Engels sostienen que el movimiento de la filosofía, que es el que “desciende del cielo sobre la tierra”, debe ser invertido por aquel del materialismo, que “asciende de la tierra al cielo” (1958 25). El problema sería que tal ascenso representa justamente el idealismo del que no logra deshacerse el materialismo dialéctico (ni el *histórico*),¹⁰ cuestión que reflejaría el compromiso que mantiene con una “ideología”, o con lo que, para Bataille, sería más bien una *moral*:

La división del universo en infierno subterráneo y en cielo completamente puro es una concepción indeleble. El barro y las tinieblas son los *principios* del mal, del mismo modo que la luz y el espacio celeste son los *principios* del bien: con los pies en el barro, pero con la cabeza cerca de la luz, los hombres imaginan obstinadamente un flujo que los eleva sin retorno en el espacio puro. (2003 45)

Cuando en “El bajo materialismo y la gnosis” Bataille sugiere comprender la materia como un *principio activo* “que posee una existencia eterna y autónoma”, tal existencia es descrita precisamente como aquella de las tinieblas y el mal, solo que allí aclara: las tinieblas “no serían la ausencia de la luz, sino los arcontes monstruosos revelados por esa ausencia”, y el mal “no sería la ausencia de bien, sino una acción

¹⁰ Aunque Bataille habla de “materialismo dialéctico” y no de “materialismo histórico”, la distinción no es relevante para él, pues su argumento implicaría a ambos. Sobre esta distinción, que en buena cuenta se reduce al debate sobre cuán hegeliano seguiría siendo el pensamiento de Marx, véase Badiou, Althusser, *et. al.*

creadora” (2003 60).¹¹ Lo que Bataille busca aclarar es que, cuando el bajo materialismo se refiere a lo bajo, a las tinieblas o al mal, no se debe comprender cada término como el reverso de sus opuestos (alto, luz, bien), pues tal sería el predecible gesto del filósofo o del materialista dialéctico,¹² en circunstancias en que “lo bajo” pensado por Bataille –aun cuando el término se preste para equívocos– constituye una dimensión que subyace en, o incluso hace posible, toda oposición, toda conceptualización binaria de términos dialécticamente relacionados. Para Andrew Benjamin, “el valor del gnosticismo era que no podía ser definido en términos de una lógica oposicional [...], [de ahí que] su utilidad radica en su inutilidad” (131). De modo 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 reconceptualizar la materia misma.

En un intento por vincular el bajo materialismo con una forma germinal de “marxismo libertario”, Noys sostiene que la “lógica” del bajo materialismo consistiría en que todo aquello que puede considerarse “elevado” o “ideal”, en último término, depende de esta materia baja, de modo que la pureza de lo ideal estaría siempre contaminada, o la grandeza de lo elevado estaría siempre en riesgo de caer en decadencia. Incluso, la materia baja sería aquello que hace posible la distinción misma entre “alto” y “bajo”, tal y como *el dedo gordo* es aquello que hace posible pisar y erguir el cuerpo (*cf.* Noys 499-517). Lo singular de la materia baja sería su posición de exterioridad respecto de lo alto y lo bajo, aquello que Bataille consideraba como su incongruencia lógica, y que haría imposible su asimilación dialéctica dentro de cualquier sistema *homogéneo*. Y aunque sería fácil –dada la equivocidad del lenguaje empleado por Bataille– pensar en esta posición de exterioridad de la baja materia como un esfuerzo vano por “superar” la dialéctica, que fracasaría tan pronto como se opone a esta baja materia una nueva forma de materialismo idealizado, que desembocaría, por así decirlo, en un nuevo “momento” de la fenomenología, que sería inmediatamente absorbido por el encadenamiento de la dialéctica hegeliana, no se trata

¹¹ Tesis que bien podría coincidir con los términos –morales o moralizantes, cabe decir– que emplea Marx en su discusión con Proudhon: “En definitiva, el lado malo prevalece siempre sobre el lado bueno. Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia” (1987 78).

¹² Esta parece ser también la opinión de Allan Stoekl, quien, en un sentido similar al señalado por Barthes y Derrida, sugiere que Bataille no busca privilegiar un nuevo objeto ni sustituir una jerarquía por otra nueva, pues ello “solo inauguraría una nueva metafísica”, donde la “inmundicia reemplazaría a Dios” (xiii, traducción propia).

en absoluto de ello. En realidad, es más bien una tentación (o quizás una simple ceguera) que acecha en la lectura de cada uno de los conceptos de Bataille: lo informe como lo opuesto a la forma, el no-saber como lo opuesto al saber, la transgresión como lo opuesto a la prohibición. Como muestra con claridad Rosalind Krauss, tal lectura solo es posible cuando la oposición es entendida como una contradicción, como un *versus* que obliga a que un término se defina estrictamente en relación con su contrario: “porque este ‘versus’ siempre performa los deberes de la forma, de crear binariedades, de separar el mundo entre pares de oposiciones nítidas por medio de, como a Bataille le gustaba decir, ‘le-vitas matemáticas’” (1996 166, traducción propia). Así, la materia frente a la forma, o el caos frente a la forma, “es el caos al que siempre se le puede dar forma” (*id.* 167, traducción propia). De manera que la baja materia habría que entenderla en un sentido análogo al modo en que Krauss sugiere entender la noción batailleana de lo informe:

[H]ay que pensar en lo informe como aquello que la forma misma crea, como la lógica actuando lógicamente contra sí misma y dentro de sí misma, la forma produciendo una heterológica. Hay que pensarla no como lo opuesto de la forma, sino como una posibilidad operando en el corazón mismo de la forma, para erosionarla desde el interior. (1996a 167, traducción propia)¹³

Así mismo, es precisamente este carácter no lógico o heterológico y, por lo tanto, no dialéctico de la materia baja, lo que también ha sido denominado como el “tercer término” que el pensamiento de Bataille estaría siempre intentando posicionar, y que se distinguiría por completo del “término medio” propio de los silogismos:

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

13 Véase también Krauss (1996b); confróntese asimismo sus comentarios sobre la “mancha” y la “escatología” (o la “escatológica”, como lógica o “ciencia de la basura”, según las observaciones que el propio Bataille sobre el concepto de heterología (1974 253n)) en Bois y Krauss (1997 109-15). Este texto de Krauss vincula explícitamente la operación de Bataille (“la [perversa] negación de la negación” que se resiste a la “neutralización” de la *Aufhebung* hegeliana) con la deconstrucción de Derrida, quien, a su vez, se refirió a la operación batailleana como una “transgresión de lo neutro” que desplaza la *Aufhebung* hegeliana (*cf.* Derrida 1989a 377-382), vínculo que será de interés precisamente por lo que trataremos en el último apartado. Me permite destacar aquí que esta lógica descrita por Krauss a propósito de Bataille, parece coincidir de manera bastante clara con la lectura que ha hecho Werner Hamacher del ensayo de Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt* (1991), en una discusión que mucho tiene que aportar a la deconstrucción (y a la lectura que el propio Derrida hizo de Benjamin) y que a su vez llama la atención sobre ciertas afinidades entre Bataille y Benjamin que, sin embargo, aquí no podemos más que apuntar.

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–. (Pefanis 42).

El origen nietzscheano (o sadeano) de este tercer término señala un intento por repensar el materialismo de la tradición marxista desde la perspectiva “amoral” de Nietzsche o, bien, desde una “hipermoralidad” (cf. Bataille 1981 19).¹⁴ Aunque Bataille pareciera no haber abandonado la esperanza de hacer compatibles el bajo materialismo con el materialismo dialéctico, la propia formulación de Bataille –observa Noys– haría fracasar esta posibilidad desde un principio, por cuanto el bajo materialismo mina las bases mismas de toda posible dialéctica.

En una dirección similar, Macherey también ha sostenido que el materialismo de Bataille sería uno no dialéctico, “desdialectizado” o “indialectizable”, lo que, si bien indica la imposibilidad de hacer compatibles el bajo materialismo con el materialismo dialéctico, no implica necesariamente una incompatibilidad con el pensamiento de Marx, pues “el esquema de la inversión, tomado al pie de la letra, el pensamiento auténtico, ‘inversor’, es aquel que pone las cosas al revés de su presentación aparente”, lo que “no puede llevarnos a dejar de pensar en la presencia obstinada de este tema en las obras del joven Marx” (cf. Macherey 147). Lo que Macherey llama la “inversión materialista” de Bataille, representada en su intento por pensar un *bajo* materialismo, se asemejaría así a la inversión de la dialéctica hegeliana que Marx se había propuesto llevar a cabo para extraer su “núcleo racional”.¹⁵

En un ensayo de la misma época, “El ‘viejo topo’ y el prefijo *sur* en las palabras *surhomme* y *surrealiste*”,¹⁶ como su título lo anuncia, discute directamente con el surrealismo. Allí, Bataille desarrolla su concepción de bajo materialismo, pero ahora en una explícita vinculación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Nietzsche (cf. Bataille 1974 289-308). Un excepcional epígrafe de Marx anuncia de entrada este improbable encuentro: “Tanto en la historia como en la naturaleza, la podredumbre es el laboratorio de la vida” (cit. en Bataille 1974 289). Se trata de una nota a la edición francesa de *El capital*,¹⁷ pero cuya

14) Hipermoralidad que consistiría tanto en un exceso de moral, como en una moralidad del exceso o, bien, una “ética del sacrificio” que solo sería posible a condición de un “sacrificio de la ética” (cf. Itzkowitz 19-33).

15) Sobre esta operación, que Marx formula en su “Nota final a la segunda edición alemana” del primer tomo de *El capital* (cf. 1972 15), véase Althusser (cf. 71-106).

16) Escrito en 1930, permaneció inédito hasta su publicación póstuma en *Tel Quel* (1968), luego recogido en el tomo II de sus obras completas.

17) Hasta donde hemos podido constatar, solo aparece consignada en la más reciente edición de *El capital*, que a su vez la menciona en una nota (cf. Marx 2005 1071 n192bis).

imagen estaba presente ya en uno de los capítulos más importantes de los *Grundrisse* (cf. 2007 434). Aunque se podría pensar aquí en el bajo materialismo como una radicalización de lo que Marx identificaba con la “base”, se verá que se trata más bien de pensar el materialismo de Marx desde una particular lectura de Nietzsche. “El ‘viejo topo’...” comienza con un parafraseo de la expresión utilizada por Lenin para referirse al “izquierdismo” (cf. 1970 349-434), aplicada en este caso a la relación del surrealismo con el bajo materialismo:

Si se determinara bajo el nombre de *materialismo* una emancipación grosera de la vida humana, aprisionada y larvada en su sistema moral, un recurso a todo lo que es chocante, indestructible e incluso abyecto, a todo lo que abate, desvía y ridiculiza a la mente, sería posible definir al mismo tiempo el *surréalisme* como una enfermedad infantil de ese bajo materialismo. (1974 289)

Yendo más allá de la ironía, en “El ‘viejo topo’...” es posible establecer cierta analogía entre la crítica que hiciera Marx al trascendentalismo de Feuerbach (cf. Marx y Engels 1958 13-86) y la crítica de Bataille al materialismo idealista:

[...] allí donde la trascendencia de la filosofía en Marx ha sido hegeliana, la de Bataille es puramente nietzscheana. La trascendencia dialéctica de la filosofía en Marx [...] debía ser repensada en términos del modelo de trascendencia presentado por la transvaloración nietzscheana. (Grindon 306)

Se trata nuevamente del “tercer término” nietzscheano, del que se hizo mención previamente: la crítica de Bataille al materialismo idealista se formula desde la noción nietzscheana de la transvaloración, cosa que pondría de antemano en jaque –para decirlo una vez más– toda posibilidad de reducir la posición de Bataille a un momento determinado de una contradicción dialéctica. En “El ‘viejo topo’...”, Bataille intenta demostrar que tanto el *surhomme* de Nietzsche como el *surréalisme* de Breton fracasan en el intento de elaborar una filosofía revolucionaria que permita superar la impotencia del nihilismo, por cuanto ambas posiciones pretenden llevar a cabo tal operación mediante una elevación trascendental que se expresa justamente en la adición del prefijo *sur* (sobre, súper).¹⁸ Y aunque efectivamente Nietzsche habría caído también

18 Se habrá notado ya por qué el traductor de este ensayo ha optado –correctamente– por conservar ambos términos en su idioma francés original, pues así se ilustra de mejor manera el punto que Bataille quiere mostrar en relación con el uso del prefijo *sur-*. En español se diría –en su traducción más corriente, aunque no por ello la más correcta– “superhombre”, mientras que hablamos de “surrealismo” y raramente de “superrealismo” (a pesar de que el primer término sea una simple contracción del segundo).

en la trampa de recurrir a cierto trascendentalismo –particularmente por el uso de lo que, a ojos de Bataille, constituiría un desafortunado concepto–,¹⁹ el ensayo de Bataille se dedica fundamentalmente a distinguir el modo en que Nietzsche habría recurrido a un conjunto de valores que hacía tiempo ya habían sido desechados por “bajos”, y que, como tales, pueden albergar un potencial transformador y emancipador, mientras que el surrealismo de Bretón, por el contrario, habría alcanzado el grado más alto de idealismo servil.²⁰

Bataille denuncia que todo tipo de pensamiento, que no se aboque expresamente a combatir y destruir los cimientos del edificio intelectual²¹ que sostiene los valores morales burgueses, está destinado a adquirir de inmediato su misma apariencia de “chocha marrullería y cómica placidez” (1974 289). La impotencia de esta “nauseabunda verborrea idealista” que emplean los falsos revolucionarios (como Breton, entre otros) radica en que imaginan la revolución “como una luz redentora

19 Y esto, a pesar de las aclaraciones que hiciera el propio Nietzsche en *Ecce homo*: “La palabra ‘superhombre’, que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas [...] ha sido entendida en todas partes [...] en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zarathustra, es decir, ha sido entendida como tipo ‘idealista’ de una especie superior de hombre, mitad ‘santo’, mitad ‘genio’” (2010 65).

20 Es importante tener presente que “El ‘viejo topo’...” es, en buena medida, una respuesta al *Segundo manifiesto surrealista*, escrito en 1930 (*cf.* Breton 75-154), en el cual, como se sabe, Breton había dedicado varias páginas a burlarse de Bataille (*cf.* 145-153), llegando incluso a identificar en él una sórdida coprofilia. Bataille hace más o menos lo mismo por su parte, aunque poniendo un énfasis especial en la oposición entre idealismo y (bajo) materialismo, entre lo alto y lo bajo: “Es lamentable [...] que nada pueda penetrar en la cabeza confusa del Sr. Breton si no es bajo una forma poética [...] Precisamente en esta voluntad de agitación poética, más que en una técnica dialéctica literariamente pueril, descansa el idealismo esclavizador: ansias, tan desgraciadas en todas las cosas, de ascender a las regiones superiores del espíritu; el odio a la vulgaridad, a la baja vulgaridad que con un rápido gesto lo descompone todo [...] el receloso aristocratismo, la ascensión mental [...] Es hacia la inmensidad brillante del cielo, no hacia el vacío del ser-nada hegeliano, que un impulso verbal proyecta constantemente al Sr. Breton” (1974 303-05).

21 La metáfora arquitectónica es otra de las imágenes recurrentes en los escritos de *Documents* y otros ensayos de la época. En términos generales, tiene el significado de oponerse a todo sistema coherente de pensamiento o a toda representación homogénea del mundo (cualquier “sistema filosófico” sería, en este sentido, uno de los “edificios” que habría que remecer). Véase el artículo de Bataille titulado “Arquitectura” (*cf.* 2003 19-20), también destinado a ser parte de su “Diccionario crítico”. Hollier dedica parte importante de su principal estudio sobre Bataille a esta “metáfora arquitectónica” (*cf.* 1989 14-56). Un análisis más detallado de dicha metáfora permitiría ilustrar con mayor claridad por qué el bajo materialismo de Bataille no podría ser reinscrito dentro de la distinción entre “base” y “superestructura” propia del materialismo histórico.

que se alza por encima del mundo, por encima de las clases”, lo que constituye “el colmo de la elevación del espíritu y de la beatitud lamaratinianas” (292).²² De allí que Bataille considerara necesaria una “caída en la podredumbre” de los verdaderos revolucionarios, que permitiera “pasar de este infantilismo moral [el surrealismo] a la subversión libre, a una bajísima subversión” (306), es decir, que permitiera una complicidad teórica y práctica con lo bajo, con aquellas fuerzas violentas y terroríficas que hacen temblar todo lo que parecía inmutable, ya fuesen instituciones como el partido o el Estado, ya fuesen ideas filosóficas o valores morales. Por ello es que Bataille escoge la mencionada cita de Marx, pues toda teoría y toda acción política, que de verdad se propusiera transformar el modo de vida burgués, debe necesariamente surgir de ese “laboratorio de la vida”, pero evitando el movimiento inherente a la filosofía, esto es, sin elevarse al mundo de las Ideas, sino permaneciendo con los pies hundidos en la podredumbre.²³

En este sentido, “El ‘viejo topo’...” traduce la oposición alto/bajo a un lenguaje político, empleando las imágenes del “águila nietzscheana” y el “viejo topo” de Marx²⁴ para señalar la universal división de las sociedades entre clases altas y bajas: “Políticamente, el águila se identifica con el imperialismo [...] y metafísicamente el águila se identifica con la *idea*” (1974 293), mientras que la acción subterránea del “viejo topo” “excava galerías en un suelo descompuesto y repugnante para el olfato delicado de los utopistas”, y señala el punto de partida opuesto al del águila imperialista, situándose “tanto en las entrañas del suelo, como en las entrañas materialistas de los proletarios” (*ibid.*). Cuando el idealismo revolucionario procede a considerar la revolución como un águila, la revolución queda condenada al fracaso, y el resultado no puede ser otro que el fascismo militarizado. Ello no significa, por cierto, que Bataille esté aceptando la vinculación de Nietzsche con el fascismo, pues, al contrario, en reiteradas ocasiones tal asociación fue frontal y enfáticamente refutada por él mismo (*cf.* 1974 125-147 y 1989 205-210). Paradójicamente, Bataille pareciera matizar esta asociación entre el águila nietzscheana y el imperialismo, describiendo a Nietzsche

²² Bataille se refiere aquí, en primer lugar, obviamente a Hegel, pero, en segundo lugar, al poeta romántico Alphonse de Lamartine (1790-1869), quien habría incursionado en la política durante un tiempo, mostrando posiciones idealistas, aunque ante todo moderadas. Es claro que ambas figuras reflejan la actitud idealista del surrealismo de Breton con el que Bataille está aquí discutiendo.

²³ De hecho, inmediatamente después de la frase recién citada, Bataille agrega: “El paso de la filosofía hegeliana al materialismo (como del socialismo utópico e icario al socialismo científico) precisa el carácter imprescindible de dicha ruptura” (1974 306-307).

²⁴ Marx debe la expresión a Shakespeare, quien la emplea en la voz de Hamlet. (*cf.* Marx 1969 97-185).

como el pionero en la denuncia y el desprecio de los valores burgueses, pues, en la base de su pensamiento,

[...] existe un asco tan flagrante hacia el idealismo senil de los hombres “situados”, una rebelión tan violenta, tan despectiva contra la hipocresía y la mezquindad moral que presiden la explotación actual del mundo, que es imposible definir su obra como una de las formas ideológicas de la clase dominante. (1974 296)

Lo que tampoco implica que a Nietzsche se lo deba concebir como a un proletario, dice Bataille. Lo que a este le interesa de aquel es el feroz ataque dirigido contra los valores burgueses y la sustitución de tales valores por otros que permitan operar una violenta destrucción del orden capitalista, destrucción que, de acuerdo con Nietzsche, constituye el inicio de una creación (2007 47).²⁵ El águila imperialista es, en este sentido, una figura empleada de manera algo antojadiza, pues a ella Bataille no opone la serpiente –el otro animal que acompaña a Zarathustra–, sino el viejo topo de Marx. Aunque ambos son animales “terrestres” y podrían operar como metáforas de cierto “materialismo” o “anti-idealismo”, la serpiente permanece en la superficie e incluso acompaña el vuelo del águila enroscada en su cuello (*cf.* Bataille 2007 48). El viejo topo, en cambio, permanece siempre bajo tierra, ignora la pureza del cielo y avanza excavando en las entrañas del suelo, en busca de las condiciones de la inminente revolución (la revolución, para Bataille, también sería una “baja revolución”, o una revolución de –no *desde*– lo bajo). Así, Nietzsche queda en cierto modo desvinculado de la imagen política del águila imperialista y, en cambio, permanece asociado a la imagen metafísica del águila en cuanto *idea*. Pero ello se da en un sentido muy preciso, que difiere del idealismo metafísico que, a lo largo de este ensayo –y de los demás ya citados– Bataille se ha propuesto cuestionar.

Si bien es posible reconocer un carácter “reaccionario” y “romántico” en la moral nietzscheana, dice Bataille, el recurso a unos valores elevados y sublimes se debe a las condiciones que impone el sistema capitalista y la moral burguesa. En un mundo donde se exige “la ponderación y no la loca generosidad” (1974 297), se comprende la virulencia de una reacción como la de Nietzsche: él “solo se sintió atraído por unos valores rigurosamente eliminados, convertidos en implacables y

25 Se trata de un motivo nietzscheano que Bataille hace propio desde muy temprano, y que, para recordarlo una vez más, quedó vívidamente representado en la imagen del acéfalo, pero cuya operación ya se encontraba en marcha en nociones como la de lo informe, tal como se vio con el análisis de Krauss. Para una discusión más detallada del motivo de la violencia y su influencia en el surrealismo, particularmente desde esta perspectiva nietzscheana, véase Rensburg (388-398).

escandalosos: valores destinados a ridiculizar vulgarmente a los adeptos de una doctrina que no es más que una clamorosa provocación” (*id.* 299). La recuperación de tales valores haría posible considerar la doctrina de Nietzsche como un cuestionamiento y un ataque frontal al idealismo y a la moral burguesa, y no como otra de sus versiones,²⁶ pues se trata de unos valores que habían sido sistemáticamente despreciados por “bajos”. Así, “no es que Nietzsche haya sido [...] incapaz de recurrir a revolcarse en el barro” (300). Al contrario, Nietzsche lo había señalado claramente:

[T]odos los idealistas se imaginan que las causas a las que sirven son esencialmente mejores que las demás causas del mundo, y no quieren creer que si es que su causa ha de prosperar, ha menester precisamente el mismo estiércol maloliente de que tienen necesidad todas las demás empresas humanas. (2007b 236)²⁷

De este modo, lo que Nietzsche habría hecho es poner en evidencia el dato fundamental de que, “después de la muerte de Dios a manos de la burguesía, sobrevendría un desconcierto catastrófico, el vacío e incluso un siniestro empobrecimiento”, de modo que “no solo era necesario crear [...] unos nuevos valores, sino precisamente unos valores susceptibles de colmar el vacío dejado por Dios” (Bataille 1974 299).

Aunque el bajo materialismo de Bataille pueda ser comprendido desde cierta afinidad con un “marxismo libertario” (*cf.* Noys 499-517), se trata más bien de un esfuerzo por pensar “la flexibilidad y la potencia del marxismo” (Bataille 2003 109), en un contexto en el que debía distanciarse tanto del comunismo soviético como del fascismo, lo cual intentaría llevar a cabo con ayuda de este “tercer término” nietzscheano.²⁸

26 Aunque esta pueda parecer una muy particular lectura de Bataille, más recientemente se han llevado a cabo estudios bastante sistemáticos sobre la influencia y el aporte de la filosofía de Nietzsche al movimiento anarcosindicalista y, más en general, a ciertas corrientes de la izquierda revolucionaria. Véase Moore y Sunshine (2004), especialmente los ensayos de Colson (*cf.* 12-28) y Newman (*cf.* 107-26). Con todo, este es un desarrollo que no necesariamente resulta compatible con la lectura de Bataille (*cf.* nuestra n29).

27 Aunque Bataille pasa por alto este aforismo, no es el único lugar desde el cual puede afirmarse algo así respecto de Nietzsche, ya que, por un lado, “el ‘sentido de la tierra’ de Zarathustra es una indicación precisa a ese respecto” y, por otro, “no hay que olvidar tampoco que Nietzsche mencionaba explícitamente el fundamento sexual de las reacciones psíquicas superiores” (Bataille 1974 300), es decir, que el fundamento de toda idea o representación mental, radicaría en “lo bajo” de los órganos sexuales. Véase también Nietzsche (2007a 288-89).

28 Por lo demás, el rechazo de Bataille a la trayectoria anarquista del marxismo libertario quedó expresado en otro de sus ensayos de 1933, “El problema del Estado”. Allí Bataille no solo ironiza sobre la “ceguera enloquecida” del comunismo leninista que consideraba una desviación pequeñoburguesa la preocupación por el problema del Estado, sino

Heterología, “materialismo afectivo” y “materialismo dualista”

La importancia del carácter heterogéneo de esta “baja materia” queda reflejada en lo que Bataille formula como una *heterología*: la “ciencia de lo que es radicalmente distinto” (1974 253n). Ella tendría como objeto primordial el análisis de todo aquello que, tanto en el ámbito del saber, como en las prácticas sociales, es excluido como extraño o “completamente otro”. Desde el punto de vista de la *heterología*, todas las prácticas sociales (incluido el saber) pueden ser descritas como movimientos de *apropiación* y *excreción*,²⁹ de modo que “la producción puede considerarse como la fase excretoria de un proceso de apropiación” (*id.* 251), y la filosofía, como la representación *homogénea* del mundo, en cuya construcción son excretados aquellos elementos que no son reductibles a las formas abstractas de totalidad. La *heterología* que postula Bataille es teórica y práctica a la vez: por un lado, la *teoría heterológica del conocimiento* consiste en continuar deliberadamente el proceso excretorio que la filosofía consideraba como etapa terminal del pensamiento racional, esto es, la deyección de aquellos elementos inasimilables que son excluidos una vez que la razón se enfrenta a la contradicción; por otro lado, los *principios de heterología práctica* tienen por finalidad destruir el orden establecido que sostiene “la maldita explotación del hombre por el hombre”, como antesala de la “reivindicación radical y la práctica violenta de una consecuente libertad moral” (*id.* 257).

En el marco de la *heterología*, la oposición entre lo alto y lo bajo es reemplazada por una oposición análoga entre lo homogéneo y lo heterogéneo. En “La estructura psicológica del fascismo” (2003 137-80),³⁰ tal oposición adquiere también una connotación política: la parte homogénea de la sociedad se fundamenta en la *utilidad* de la producción, de modo tal que todo elemento inútil o que interrumpa el proceso productivo es inmediatamente excluido, no de la sociedad total, sino de su parte homogénea. En la sociedad industrial, el dinero –el “equivalente general” que Marx había descrito con rigor– regula la homogeneidad social, y quienes la producen y reproducen no son otros que los propietarios del capital. Por su parte, el proletariado se encuentra en una posición doble respecto de la homogeneidad:

que además sostiene que “tampoco podemos guarecernos bajo unos principios puros, como han hecho ingenuamente los anarquistas” (*cf.* 1974 74).

²⁹ El uso del término “excreción” no es casual, pues se trata de un ensayo (escrito entre 1925-1930) que pretende rescatar el valor político de la obra de Sade (“El valor de uso de D. A. F. de Sade”) (*cf.* 1974 244-262).

³⁰ Escrito en 1933, el ensayo abre con una advertencia que reconocía el trabajo que el marxismo había llevado a cabo en su estudio de la infraestructura económica, pero apelaba al abandono en que habría dejado el estudio de la superestructura social y política. Tal es el lugar en el que Bataille inscribe la contribución de su ensayo.

Esta lo excluye, no en cuanto al trabajo, sino en cuanto al beneficio. Como agentes de la producción, los obreros ingresan en los marcos de la organización social, pero la reducción homogénea no afecta sino a su actividad asalariada; son integrados en la *homogeneidad* psicológica en cuanto a su comportamiento profesional, no en general como hombres. Fuera de la fábrica [...], con relación a una persona *homogénea* (patrón, burócrata, etc.), un obrero es un extraño, un hombre de otra naturaleza, de una naturaleza no reducida, no sometida. (2003 140, énfasis agregado)

Entonces la parte heterogénea de la sociedad la conforman, en primer lugar, los obreros fuera de la fábrica, es decir, cuando su actividad no resulta útil para el sistema productivo o, lo que es lo mismo, cuando son considerados en *general* en cuanto hombres (generalidad que presenta claras resonancias con el concepto de “ser genérico” (*Gattungswesen*) presente en los *Manuscritos* del joven Marx).³¹ Se vuelve a presentar aquí el mecanismo descrito a propósito de la heterología: la parte heterogénea de la sociedad la conforman los elementos inasimilables, aquellos que resultan irreductibles a la homogeneidad del capital. Tal homogeneidad, dice Bataille, es sistemáticamente dirigida y reproducida por la clase burguesa, que mantiene “vínculos esenciales” con el Estado, de modo que “se confirma la comprensión marxista cuando el Estado se concibe al servicio de la homogeneidad amenazada” (2003 140).

Desde esta perspectiva, los elementos heterogéneos pasan a ocupar un papel decisivo en las posibilidades de la revolución y la transformación social. La tesis de un “materialismo afectivo” en Bataille (*cf.* Grindon 305-317) pondría especial atención al potencial revolucionario que tendrían dichos elementos heterogéneos, particularmente por el carácter inútil del afecto y el deseo. Lo que nos interesa de tal tesis no es tanto el lugar que ocuparía Bataille dentro de la tradición de la teoría crítica que intentó combinar elementos del marxismo con el psicoanálisis –bajo el acápite de una “economía política del deseo” (*cf.* Grindon 305-317; Michelson 111-127; Plotnitsky 16-28)–, sino más bien destacar el lugar que ocupa Nietzsche en esta aproximación batailleana del materialismo, pues ello es precisamente lo que nos permite abordar una diferencia adicional que muestra Bataille respecto de Marx, específicamente en relación con el lugar que le cabría al lumpen-proletariado (el elemento *heterogéneo* por excelencia, se podría decir) en la revolución, diferencia que mostraría el intento de Bataille, tanto de combatir el fascismo, que por entonces amenazaba con tornarse hegemónico, como a la vez de rescatar al marxismo de su tergiversación estalinista

³¹ Véase Marx (2009 130-178). También Habermas destaca esta resonancia (267).

(se trataba de pensar el marxismo desde su “potencia” y “flexibilidad” a partir del “tercer término” nietzscheano).

“*Contre-Attaque*. Unión de lucha de los intelectuales revolucionarios” –uno de los textos más fervorosos que haya escrito Bataille– constituye el manifiesto inaugural del movimiento que no alcanzaría a existir siquiera un año (*cf.* Marmande 62-65). Su primer punto declara:

Violentamente hostiles a cualquier tendencia [...] que controle la revolución en provecho de las ideas de nación o de patria, nos dirigimos a todos aquellos que, por todos los medios y sin reservas, están decididos a derribar la autoridad capitalista y sus instituciones políticas. (1974 179)

La apelación al empleo de “todos los medios y sin reservas” ya permite suponer que tal lucha no podía reducirse a la tradicional táctica de los partidos revolucionarios, sino que debía echar mano a las “fuerzas vivas”. “Nuestra tarea esencial y urgente es la constitución de una doctrina resultante de las *experiencias inmediatas*” (1974 179), es decir, de la experiencia de la angustia y la desesperación que diariamente acecha la vida de los segmentos más bajos, y que es la experiencia que irá acumulando la fuerza explosiva de una inevitable erupción. Bataille ya había explicitado antes aquello: “en la práctica, la desesperación es el comportamiento afectivo que tiene mayor valor dinámico”, y la *afectividad revolucionaria* solo puede recobrar su “intensidad dolorosa” en la *desdicha de la conciencia* (1974 72).³² Sin el desgarramiento, sin la desdicha de la clase obrera, “la resolución fundamental de la revolución, el *ni Dios ni amos* de los obreros sublevados, pierde su radical brutalidad” (*id.* 73). La unión de intelectuales revolucionarios comandada por Bataille apela así a lo más íntimo de los explotados:

[...] nos dirigimos a su instinto de hombres que no doblegan la cabeza ante nada, a su libertad moral, a su violencia. Ha llegado la hora de que *todos* nos comportemos como amos y que destruyamos físicamente a los esclavos del capitalismo. (*id.* 182)

Tal llamamiento pone en evidencia de nuevo que es bajo el alegro de Nietzsche desde donde Bataille piensa aquí la lucha política: un estado en el que todos se comporten como “amos” bien podría interpretarse como el resultado afirmativo (*o activo*) en el que desemboca la crítica de Nietzsche a la dialéctica hegeliana (*cf.* Nietzsche 2011 73-126 y Deleuze 207-270).

³² Bataille emplea intencionalmente la expresión de Hegel (*cf.* 1974 128-139), pero para señalar la necesidad de un retorno a la “conciencia desventurada”, que haría posible recuperar la potencia del impulso revolucionario.

Según la declaración de *Contre-Attaque*, la imagen del “viejo topo” puede ser leída aquí en términos afectivos, como la composición material del flujo de los afectos, “como una explosión del deseo desde abajo” (cf. Grindon 308, traducción propia). Así, el bajo materialismo de Bataille apunta también a los “bajos instintos”, al deseo y a la violencia de la que físicamente son capaces los excluidos, aquellos elementos que conforman la parte *heterogénea* de la sociedad. Tal heterogeneidad que caracteriza al obrero explotado es la que problematiza la famosa distinción empleada por Marx en *El dieciocho Brumario* entre proletariado y lumpen-proletariado.³³ Allí Marx retrata a Napoleón como la cabeza del lumpen-proletariado de París, como el líder militar que tiene precisamente al lumpen como una lamentable comedia del pueblo (cf. 1969 142). Tal segmento social se ubicaría más *abajo* que el proletariado y se compondría de

[...] vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos [...] licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis [...] carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles [...] mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*. (Marx y Engels 1969 141-142)³⁴

Allí donde Bataille enfatiza el valor de lo heterogéneo, afirmando incluso su potencial revolucionario, en el análisis de Marx estaría operando una exclusión de aquellos elementos incompatibles con la (*homogénea*) fuerza productiva de la clase trabajadora. Ello no es de extrañar, si recordamos el esfuerzo de Bataille por determinar el *límite de lo útil* y resaltar el valor y la necesidad del gasto *improductivo* (cf. 2003 110-134; 1976 195-212). En este sentido, cuando Bataille habla del proletariado o la clase obrera, se refiere también a la marginalidad de lo que en Marx queda relegado como lumpen improductivo, pues, para Bataille, tal segmento queda conformado por *todos* aquellos que son excluidos de la homogeneidad organizada del sistema productivo capitalista. Como señala Grindon, “Bataille hace de la totalidad de la clase trabajadora un otro resistente, conformado por el exceso excluido del

33 A la que ya había hecho referencia en el *Manifiesto*, en un lenguaje que no por casualidad habla de lo “bajo” y la “putrefacción” (cf. 1969 44).

34 Nuevamente aquí, no es casual que Marx hable de “masa informe, difusa y errante” (*unbestimmte, aufgelöste, hin- und hergeworfene Masse*), y que incluso apele irónicamente al modo en que “los franceses” se refieren a ella con el nombre de *bohème* (por lo general las referencias de Marx a Francia y a los franceses son bajo la modalidad de la ironía). Es precisamente lo “informe” del lumpen-proletariado lo que al muy francés de Bataille le resulta interesante y valioso de reivindicar. En este punto, Marx no habría vacilado en dirigir, con toda la virulencia que lo caracteriza, sus críticas a este excepcional miembro de la *bohème*.

capitalismo” (309, traducción propia). Es decir, es en ese *otro* excluido, en esa heterogeneidad que *excede* los márgenes del sistema capitalista (esto es, lo *inútil*), donde radica la resistencia política y las posibilidades de la revolución.

Aunque en términos “afectivos”, el bajo materialismo de Bataille pueda remitir a Sade, la influencia de Nietzsche resulta igual o aún más clara, especialmente si se considera que la cuestión del bajo materialismo siempre apunta o desemboca en la revolución, en aquello que permitiría derribar las instituciones y valores burgueses, o en aquello que, en términos nietzscheanos, constituiría una violenta e implacable *transvaloración*. Si bien la revolución es algo que inmediatamente asociamos con Marx antes que con Nietzsche, tal intuición se matiza si atendemos al modo como, por ejemplo, Bataille concibe la revolución en “La noción de gasto”, ensayo escrito también en 1933. Según el esquema marxiano, la lucha de clases culmina en la revolución proletaria, al alcanzar un grado insostenible la contradicción entre intereses de clase, con lo que se desencadena la abolición de la propiedad privada y la socialización de la producción. Pero, de acuerdo con la *heterodoxa*³⁵ lectura de Bataille, “la lucha de clases se vuelve la forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos” (cf. 2003 129). Bataille se figura la revolución como un gran *potlatch* agonístico,³⁶ en el cual se desata de golpe toda la violencia de las fuerzas vivas propia de los elementos *heterogéneos* de la sociedad. Esto implica que la revolución se concibe como una experiencia de crisis total y de ruptura, antes que como un momento histórico de unificación y de composición política. En último término, la revolución, en cuanto momento explosivo del exceso, se asemeja a una experiencia *festiva*, cuestión que “puede ser vista como aquello que entrelaza los hilos de su pensamiento nietzscheano y marxiano” (Grindon 310). En efecto, el carácter festivo de la revolución ya había sido resaltado por pensadores marxistas como Lenin, quien, aunque no forme parte de la llamada “ortodoxia marxista”, sin duda no es tampoco un marxista “heterodoxo”: “Las revoluciones son la fiesta de los oprimidos y explotados. Nunca la masa del pueblo es capaz de ser un creador tan activo de nuevos regímenes sociales como durante la revolución” (1970 561). Y la fiesta, el carácter festivo o *jovial* de la vida, sin duda es un vector

35 Vinculada a la heterología y a la heterogeneidad, la heterodoxia buscaría dar cuenta de todo aquello que se opone a cualquier forma de *ortodoxia* posible (cf. Bataille 1974 253 y n498).

36 Derrida se refiere a la escritura batailleana como una especie de “*potlatch* de los signos”, cuyo sacrificio y despilfarro de palabras hace explotar la ley del intercambio y la circulación del sentido (cf. 1989a 378).

que describe buena parte de la obra de Nietzsche, desde el mundo dionisíaco retratado en *El nacimiento de la tragedia*, hasta *La ciencia jovial* y el mismo *Zarathustra*.³⁷

En este sentido, el modo en que Bataille entiende la potencia de las “partes bajas” explicaría, a la vez, “su concepción de la clase trabajadora como lumpen y su afirmación de lo festivo como un momento de nihilismo orgiástico revolucionario” (Grindon 315). De modo que el bajo materialismo de Bataille puede ser entendido como una apropiación política de la transvaloración nietzscheana, apropiación que de manera simultánea intenta realizar mediante una vinculación con el marxismo. Al inicio de *La parte maldita*, Bataille sostiene que pasar del punto de vista de una economía restringida a otra general implica “la puesta al revés del pensamiento –y de la moral–” (2007 38). Una radical inversión de la moral que funda los principios económicos del capitalismo bien podría ser la fórmula que resume esta apropiación de la transvaloración nietzscheana, y su intento por vincularla con el marxismo.

Hay aún otra lectura posible del materialismo de Bataille: es la que encontramos en lo que aparentemente fue el primer ensayo dedicado a pensar su noción de materialismo; a saber, *Le matérialisme dualiste de Georges Bataille* de Denis Hollier.³⁸ De manera interesante, el ensayo de Hollier también pone un acento especial en el elemento nietzscheano de la concepción batailleana del materialismo, pero quizás su contribución más importante sea la de situar su reflexión sobre el materialismo como una cuestión *ética* antes que metafísica. Hollier había sugerido la noción de un “materialismo dualista”, haciendo referencia a un dualismo que atravesaría buena parte del pensamiento de Bataille, que estaría siempre operando en la *escritura general* que pone en juego. Por supuesto, no se trata de un dualismo que opone el bien y el mal –o cualquier otro par de términos– en una relación jerárquica, ni tampoco, como veremos, en una dialéctica, sino la moralidad como tal contra una moral “más allá del bien y del mal” –de nuevo, una *hipermoralidad*–.

Antes que un sistema de pensamiento, dice Hollier, el dualismo de Bataille es una actitud del pensamiento: “no es un sistema dualista, sino una voluntad de dualismo, una resistencia al sistema y a la homogeneidad” (1990 127, traducción propia). Es en este sentido en el que se debe entender que el materialismo de Bataille plantea una cuestión *ética* antes que metafísica. El mejor ejemplo de ello estaría representado

37 Con todo, autores que podríamos calificar de “marxistas” como Adorno y Horkheimer, que a la vez fueron atentos lectores de Nietzsche, han cuestionado el carácter festivo de la revolución como un elemento que tiende a favorecer su apropiación fascista como nuevo mecanismo de dominación (*cf.* Horkheimer y Adorno 151).

38 Publicado originalmente en *Tel Quel* 25 (1966), citamos aquí la traducción al inglés de 1990.

precisamente por el animal sin cabeza, que Bataille menciona en “El bajo materialismo y la gnosis”. La imagen le permite representarse una noción atea o *ateológica* de materialismo, que, como se dijo, conduciría directamente a su concepción de una “comunidad acéfala” (*cf.* 2003 190-207). Para Hollier, es en el materialismo ateo representado por el animal acéfalo donde cabe cifrar su rasgo nietzscheano. No solo se trata de la muerte de Dios, que sería el prerrequisito para acceder a una comprensión *materialista* del materialismo –una que acabe con toda elevación, idealización o trascendentalismo en lo que se entienda por materia–. Se trata, a la vez, de acabar con cierto antropocentrismo (estrechamente vinculado con la representación *humana* de Dios), por cuanto la cabeza cortada del acéfalo remite simultáneamente a la revolución violenta contra el “idealismo en el poder”, y a la irrupción, igualmente violenta, de lo dionisíaco sobre lo apolíneo (*cf.* Hollier 1990 137).

Pero resulta claro que si hay una distinción en la que el dualismo de Bataille se pondría de manifiesto, esa es, en primer lugar, la clásica distinción entre lo sagrado y lo profano. Si bien lo sagrado recibe diversos nombres y su realidad es siempre ambigua, dice Hollier, lo que resulta más interesante es precisamente la idea de la división o de la escisión misma como articulación de la existencia, esto es, que lo sagrado siempre surge como una distinción propia de lo profano, es el mundo profano el que produce la distinción y establece la separación respecto de sí mismo. En efecto, el dualismo que Bataille rescata del gnosticismo es reformulado de modo tal que operaría como una interrupción o una desestabilización permanente, tanto de cualquier forma de “idea”, como de cualquier posible concepción de la materia, de modo tal que la estructura misma del dualismo consistiría en la ruptura y desestabilización de cualquier forma de “monismo” (*cf.* Noys 502-503), o de cualquier intento por reducir lo otro a lo mismo (lo heterogéneo a la homogeneidad) (*cf.* Hollier 1990 126).

Lo que el dualismo de Bataille opone no es, en rigor, un mundo profano *contra* otro mundo sagrado. Más aún, el dualismo de que se trata ni siquiera *opone*, no es del orden de la oposición, sino de la interrupción, la desestabilización, la inquietud de un movimiento que, a lo sumo, dice: lo sagrado es lo que confunde aquello que lo profano distingue (*cf.* Hollier 1990 132). En otros términos, el dualismo es lo que altera el mundo de la identidad, es el mundo del pensamiento (*pensée*) y su gasto (*dépense*), el mundo de la medida y la desmesura: “Lo sagrado no es tanto la contradicción de lo profano, en cuanto difiere de él por una diferencia que es la alteración de su identidad” (*ibid.*, traducción propia). Diferencia, no contradicción; alteración, no negación. Se trata, como habíamos dicho, de lo que podría considerarse un materialismo

no dialéctico, indialectizable o desdialectizado, aunque tales expresiones sean quizá todavía insuficientes para dar cuenta del problema.

Resulta necesario volver aquí, una vez más, sobre dos ensayos publicados el mismo año (1933), y que son fundamentales para dilucidar la cuestión del materialismo en Bataille. En el último apartado de la “La noción de gasto”, cuyo título es “La insubordinación de los hechos materiales”, Bataille ofrece explícitamente una definición de la materia: esta “no puede definirse sino por la *diferencia no lógica* que representa con respecto a la *economía* del universo” (2003 133). En tanto que, en “La estructura psicológica del fascismo”, insiste sobre esta diferencia en los siguientes términos: “es necesario [...] constituir un conocimiento de la *diferencia no explicable*, que supone el acceso inmediato de la inteligencia a una materia previa a la reducción intelectual” (2003 145).³⁹ Mucho se podría decir de estas últimas afirmaciones. De momento, planteo una sola observación: que la materia sea definida aquí como *diferencia*, confirma lo que había señalado antes con respecto a que el materialismo de Bataille no se formula bajo las coordenadas de una reflexión metafísica que busque restablecer las bases de una nueva *doctrina* sobre la materia, sino que plantea un desafío –ético y político– al modo como, en adelante, se debe pensar el materialismo, particularmente aquel que cierta tradición del marxismo ha venido desarrollando. Entonces, el materialismo de Bataille no sería un intento por fundar una nueva ontología materialista –ni tampoco un dualismo ontológico–, sino más bien un esfuerzo por remecer, desde dentro del materialismo, las concepciones y las distinciones que se tenían por “claras y distintas”, aquellas definiciones estables e idénticas a sí que, por cierto, eran las que permitían sostener todo el edificio de la “dialéctica materialista”.

El materialismo de Bataille: diferencia y deconstrucción.

Consideraciones finales

Si la reflexión de Bataille no está orientada a fundamentar una nueva doctrina del materialismo, sino que consiste más bien en una *actitud ética* del pensamiento (como vimos que sostiene Hollier), en una *posición política* de cuestionamiento del materialismo (como afirma Macherey), hay, sin embargo, algunas consecuencias que se pueden extraer de dicha actitud y posición, cuya relevancia filosófica –incluso política– no podemos dejar de destacar. Desde luego, la singularidad de la posición

39 Y luego añade: “La realidad *homogénea* se presenta con el aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados [...] La realidad *heterogénea* es la de la fuerza o el choque. Se presenta como una carga, como un valor, que pasa de un objeto a otro de manera más o menos arbitraria” (2003 148).

de Bataille es que intenta repensar el materialismo desde una específica lectura de la filosofía de Nietzsche, buscando combinar algunos de sus elementos con algunos aspectos del pensamiento de Marx. El dualismo que atraviesa su escritura lo sitúa más allá de la preocupación por el momento de síntesis o resolución de las contradicciones, pues, como se ha visto, Bataille no habla nunca de “contradicciones” sino de “oposiciones”, que, “en una perspectiva de repetición y no de desenvolvimiento”, se refieren “a un concepto más nietzscheano que hegeliano, y siguiendo una orientación en esencia antidialéctica” (Macherey 146-147). Tal orientación le viene dada evidentemente por la posición antidialéctica del propio Nietzsche, lo que, sin embargo, no lo aleja –al menos en sus escritos de juventud– de una preocupación política de transformación social. Ello resulta particularmente claro en el modo como Bataille comprende la revolución. Así, la propuesta de Bataille establecería un quiebre con el marxismo tradicional, al menos en relación con dos aspectos: primero, el bajo materialismo de Bataille rompe con las bases “científicas” del materialismo marxiano, cuya concepción de la materia está directamente vinculada con las relaciones y modos de producción. Tal quiebre queda formulado explícitamente cuando, en “La noción de gasto”, Bataille pretende demostrar “el carácter secundario de la producción [...] con relación al gasto” (2003 118). En segundo lugar, aunque aquí el quiebre sería más bien con el comunismo soviético, la posición de Bataille es hostil a la *utilidad* del trabajo y al control y la disciplina del partido, y, en ese sentido, su propuesta intenta, en un solo movimiento, tanto combatir el fascismo como rescatar al marxismo de su tergiversación estalinista. En este sentido, el énfasis en el gasto y en los elementos heterogéneos que constituyen el exceso que el capitalismo sería incapaz de asimilar –y que, por ello, dicho modo de producción expulsa o excreta bajo la forma del lumpen, los afectos o el deseo sexual– bien podría ser leído como un materialismo exacerbado, o también como un *exceso* de materia, que a la vez exige pensar un materialismo *excedido* (Macherey dirá que Bataille se habría planteado “la necesidad de rematerializar el materialismo” 149).

La cuestión de la “inversión materialista”, siguiendo a Macherey, permite vincular la posición de Bataille con el ejercicio crítico que el joven Marx había practicado contra Feuerbach, Proudhon y consortes, y que años después sería practicado por Nietzsche bajo la forma de la transvaloración de todos los valores. De modo que Bataille

[...] estaba orientado hacia el materialismo [...] desdialectizado, que profesaba 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. (Macherey 155)

En efecto, Bataille realizaba esta aproximación a la problemática del materialismo según una actitud decididamente anti-idealista, pero en un sentido en que el prefijo aquí empleado no podría ser reinscrito dentro de un movimiento de asimilación de contrarios, pues la oposición decisiva no sería entre materialismo e idealismo, sino el enfrentamiento que, dentro del materialismo, se da entre monismo y dualismo:

La verdadera oposición era [...] entre un materialismo monista, o metafísico, que reduce toda la realidad a un único principio, y que hace prevalecer la autoridad de este último (la “materia abstracta”), y un materialismo dualista, que afirma la división [...] de todo lo que es, y que renuncia a reabsorber sus oposiciones inmanentes. (Macherey 157)

Para Macherey, la clave de un posible encuentro entre Marx y Nietzsche debería pasar por una lectura de Heráclito –la máxima del “uno es divisible por dos” contra la dialéctica del “dos se reconcilia en uno”–, que, en el caso de Bataille, asumiría la forma de un “heraclitismo salvaje”.⁴⁰ Con todo, que no se trate de una oposición entre materialismo e idealismo significa que la decisión de Bataille por insistir en lo “bajo” de la materia no debe entenderse como el ejercicio ingenuo de quien pone abajo lo que estaba arriba. No es, ni una materialización de la idea, ni una idealización de la (baja) materia. Tales operaciones significarían tanto una incomprendición de la transvaloración nietzscheana, como una comprensión equivocada de la inversión que Marx sugería respecto de la dialéctica hegeliana.⁴¹

De acuerdo con lo anterior, la “baja materia” apunta justamente a una heterogeneidad radical, cuyo estatuto hace tambalear la fenomenalidad misma de aquello que sería lo más *bajo*. De aquí podemos señalar un segundo aspecto de profunda relevancia en lo pensado por Bataille. Cuando la “baja materia” es definida según esta heterogeneidad, y más específicamente cuando es definida como *diferencia no lógica*, lo que allí estaría en juego es una operación que hace insostenible la distinción misma entre alto y bajo, así como entre idealismo y materialismo. Si a esta diferencia no lógica añadimos aquello que Bataille intentó expresar cuando proponía entender la materia como un *principio activo*, el resultado es una noción de materia que no puede ser nunca algo estable, no puede adquirir nunca el valor de lo permanente (llámese

⁴⁰ Véase Macherey (147). Aunque no podemos ahondar en dicha lectura, es útil a este respecto el estudio de Scarlett Marton (2000 35-50), quien compara las posiciones de Nietzsche y Hegel en cuanto que “lectores de Heráclito”.

⁴¹ Al respecto, Althusser, aunque no abandona el concepto de dialéctica sino hasta muy tarde, aclara, sin embargo, el sentido que esa inversión debía tener: no simplemente poner a lo real (la materia) en el lugar de la idea, sino transformar la naturaleza misma de la relación entre lo real y lo ideal (*cf.* 74-75).

sustancia, esencia o cualquier otro universal filosófico).⁴² Este modo de pensar el materialismo puede ser visto, entonces, como un antecedente de lo que Derrida ha llamado la “estrategia general de la deconstrucción” (cf. Derrida 2014b 2 y Noys 509), que, estrechamente vinculada a una *economía general* de la escritura (la expresión se la debe al propio Bataille), consistiría en una inversión de la relación jerárquica presente en toda oposición: “deconstruir la oposición, significa, en un momento dado, invertir la jerarquía” (*ibid.*). Este sería efectivamente el gesto que Macherey ha llamado la “inversión materialista” de Bataille. Pero, como advierte Derrida, se necesita ir más allá, la deconstrucción no puede consistir exclusivamente en esa inversión, que, como ya vimos, permanecería dentro del mismo sistema y mantendría inalterada la relación misma de los términos que se oponen:

Es necesario, mediante esta escritura doble, justamente, estratificada [...] marcar la separación entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, destruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo “concepto”, concepto de lo que no se deja ya [...] comprender en el régimen anterior. (Derrida 2014b 3)

Tal sería el resultado de la heterología, según la cual Bataille se aproxima a la cuestión del materialismo, e incluso el resultado de intentar pensar el materialismo desde una lectura simultánea de Nietzsche y Marx. Aunque hemos hablado aquí del “tercer término” nietzscheano –fórmula que, para Derrida, debe evitarse a toda costa–, precisamente *porque* es nietzscheano, no puede ser entendido como el tercer momento del despliegue de un mismo concepto (materia, materialismo). Así mismo, “materia baja”, “bajo” o “heterogéneo” pueden ser considerados nuevos “conceptos” –así, con comillas, tal como lo hace Derrida–, en la medida en que su inteligibilidad les viene dada por un nuevo régimen de sentido.

Como ha sugerido Noys, no solo sería posible identificar en el materialismo de Bataille cierta operación deconstructiva, sino que, a

42 Didi-Huberman sostiene esto mismo cuando dice que “en Bataille, la palabra *materia* responde ante todo al rechazo de las soluciones clásicas, de las soluciones esencialistas. ‘Materia’ no quiere decir ‘elemento estable’ de un universo físico o ‘principio explicativo’ de los fenómenos sensibles. No quiere decir ‘materia muerta’. Quiere decir movimiento *canalla* [*voyou*] –tal como él habla, en otro lugar, contra Kant, de un ‘espacio canalla’ [*espace voyou*]: elemento no estable, accidente, síntoma ‘vivo’ [*à vif*] de todo lo que está cojo en la idea que nos debemos hacer de nuestro mundo circundante y de nosotros mismos” (cit. en Santi 72n, traducción propia). Sylvain Santi, a su vez, afirma que en los escritos de Bataille “nunca se deja a la materia en paz, no se le concede ningún reposo: la materia más baja no es simplemente inquietante, es sobre todo invasora, agresiva” (2007:73, traducción propia).

la inversa, el concepto de materia que Derrida emplea puede ser leído desde lo pensado por Bataille sobre el bajo materialismo (*cf.* 509). En efecto, en la misma entrevista recién citada, Derrida señalaba claramente: “en esta economía general [de la que he tratado de dibujar los rasgos a partir de Bataille –dice justo antes–], *materia* designa [...] la alteridad radical (precisaré: por relación a la oposición filosófica)”, y, en ese sentido, admite que “lo que yo escribo podría ser considerado como ‘materialista’” (2014b 15). En otro lugar, habiendo destacado el valor filosófico de la obra de Bataille,⁴³ Derrida admitía que su escritura podía considerarse materialista, “si por materia no se entiende una presencia sustancial, sino lo que resiste a la reapropiación, que siempre es idealista” (*cf.* 2014a, sin paginación). Ese materialismo “no sería [...] mecanicista, ni tan siquiera sería un materialismo dialéctico. Sería un materialismo no dialéctico. ¡Y aun así...!” (*cf.* 2014a, sin paginación). *Y aun así...*, reparo que bien podría estar indicando una dificultad similar enfrentada por Derrida al tener que “nombrar” ese materialismo que no sería *ni* mecanicista *ni* dialéctico. El *no-* muestra aquí toda su inadecuación –al igual que cuando Bataille lo emplea en el “no-saber” (*non-savoir*)–, en la medida que no puede sino remitir a la negatividad que es precisamente lo que se intenta evitar. Por ello, siguiendo a Foucault (*cf.* 169), sería la afirmación del *sí* nietzscheano⁴⁴ lo que, en el caso de Bataille, podría dar cuenta de ese materialismo.

Entonces, si atendemos a las observaciones hechas por Hollier y Macherey, ni el bajo materialismo de Bataille, ni el “materialismo no dialéctico” que Derrida menciona con titubeos, pretenden realizar un aporte a algo así como la historia del materialismo. Lo que con tales denominaciones se busca pensar, no es una más correcta comprensión de la materia o del materialismo que venga a corregir y completar lo que por tales nociones se ha entendido en la historia de la metafísica.⁴⁵ Se trata, más bien, de una motivación ética, en el singular sentido que Derrida comprendía la dimensión ética (o ético-política) de la deconstrucción; a saber, como la infinita e indeterminable responsabilidad ante el otro por venir.⁴⁶ Aunque no podamos más que señalar aquí este

43 Lo que le había interesado a Derrida en la escritura de Bataille (así como en la de Artaud o en la de Mallarmé) era “un pensamiento impensado, sino [acaso] una filosofía [...] un gesto en el fondo intrametafísico, y después un desbordamiento” (2014a, sin paginación).

44 Véase, por ejemplo, Nietzsche (2007 422), y también Deleuze (18).

45 En el sentido en que esta ha sido reconstruida por Lange en su *Historia del materialismo*.

46 Aunque son abundantes los lugares en los que esta idea puede ser rastreada, hay algunos textos y entrevistas en las que Derrida es particularmente explícito en ello. Véase, desde luego, “Violencia y metafísica” (1989 107-210), *Limited Inc* (especialmente el “Afterword: Toward an Ethic of Discussion” 1988 111-54), y “The Other Heading: Memories, Responses, and Responsibilities” (1992 4-83), así como las sugerentes precisiones que Derrida ha

punto, resulta claro que la heterología, desde la cual Bataille piensa el bajo materialismo –que, recordémoslo, era definida como la ciencia de lo “completamente otro”–, comparte con Derrida una concepción de la materia como “alteridad radical”. Al decir esto, no queremos soslayar las diferencias que llevan de una a otra concepción del materialismo, ni tampoco asumir que tanto en Bataille como en Derrida pueda identificarse lisa y llanamente una “ética”, como si en ambos existiera el *corpus* de una filosofía práctica. Lo que interesa, simplemente, es destacar que si es posible considerar los escritos de Bataille según los siempre esquivos rasgos de la deconstrucción, ello resulta aún más claro cuando en tal escritura reconocemos una preocupación ética, en cuanto que compromiso o responsabilidad ante una constitutiva e irreductible alteridad.

Sin duda, una explicación de lo que Derrida entiende por materia (o por materialismo) exigiría un recorrido mucho más atento a través de varios otros términos que, de una u otra manera, se vinculan con la cuestión del materialismo, específicamente con el asunto de la materialidad de la escritura, y que irían desde las nociones de diseminación, espaciamiento y la misma *differance*, hasta las referencias de Derrida a la huella, el suplemento y los espectros. Aunque no podamos realizar ese recorrido aquí, creemos que con lo señalado se pueden trazar los primeros pasos para ello, y al menos hemos podido destacar el lugar privilegiado que ocupa Bataille en dicha elaboración. De cualquier modo, nos parece relevante haber mostrado que tal vinculación con la deconstrucción se daría justamente por la singularidad de la estrategia de Bataille: pensar la inagotable “potencia” y “flexibilidad” del marxismo desde la improbabilidad de su encuentro con la filosofía de Nietzsche.

Bibliografía

- Ades, D., and Baker, S., eds. *Undercover Surrealism. Georges Bataille and Documents*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1968.
- Badiou, A., Althusser, L., et. al. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Ciudad de México: Pasado y Presente, 1979.
- Barthes, R. *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2003.
- Bataille, G. *Obras escogidas*. Barcelona: Barral, 1974.
- Bataille, G. *La literatura y el mal*. Madrid: Taurus, 1981.

hecho en torno al concepto de deconstrucción en “Carta a un amigo japonés” (1997 23-27), la conversación con Richard Kearney, “Deconstruction and the Other” (2004 139-156), y la entrevista de François Ewald “Una ‘locura’ debe velar por el pensamiento” (1994 197-221).

- Bataille, G. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1989.
- Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Bataille, G. *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- Bataille, G. *La parte maldita*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2007.
- Bataille, G., et al. *Acéphale. Religión, sociología, filosofía*. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- Bataille, G. "La limite de l'utile." En *Oeuvres complètes VII*. Paris: Gallimard, 1976. 181-280.
- Benjamin, A. "The Matter of a Materialist Philosophy of Art: Bataille's Manet." *Style and Time. Essays on the Politics of Appearance*. Illinois: Northwestern University Press, 2006. 124-138.
- Bergson, H. "La evolución creadora." *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar, 1963. 433-755.
- Bergson, H. *La risa*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Bois, Y.- A., y Rosalind E. Krauss. *Formless: A User's Guide*. New York: Zone Books, 1997.
- Breton, A. *Manifiestos del surrealismo*. Buenos Aires: Argonauta, 2001.
- Clifford, J. "Sobre el surrealismo etnográfico." *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2001. 149-188.
- Colson, D. "Nietzsche and the Libertarian Workers' Movement." *I Am Not a Man, I Am Dinamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Eds. John Moore and Spencer Sunshine. New York: Autonomedia, 2004. 12-28.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Derrida, J. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Derrida, J. "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva." *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989a. 344-382.
- Derrida, J. "Violencia y metafísica." *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989b. 107-210.
- Derrida, J. "Carta a un amigo japonés." *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997. 23-27.
- Derrida, J. "Deconstruction and the Other." *Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Thinkers*. Ed. Richard Kearney. New York: Fordham University Press, 2004. 139-156.
- Derrida, J. "Del materialismo no dialéctico." Web: enero 2014a. <http://deconstruccionderrida.blogspot.fr/2009/04/del-materialismo-no-dialectico.html>.
- Derrida, J. "Posiciones." Web: enero 2014b. <https://es.scribd.com/doc/231633008/Derrida-Jaques-Posiciones>.
- Foucault, M. "Prefacio a la transgresión." *Entre literatura y filosofía. Obras esenciales*. Vol. I. Barcelona: Paidós, 1999. 163-180.
- Grindon, G. "Alchemist of the Revolution. The Affective Materialism of Georges Bataille." *Third Text* 24.3 (2010): 305-317.

- Habermas, J. "Entre erotismo y economía general: Bataille." *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. 260-275.
- Hamacher, W. "Afformative, Strike." *Cardozo Law Review* 13.4 (1991): 1133-1157.
- Hollier, D. *Against Architecture. The Writings of Georges Bataille*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- Hollier, D. "The Dualist Materialism of Georges Bataille." *Yale French Studies* 78 (1990): 124-139. <http://dx.doi.org/10.2307/2930119>.
- Hollier, D. "The Use-Value of the Impossible." *October* 60 (1992): 3-24. <http://dx.doi.org/10.2307/779026>.
- Horkheimer, M., y Adorno, Th. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2009.
- Itzkowitz, K. "To Witness Spectacles of Pain: The Hypermorality of Georges Bataille." *College Literature* 26.1 (1999): 19-33.
- Jay, M. "La desmagicización del ojo: Bataille y los surrealistas." *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal, 2007. 162-199.
- Krauss, R. E. *The Optical Unconscious*. Cambridge: MIT Press, 1996a.
- Krauss, R. E. "Informe' Without Conclusion." *October* 78 (1996b): 89-105. <http://dx.doi.org/10.2307/778907>.
- Lange, F. A. *Historia del materialism*, t. II. Madrid: Daniel Jorro editor, 1903.
- Lenin, V.I. *Obras escogidas en tres tomos*, t. III. Moscú: Progreso, 1970.
- Macherey, P. "Georges Bataille y la inversión materialista." *En qué piensa la literatura?* Bogotá: Siglo del Hombre, 2003, 141-164.
- Marmande, F. *George Bataille, político*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.
- Marton, S. "Nietzsche y Hegel, lectores de Heráclito o a propósito de un discurso de Zarautstra: 'De la superación de sí mismo'." *Ideas y valores* 49.114 (2000): 35-50.
- Marx, K. *El capital*, t. I. Madrid: Edaf, 1972.
- Marx, K. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Prudhon*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987.
- Marx, K. *El capital*, t. I. Vol. 3: *El proceso de producción del capital*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- Marx, K. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2009.
- Marx, K., y Engels, F. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos, 1958.
- Marx, K., y Engels, F. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1969.
- Michelson, A. "Heterology and the Critique of Instrumental Reason." *October* 36 (1986): 111-127. <http://dx.doi.org/10.2307/778559>.

- Moore, J., and Sunshine, S., eds. *I Am Not a Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. New York: Autonomedia, 2004.
- Newman, S. "Anarchism and the Politics of Ressentiment." *I Am Not a Man, I Am Dinamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Eds. John Moore and Spencer Sunshine. New York: Autonomedia, 2004. 107-126.
- Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2000a.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 2000b.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2007a
- Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Vol. I. Madrid: Akal, 2007b.
- Nietzsche, F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2010.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2011.
- Noys, B. "Georges Bataille's Base Materialism." *Cultural Values* 2.4 (1998): 499-517. <http://dx.doi.org/10.1080/14797589809359312>.
- Pefanis, J. *Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard and Lyotard*. Durham: Duke University Press, 1992.
- Plotnitsky, A. "Effects of the Unknowable: Materialism, Epistemology, and the General Economy of the Body in Bataille." *Parallax* 7.1 (2001): 16-28. <http://dx.doi.org/10.1080/13534640010015908>.
- Rensburg, H. J. van. "Georges Bataille's Interpretation of Nietzsche: The Question of Violence in Surrealist Art." *South African Journal of Cultural History* 3.4 (1989): 388-389.
- Roudinesco, É. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Santi, S. *Georges Bataille, à l'étrémité fuyante de la poésie*. Amsterdam: Rodopi, 2007.
- Stoekl, A. E. "Introduction." *Visions of Excess. Selected Writings, 1927-1939*. By Georges Bataille. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. ix-xxv.