

## Georges Bataille tras los pasos de Nietzsche: ética de la soberanía

Georges Bataille in Nietzsche's steps: ethics of sovereignty

Dennis Schutijser<sup>1</sup>

Recibido: 7-5-2018

Aprobado: 31-10-2018

### Resumen

Friedrich Nietzsche ha sido responsable de una profunda reproblematición de la moral moderna. Tanto el actor autónomo y racional como punto de partida, como la apelación de la moral a la universalidad y su estrecho enfoque en el acto han sido criticados por Nietzsche. Por lo tanto, surge la pregunta: ¿qué se puede aún decir hoy en cuanto a la ética?

El filósofo francés Georges Bataille asume el desafío de hablar de ética después de Nietzsche. Él ofrece una traducción válida de la problematización nietzscheana sobre la moral hacia el siglo XX, y con ello realiza un aporte importante en el campo de la ética después de la crítica de la moral moderna, así como del sujeto después del fin del sujeto moderno como individuo racional y autónomo. Al mismo tiempo, Bataille permite repensar la ética a partir de una antropología posthumanista y una ética postmoral. En ellas, el individuo y la moral se ven al mismo tiempo anulados y reconfirmados en un movimiento de transgresión y en relación con el mal. Así, Bataille permite tomar posición en contra de las corrientes contemporáneas en la filosofía moral tal como el subjetivismo y el relativismo, frutos de la crisis de la moral desde Nietzsche. Palabras clave: Georges Bataille; Nietzsche; ética; moral; posthumanismo; transgresión; soberanía

### Summary

Friedrich Nietzsche has led to a profound reproblematication of modern morality. The autonomous and rational agent as a starting point, as well as the moral appeal to universality and the limited focus on the act have been criticized by Nietzsche. As a result, the question arises: what could still be said today regarding ethics?

The French philosopher Georges Bataille has taken up the challenge of dealing with ethics after Nietzsche. He proposes a valid transposition of the Nietzschean problem of morality into the twentieth century, and with that offers an important contribution in the field of ethics after the critique of modern morality, as well as of the subject after the end of the modern subject as a rational and autonomous agent. At the same time, Bataille allows for a rethinking of ethics on the basis of a posthumanist anthropology and a postmoral ethics. In these, the individual and morality are both at the same time canceled and reaffirmed in movement of transgression and in relation with evil. With Bataille it is thus possible to take a position apart from contemporary trends in moral philosophy such as subjectivism and relativism, results of the crisis of morality since Nietzsche.

Keywords: Georges Bataille; Nietzsche; Ethics; Morality; Posthumanism; Transgression; Sovereignty

---

<sup>1</sup> Magister en Filosofía y en Ciencias Humanísticas. Profesor Agregado en Filosofía Práctica, Escuela de Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito – Ecuador. Correo electrónico dschutijser667@puce.edu.ec

## 1. Moral moderna: racionalidad, universalidad, actuar

El tema central del presente trabajo es la respuesta que da Georges Bataille a la crisis de la moral moderna señalada por Friedrich Nietzsche, por lo cual es necesario empezar con un bosquejo de esta crisis de la moral. La moral moderna está determinada mayoritariamente por dos corrientes que se complementan y al mismo tiempo se impugnan. Por un lado, Immanuel Kant, ante todo en su *Crítica de la Razón Práctica y Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, ha fundado la moral deontológica. Kant separa lo bueno de lo correcto y exige una moral que se enfoque en la pregunta ¿qué debo hacer?<sup>2</sup> Es decir, ¿cuál es el acto correcto desde una buena voluntad (la única referencia a lo bueno que se mantiene), a pesar de asuntos como el resultado del acto o los motivos del actor? La respuesta de Kant es el famoso imperativo categórico, formulado de diferentes maneras pero consistiendo siempre en que cada uno debe actuar en obediencia a lo que prescribe la razón práctica, por deber (*aus Pflicht*<sup>3</sup>), y sin importar el carácter, las preferencias o los deseos, ni los objetivos o las consecuencias.

La posición moral diametralmente opuesta a Kant es el utilitarismo de su contemporáneo Jeremy Bentham, y de su sucesor John Stuart Mill. Para Bentham y Mill, también la cuestión por resolver es la de una moral que indica de manera universal qué hacer concretamente. Por lo tanto, aunque son opuestos, ambos utilitaristas como

deontológicos buscan distanciarse de la ética Aristotélica que se interesaba más bien por el tipo de persona que uno debe intentar ser, es decir una ética del carácter. Sin embargo, Bentham y Mill llegan a una regla muy distinta de la de Kant con el principio de utilidad, que prescribe lo correcto según las mejores consecuencias para la mayoría de los involucrados, comprobado en función de la utilidad, es decir, el placer y el dolor<sup>4</sup> No es el deber, sino las consecuencias que forman la base de la regla de oro en la moral utilitarista.

A pesar del desacuerdo fundamental entre Kant por un lado y Bentham y Mill por otro (una moral enfocada en el acto, siendo cualquiera la consecuencia, o una moral basada en el resultado, sea cual sea el acto), ambos se encuentran de acuerdo en al menos tres puntos, los cuales juntos han tenido un importante impacto en la modernidad, tanto en cuanto a la moral como a su fundamentación. El primer punto ya se mencionó: es la concentración en los actos concretos. Ambos, deontología como utilitarismo, se concentran en formular herramientas para determinar lo que se debe *hacer*. En contraste, la ética de Aristóteles (y con ello la mayoría de las escuelas antiguas), funda lo moralmente correcto en lo éticamente bueno. Para Aristóteles, no es el acto particular, sino el carácter del actor que se manifiesta a través de una cantidad de actos que importa más que cada acto en sí.<sup>5</sup> Ni Kant, ni Mill se interesan por el carácter, ni tampoco por las intenciones o los deseos del actor<sup>6</sup>:

2 “Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres interrogantes siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?” (Kant, 2005: B833).

3 Kant, 2007: 4:397.

4 “El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad.” (Mill, 2002: 239)

5 “Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad.” (Aristóteles, 1993: 1098b30-35)

6 Dentro del utilitarismo es discutible, el uso de la palabra “tender a” en el principio de utilidad tal como lo formula Mill (véase arriba), así como su predecesor Bentham, puede referir a los actos que contribuyen realmente a un bien, así como a actos que solo aspiran, sin considerar si se obtiene o no se obtiene el resultado buscado.

lo único que importa es el acto concreto, o sea su obediencia al principio del imperativo categórico o al principio de utilidad. En este sentido, la moral moderna es una moral mínima.<sup>7</sup>

Con ello aparece un segundo principio común. Ambos, Kant y Mill, formulan una moral caracterizada por una reivindicación de universalidad, siguiendo el contraste con la ética clásica: al contrario de un carácter como variable encajada en un contexto y una cultura, los principios del imperativo categórico y de la utilidad son principios universales. Ambos pretenden llevar al mismo resultado, independientemente del lugar, del tiempo, de las personas, etc. Si en este contexto el mentir va en contra de la ley de la razón práctica, entonces para esa persona al otro lado del mundo vale lo mismo. Y si el decir la verdad hoy lleva a los mejores resultados, para esa persona mañana será igual en el caso de presentarse una situación parecida.

La tercera semejanza – y posiblemente la más fundamental – entre Kant y Mill, es el lugar central de la razón. Una última vez sirve contrastar ambos con los antiguos: para Aristóteles, parte de la ética consistía en el buen manejo de las emociones, tal como la pasión y la ira.<sup>8</sup> En la moral moderna propuesta por Kant y Mill, las emociones no tienen lugar ninguno, si no es más que una engañosa fuente de error.<sup>9</sup> Para ambos Kant y Mill, la regla universal en el corazón de sus morales se reduce a un uso correcto de la facultad de razonar.

En resumen: la moral moderna se caracteriza por los tres tratos característicos que comparten ambos, utilitarismo y deontología, a pesar de sus diferencias fundamentales. Estos tratos son una concentración en los actos concretos, un reclamo de universalidad y el uso (exclusivo) de la razón en la deliberación moral.

## 2. Triple ataque de la moral moderna: Nietzsche

Desde las propuestas de la deontología de Kant y del utilitarismo de Bentham y Mill, la moral moderna ha sido defendida, elaborada, adaptada, y criticada. Especialmente desde el siglo XX, se pueden identificar fuertes objeciones a los tres puntos antes mencionados. Se sospecha hoy de la capacidad de la razón humana para discernir el bien y el mal. La posibilidad de formular un principio universal a partir de la razón para determinar lo que se debe hacer, ha dado paso a discusiones de relativismo. Y la reducción a una moral mínima técnica en forma de la aplicación de una máxima o de un cálculo, se ve gradualmente reemplazada por la inclusión de las emociones, de las relaciones, de las estructuras y condiciones sociales, y del carácter. El punto de partida de esta múltiple crisis de la moral moderna ha sido Friedrich Nietzsche, en cuyo trabajo encontramos una crítica de los tres puntos comunes identificados.

7 Es decir, una moral que se limita a prescribir un cierto acto, sin considerar por ejemplo el desarrollo de un carácter o la orientación hacia un bien. En breve se puede decir que la moral moderna se enfoca en lo correcto, y no en lo bueno.

Una crítica regular en contra del utilitarismo no altera este punto. Esa objeción consiste en que el principio de utilidad lleva a que ambos actos permitidos como supererogatorios se vuelven obligatorios, dependiendo de su contribución a la mayor felicidad de los involucrados. Independientemente de la exactitud y fuerza de esa objeción, queda dado que el utilitarismo solo se enfoca en los actos sin referir a las actitudes, el carácter o el proyecto de vida de los actores.

8 Véase por ejemplo Aristóteles, 1993: 1107b1-9: “Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llámémoslas insensibles.”

9 Las consideraciones de David Hume (1984) al asunto forman una evidente excepción a esta subvaloración de las emociones en cuestiones de la ética. En este sentido se podría considerar a Hume, en vez de un representante de la moral moderna, más bien como precursor de la ética contemporánea.

En primer lugar, la racionalidad. La moral moderna parte del individuo como dato fundamental desde la Ilustración. Un individuo, además, determinado ante todo por su capacidad de razonar (el pienso, luego soy cartesiano<sup>10</sup>) y de autonomía (el imponer su propia ley, de Kant<sup>11</sup>). Este individuo sería capaz de abstraerse de tales temas como el origen, las preferencias y los intereses, es decir tendría alguna esencia intocable por la contingencia, es una esencia de cada humano: el individuo como individuo. Al contrario, Nietzsche insiste en la pertinencia de todos estos hilos determinantes. El mejor ejemplo es la manera misma que escoge Nietzsche para estudiar la moral: la genealogía. Es decir una investigación basada en la consideración de factores individuales, sociales y políticos hacia un punto de vista que está determinado históricamente. Si la pregunta central de la moral es ¿qué debo hacer?, entonces la pregunta central de la *genealogía* de la moral es “¿en qué condiciones el hombre creó los juicios de valores de bien y mal? Y qué valor tienen éstos mismos?” (Nietzsche, 1967: *Zur Genealogie der Moral* Prefacio §3).

Nietzsche utiliza su investigación genealógica para criticar los fundamentos de las formulaciones humanas de bien y mal, y su respuesta, en parte inspirada por su mentor Arthur Schopenhauer pero con ciertas diferencias importantes, se concentra en el concepto de Voluntad de Poder.<sup>12</sup> La Voluntad de Poder sería el principio último detrás de toda moral. Resuena Schopenhauer por el hecho de que se encuentra en el fundamento de la moral a la voluntad: una fuerza irracional natural de pasiones y emociones ciegas. Pero Nietzsche va más allá de Schopenhauer en no reducir esa Voluntad de Poder

a un principio universal, sino dejándola persistir como pluralidad irreducible.<sup>13</sup> La Voluntad de Poder parece un principio único, pero es precisamente el principio de la pluralidad interior. Resulta que la moral requiere una investigación genealógica, para identificar por cuales caminos esa Voluntad de Poder ha llevado hasta dejar la presunta racionalidad y autonomía, definir el bien y el mal.

Esa pluralidad persigue en su crítica de la moral moderna lo que concierne su reclamo de valor universal.<sup>14</sup> Según la pluralidad interior, se puede decir que Nietzsche busca establecer y mantener una perteniente pluralidad exterior. Así, al articular su contraposición entre una moral del esclavo y una moral del amo, este último se destaca por no buscar imponer su concepción particular de bien y mal (*Gut und Schlecht*) a terceros, sino que cada uno puede llegar a su propia evaluación de bien y mal (cf. Nietzsche, 1967: *Jenseits von Gut und Böse*: §160). Solo en permitir una coexistencia agonista de varias morales paralelas se puede hacer justicia a la pluralidad interior e intersubjetiva. Una moral plural para una humanidad plural. Por ello la propuesta no consiste en sustituir la moral de los esclavos por una moral de los amos, tal como suele entenderse, sino consiste en mantener la tensión entre las variedades de perspectivas y valoraciones. Pluralidad moral, en vez de universalidad cualquiera.

En tercer lugar está la concentración en los actos concretos. Después de la crítica de la moral, desde una óptica antropológica contra la concepción del hombre como individuo racional y autónomo, así como desde una perspectiva específicamente moral contra la pretensión

10 “ [...] nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : Je pense, donc je suis, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.” (Descartes, *Les principes de la philosophie*, ed. Alquié, 1647: I-7)

11 “Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein.” (Kant, 2007: 4:440.)

12 “Die gesammte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht zu fassen, wie ich sie fasse — daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift: sofern es nämlich erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen.” Nietzsche, 1967: *Jenseits von Gut und Böse*: §23.

13 “La volonté de puissance est l'élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force” (Deleuze, 1977: 77).

14 Véase por ejemplo Nietzsche, 1967: *Jenseits von Gut und Böse*: §202.

de formular e imponer una regla moral universal, surge la pregunta ¿en qué medida el filósofo con el martillo puede ofrecer una propuesta ética propia positiva? En este punto resulta inevitable referir brevemente al concepto aún más problemático del *Übermensch*. Problemático no en última instancia, sino por la vida propia que ha tomado este concepto en la historia reciente. Es una problemática fuera del alcance de la presente investigación pero se pueden observar ciertos aspectos.

Nietzsche propone que la filosofía de su época, incluso la suya, solo es un escalón al futuro, a lo que debería lograr a ser el *Übermensch*.<sup>15</sup> Este hombre del futuro se habrá liberado de la opresión de la moral universalista. Y esto incluye no solo a la moral de los esclavos, sino también a la (precedente) moral de los amos. En vista de la crítica de la apelación a una universalidad de la (de toda) moral, Nietzsche aspira a un hombre que se mantiene dentro de una pluralidad de imperativos. Detrás o debajo de esas morales se encuentra la tarea ética que se autoimpone el *Übermensch*. Esa tarea se resume a lo mejor en el imperativo, prestado del poeta Pindaro, de “hacerse quién eres” (Nietzsche, 1967: *Gaya Ciencia*: §270). En el mismo texto, Nietzsche propone como tarea considerar la vida como una obra de arte. Con eso, Nietzsche busca llevar al hombre más allá de la moral mínima, limitada a la aplicación de reglas racionales y universales en los actos concretos considerados de valor moral (el acto es correcto o incorrecto). En vez de ello, la propuesta de Nietzsche está basada en una reinención de una ética del carácter, en la cuál más importa quien soy, como persona.<sup>16</sup>

Al *Übermensch* de Nietzsche se encuentra en un momento futuro, es decir solo será posible llegar a él tras haber pasado por la demolición de la moral universalista, y cuando el individuo en su forma moderna, es decir como in-dividuo racional y autónomo, haya cedido el lugar a una irreducible pluralidad. El *Übermensch* es el individuo que ha sobrevivido su propia pérdida. Una pregunta legítima es entonces ¿en qué medida este ideal del *Übermensch* (en

efecto se trata de un ideal) es realizable? ¿En qué medida es posible, vivible, la pluralidad y la toma de posición ética en un pluralismo moral Nietzscheano? ¿No es el hecho de que Nietzsche mismo no haya logrado ya una indicación de la imposibilidad de la propuesta de Nietzsche? Esa pregunta lleva a Georges Bataille. En cierto sentido, Bataille ha intentado articular el hombre más allá de su individualidad, y su ética más allá de la moral.

### 3. Tras los pasos de Nietzsche: Georges Bataille

Después de Nietzsche, la filosofía moral se ha dirigido en diferentes direcciones. Algunos (por ejemplo Habermas, 2008) han intentado mantener el reclamo de racionalidad y de universalidad en una moral mínima o formalista, enfocada en la cuestión ¿qué se debe hacer? Otros han contestado al desafío Nietzscheano a un nivel meta-ético, por ejemplo en reducir los juicios morales como juicios de preferencias personales (por ejemplo Stevenson, 1971), o en investigar la relatividad cultural de los juicios morales (cf. Lukes, 2011). Pocos filósofos han intentado seguir a Nietzsche en su investigación de la ética. Entre otros, por que ha resultado complicado el posible éxito, e incluso la posibilidad misma, de un tal empeño.

El filósofo francés Georges Bataille intenta pensar tras los pasos de Nietzsche, y particularmente en cuanto a la pregunta por la ética. Por un lado acepta e incorpora la crítica de la moral moderna. Por otro lado rehúsa caerse en un metadiscurso filosófico que al final no responde a la pregunta ética, por no formularla. A través de su obra, Bataille busca exhibir una ética basada en la crítica nietzscheana en ambos niveles, antropológico y moral. Bataille realiza ambos movimientos, siguiendo a Nietzsche pero de una manera muy propia. En primer lugar, implica que la formulación consistente del hombre ya no se puede presentar exhaustivamente como in-dividuo racional y autónomo, sino que detrás de esa individualidad se encuentra una pluralidad irreducible que llega más

15 Véase por ejemplo Nietzsche, 1967: *Also Sprach Zarathustra*, Erster Teil: §3: “Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?”

16 Para una elaboración valiosa de la ética de Nietzsche como ética del carácter, a propósito en confrontación con la ética del carácter del ya mencionado Aristóteles, véase A. MacIntyre, 2007.

allá de la racionalidad y de la autonomía. En segundo lugar, Bataille demuestra el funcionamiento de la moral, la indispensabilidad de ella y el rol que desempeña el mal en el mantenimiento de cualquier moral. Ya no se trata de una moral universal, sino de una construcción imprescindible del hombre a fin de mantenerse como individuo. Y al final se encuentra en Bataille un intento de dar dirección a una ética postnietzscheana, tal vez lo que más se acerca a una ética del *Übermensch*.

### 3.1 El hombre entero, más allá del individuo

Bataille no disimula la influencia de Nietzsche en su pensar. Así, empieza su obra clave *L'expérience intérieure* con una serie de referencias a Nietzsche, precedidas por el suspiro desesperado “Cuánto me gustaría decir lo mismo de mi libro que lo que dijo Nietzsche del *Gaya Ciencia*: ‘Casi todas las frases se mantienen entre ellas en su profundidad y su alegría!’” (Bataille, 2004: 9, todas las traducciones de Bataille son del autor de este trabajo). La desesperación no es sin importancia. Se refiere a la coherencia y a la unidad que atribuye Nietzsche a su propia obra. Mientras que el lector de este libro de Bataille – así como, por cierto, de muchos otros de sus libros o de su obra entera – se dará rápidamente cuenta que el autor carece claramente de una tal unidad. En *L'expérience intérieure*, Bataille se sirve ampliamente de líneas en blanco, de interrupciones, de puntuación y de paréntesis, de cambios de estilo, etc. Y tal como esta obra particular impide cualquier unificación, de la misma manera su obra entera da muestras de la pluralidad que es central para Bataille: investigaciones teóricas alternan con literatura erótica, panfletos políticos con análisis literarios.

En contra de lo que parece lamentar Bataille en las primeras páginas de su obra *L'expérience Intérieure*, esa pluralidad no es una falta o una deficiencia. Al contrario, la irreducible pluralidad es característica de lo que Bataille llama la ‘heterología’, es decir de un proyecto (más que) filosófico que intenta hacer justicia a la pluralidad y la perteneciente tensión en el hombre mismo.<sup>17</sup> En este sentido, la aparente deficiencia en la escritura de Bataille

se acerca más del intento nietzscheano de representar la pluralidad que lo hace la obra de Nietzsche mismo.<sup>18</sup> Bataille, y ante todo en las obras aquí pertinentes como *L'expérience intérieure y Sur Nietzsche*, rompe con la expectativa implícita de ofrecer con un libro un conjunto completo en sí, de forma que muestra incluso en las obras mismas el funcionamiento de la pluralidad.

Por lo tanto, esa pluralidad constituye un foco fundamental. Casi todos los temas investigados por Bataille se ven perseguidos por la ambigüedad y la contradicción, tal como se verá más cerca en el caso de la soberanía. Sin embargo, antes de llegar ahí, se deberá enfocar en los polos que marcan la ambigüedad, y la coherencia tensionada de ellos en el hombre mismo.

Se puede discernir mejor la antropología de Bataille en la investigación de la experiencia interior. “Entiendo por experiencia interior lo que habitualmente llamamos experiencia mística: es decir los estados de éxtasis, de exaltación, por lo menos de emoción meditada. [...] una experiencia desnuda, desvinculada, aún en el origen de cualquier tipo de confesión.” (Bataille, 2004: 15) La experiencia interior lleva a la idea de un ser humano ‘liberado’ (éxtasis) de las estructuras narrativas de la racionalidad y de la autonomía las cuales le determinan regularmente como in-dividuo. Bataille sigue: “He querido que el no saber forme su principio [...]. Pero esa experiencia nacida del no saber se detiene definitivamente ahí.” (Bataille, 2004: 9). Dicho de otra manera, en la experiencia interior se encuentra a lo que Bataille llama el “hombre entero” (*l'homme entier*). Y es específicamente el requisito del saber, *savoir*, que se ve puesto entre paréntesis en la experiencia interior.

No obstante, “hombre entero” es un término engañoso. Un primer distanciamiento de Bataille frente a la moral moderna se encuentra en el carácter no racional de la experiencia interior como experiencia determinante del hombre. La experiencia interior es lo más propiamente humano, pero también está determinada por un no-saber. “La experiencia llega para terminar a la fusión

<sup>17</sup> Véase el “Dossier Hétérologie” en las *Œuvres Complètes II*.

<sup>18</sup> Tesis defendido por ejemplo por W. Kaufmann (1956), precursor del restablecimiento del pensamiento de Nietzsche en el mundo anglosajón.

del objeto y del sujeto, el sujeto siendo no-saber, el objeto lo desconocido” (Bataille, 2004: 21). En la experiencia interior, el “hombre entero”, por así decirlo, se deja llevar por encima de su propia individualidad como racionalidad y como autonomía. “Lo más extraño: no más quererse todo es para el hombre la ambición más alta, es querer ser hombre (o, si se prefiere, superar al hombre – ser lo que sería liberado de la necesidad de mirar hacia la perfección, haciendo su contrario)” (Bataille, 2004: 38). Dicho de otra manera, el hombre como hombre entero no es un todo, es decir no es una unidad indivisible, no es stricto sensu un *in-dividuo*; sino más bien es un cruce de fuerzas y relaciones, tanto racionales como irracionales.

La experiencia interior, según Bataille, es lo opuesto del acto.<sup>19</sup> El hombre de la experiencia interior se encuentra en un estado deshecho de lo que llama el proyecto, es decir de la vida construida del actuar cotidiano y de la individualidad racional y autónoma. El proyecto se opone a la existencia directa, o la pospone. Mientras al ubicarse dentro de los marcos de la vida como proyecto, se está actuando deliberadamente y conscientemente. En breve, dentro del proyecto *actuamos*. Es en este sentido que la experiencia interior se opone al proyecto: la individualidad está descompuesta, tal como la *ex-tasis* atraviesa el estar de la existencia. Aunque al mismo tiempo, la salida del proyecto que es nuestra vida diaria, también es un proyecto, visto que fuera del proyecto no hay experiencia posible.<sup>20</sup> toda experiencia requiere sus marcos. La experiencia interior, por lo tanto, es la salida del proyecto por un proyecto. Se puede percibir la imposibilidad frustrante de la búsqueda de Bataille por una experiencia que le pueda salir del proyecto, un ideal que finalmente se define por ser inalcanzable. Bataille exclama: “el proyecto es la cárcel de la cual me quiero evadir (el proyecto, la existencia discursiva): he creado el proyecto para evadir al proyecto!” (Bataille, 2004: 73).

La imposibilidad de la ambición de Bataille sigue una importante característica de la experiencia interior: ninguna denominación puede bastar para describirla *como experiencia*.<sup>21</sup> El lenguaje, y cualquier otra herramienta de la razón, fallará como instrumento. Pero al mismo tiempo, el lenguaje es todo lo que los seres lingüísticos tienen. Por consiguiente Bataille siempre vuelve a escribir, creando así una obra de pluralidad y de desmenuce, tanto en su conjunto como en sus partes. Una pluralidad que refleja la pluralidad del “hombre entero”, y sobre la cual la razón práctica solo puede aplicarse artificialmente, postulando un *in-dividuo*. Entre ‘realidad’ y ‘discurso’ hay una brecha insuperable.

En esa inadecuación del discurso, Bataille reconoce una cercanía entre la experiencia interior y lo que habitualmente se llama la experiencia mística, pero mientras que en primer instante un tal acercamiento parece distanciarse de la condición humana en el mundo, es precisamente en este punto que Bataille busca diferenciar su concepción de la experiencia interior de la experiencia mística: la experiencia mística consiste parcialmente en una (auto)renunciación y un abandono del mundo, mientras que en la experiencia interior se trata de lo contrario. Así, por ejemplo (y por cierto es mucho más que un ejemplo casual), el erotismo no es una tentación por combatir, sino más bien un espacio privilegiado de la experiencia interior. “*El erotismo es en la consciencia del hombre lo que pone en él en cuestión al ser*” (Bataille, 2001: 35). Y un poco más a continuación: “El erotismo [...] me parece ser el desequilibrio en el cual el ser se pone en cuestión, conscientemente. En cierto sentido, el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. De ser necesario, puedo decir que, en el erotismo, YO me pierdo” (Bataille, 2001: 37) La experiencia mística y la experiencia interior comparten la pérdida del yo (es decir del yo que se considera *in-dividuo*, proyecto), pero una diferencia esencial es el camino que lleva a esa pérdida del yo, y el

19 “J’en arrive à cette position : l’expérience intérieure est le contraire de l’action. Rien de plus. L’ « action » est tout entière dans la dépendance du projet. [...] Le projet n’est pas seulement le mode d’existence impliqué par l’action, nécessaire à l’action, c’est une façon d’être dans le temps paradoxale : *c’est la remise de l’existence à plus tard.*” (Bataille, 2004: 59).

20 “Personne ne peut avoir lucidement d’expérience sans en avoir eu le projet” (Bataille, 2004: 70).

21 “Existence *pour soi*, que j’aime mieux nommer expérience du dedans, expérience intérieure, et dont jamais les termes qui la désignent ne sont vraiment satisfaisants.” (Bataille, 2001: 110)

lugar que ocupan el cuerpo y el mundo en esa pérdida. En vez de elevación, hay más bien experiencia inmediata – entre sujeto y objeto, o sea entre el hombre y su entorno o su cercano. Otra vez, la distancia, entre sujeto y objeto, entre yo y el otro, entre in-dividuo y mundo, se disuelve.

A fin de entender mejor a la experiencia interior como proceso al mismo tiempo destructivo y constitutivo del hombre, se puede referir a una metáfora térmica.<sup>22</sup> El individuo debe su individualidad a cierta firmeza, una solidez como condición necesaria para poder considerar al individuo e incluirle en cualquier discurso. Como forma sólida, el individuo es capaz de considerarse racional y autónomo, y de formularse como proyecto. Al mismo tiempo se deja delimitar, manejar y controlar. Así la solidez del individuo forma al mismo tiempo una restricción. La individualidad cotidiana que se necesita para entenderse y mantenerse para proyectarnos en el mundo, requiere una forma que nunca enteramente coincide con la materia en que consiste el ser humano. Es necesario suprimir ciertas dimensiones y elementos por la forma de la individualidad. Es aquí que surge la experiencia interior. La experiencia interior constituye el momento en que el individuo pierde su solidez y se vuelve temporalmente fluido. Con ello surge el hombre entero en una manera que su individualidad no permite.

En primer lugar es precisamente ese carácter limitador de la racionalidad del individuo que se considera autónomo. El discurso racional es por definición el campo del individuo racional. La experiencia interior escapa al discurso, las palabras faltan y la materia evade. Luego, la metáfora térmica también muestra que el hombre entero no es, en su sentido más literal, un in-dividuo, es decir que el hombre no coincide con alguna unidad sólida e indivisible. El hombre moderno, de Descartes hasta Kant y Mill, se caracteriza por una fe inquebrantable de la propia individualidad, es decir en alguna esencia personal, un yo intocable, trascendental. Frente a ello, Bataille propone

una pluralidad propiamente nietzscheana. La forma sólida del in-dividuo solo puede mantenerse gracias a la suspensión de la pluralidad potencial. Esa pluralidad aparece cuando se calienta al in-dividuo sólido hasta llevar a su punto de ebullición. Así, la autonomía deja lugar a una heteronomía, rompiendo con las fronteras del yo.

En efecto, la experiencia interior es una pérdida del yo, en la medida en que este yo refiere a la in-dividualidad. Pero también es la posibilidad de transgredir los límites de esa in-dividualidad y de experimentar las posibilidades del hombre entero. La metáfora térmica demuestra que en sentido estricto, no es la materia que cambia. La materia que constituye el hombre no cambia, solo se abre la posibilidad de vivir esa materia de otra manera que como proyecto individual.

Un último punto importante aparece gracias a la metáfora térmica. Tal como hay, entre la solidez y la liquidez, una transición, de igual manera se encuentra una transición entre el in-dividuo y la experiencia interior del hombre entero. Esa transición, Bataille la llama transgresión. En el erotismo, por ejemplo, se encuentra una tal transición.<sup>23</sup> La transgresión es el siguiente punto de atención, que permite al mismo tiempo acercarse debidamente a su dimensión moral.

### 3.2 La moral: límite y transgresión

En una palabra, el individuo es para Bataille una construcción, es decir una forma sólida que se impone sobre la pluralidad de las fuerzas de la vida del hombre. Es en la transgresión que el hombre encuentra la posibilidad de relacionarse con esa pluralidad, de rendirse a ella.

La transgresión puede ocurrir en varios espacios. Un lugar en donde este concepto recibe amplia atención en la obra de Bataille es en el libro *L'érotisme*.<sup>24</sup> El estudio de la transgresión está aquí incorporado en la investigación

<sup>22</sup> La idea es prestada de G. Marmande (2009), aunque este autor no desarrolla todas las implicaciones de tal metáfora.

<sup>23</sup> “A la base, il y a des passages du continu au discontinu ou du discontinu au continu.” (Bataille, 2001: 21). En este caso se trata de la discontinuidad del individuo y de la continuidad de la especie a la cual el miembro individual participa a través de la sexualidad.

<sup>24</sup> *L'érotisme* es la segunda parte en el intento de Bataille de articular su idea de una economía general, en la cual ambos acumulación y gasto tienen lugar. La primera parte es *La consommation*, la tercera parte iba ser *La souveraineté*, pero Bataille nunca publicó, ni terminó esta tercera parte.



del erotismo, fenómeno privilegiado portador de la transgresión. La transgresión es el movimiento que realiza el ser humano en su tensión incesante entre individualidad y pluralidad, entre la confirmación de su propia entidad y el comprobar, sobrepasar y reconfirmar los límites de la misma. Con ello, la transgresión demuestra su propia dinámica, de la cual tanto el límite como su traspaso forman parte.<sup>25</sup> Esa dinámica es central para la transgresión, lo que conlleva a algunas preguntas. La transgresión es un movimiento: ¿de dónde y a dónde nos movemos en este movimiento? ¿De dónde venimos, y qué se encuentra más allá del límite? Y ¿cómo funciona la transgresión, cuál es precisamente su dinámica? Cada transgresión conlleva al mismo tiempo su propio fracaso, cada traspaso del límite es al mismo tiempo la confirmación del mismo límite, mientras que cada límite contiene en ella su posible transgresión. Entonces: ¿cómo funciona la transgresión, cuál es el movimiento, y cómo el hombre se encuentra ahí?

El límite que se traspasa en la transgresión, es la prohibición (*l'interdit*). La prohibición es un límite que el hombre se *autoimpone*: el hombre se impone a sí mismo las prohibiciones, abriendo al mismo tiempo la posibilidad de violar estas prohibiciones. En las palabras de Bataille: “estos límites los definimos de toda manera, ponemos a la prohibición, ponemos a Dios, incluso la caída. Y siempre, al haberlos definidos, salimos de ellos. Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, como tampoco podemos evitar ‘salir de los límites’” (Bataille, 2001: 155). Sigue constatando que “morir y salir de los límites son, por cierto, la misma cosa.” Tal como vimos anteriormente: en la transgresión, el individuo deja de existir. La humanidad entera se ve inscrita en la individualidad racional, pero nunca coincide. La transgresión se presenta como el proyecto para salir del proyecto, o sea la manera para afirmar lo que se encuentra más allá del límite –sin por lo tanto- reducirla a tal funcionalidad. Según constata Bataille, “las prohibiciones, sobre las cuales se funda el mundo de la razón, no son, por lo tanto, racionales” (Bataille, 2001: 71) La prohibición y la transgresión se escapan principalmente a nuestra comprensión racional.

Al mismo tiempo la transgresión no es algún caos total, ni una vuelta hacia algún estado prehumano. La transgresión sigue sus propias reglas: “*en tal momento y hasta ahí, esto es posible* es el sentido de la transgresión” (Bataille, 2001: 73-74). Estas reglas no se determinan racionalmente, sino que se ubican precisamente en las lagunas del intelecto. El rito, por ejemplo, como tiempo reservado para la transgresión, generalmente consiste en un conjunto de actos y momentos muy específicos. Bataille refiere a *L'homme et le sacré* de Roger Caillois, y cita ampliamente el ejemplo que encuentra aquel autor en los pueblos oceánicos en relación con el fallecer de un monarca. (ibid.)

Desde el punto de vista del individuo racional, lo que se encuentra más allá de los límites es el mal. Desde luego, la antes mencionada pérdida de sí en todas sus manifestaciones es un mal para el individuo que busca mantenerse en su proyecto. Así se funda en Bataille la moralidad, en las palabras de Bataille: “El plan de la moral es el plan del *proyecto*” (Bataille, 2004: 158). Es tarea de la moral proteger del mal, de expulsarlo del proyecto. Lo bueno, por consiguiente, consiste en respetar y mantener los límites morales, es decir de las prohibiciones. Así la transgresión aparece como un movimiento que lleva, desde el punto de vista del individuo, al mal, sino desde un hipotético punto de vista del ‘hombre entero’ más allá de bien y mal.

Esa concepción moral de la transgresión, Bataille la relaciona con su lectura de Nietzsche. En *Sur Nietzsche* constata lo siguiente:

“Nietzsche sería el filósofo de la ‘voluntad de poder’, se presentaba así, fue recibido así. Creo que es más bien el filósofo del *mal*. Es la atracción, el *valor* del mal que, a mi parecer, dieron para ellos su sentido a lo que buscaba hablando de poder. [...] Es que el mal es lo opuesto de la restricción, la cual se ejerce en principio en vista de un bien. El mal seguramente no es lo que hizo del mismo una serie hipócrita de malentendidos: en el fondo, ¿no es una *libertad* concreta, la confusa ruptura de un tabú?” (Bataille, 1973: 16)

25 “La limite et la transgression se doivent l'une à l'autre la densité de leur être : inexistence d'une limite qui ne pourrait absolument pas être franchie ; vanité en retour d'une transgression qui ne franchirait qu'une limite d'illusion ou d'ombre.” (M. Foucault, 1963: 755)

En la lectura de Nietzsche por Bataille (realizado en la Francia de los años '40, momento en que el conocimiento del filósofo alemán fue determinado ante todo por la composición por Elizabeth Förster-Nietzsche del libro *La volonté de puissance*), no podemos reducir la crítica Nietzscheana de la moral a la Voluntad de Poder. Lo que Bataille llama aquí el mal, es lo que se encuentra más allá de los límites del in-dividuo racional y por lo tanto le amenaza en su in-dividualidad. Allí no encontramos la Voluntad de Poder, reducido a algún principio metafísico, sino la pluralidad irreducible del hombre. Sin embargo, cualquier discurso sigue incapaz de comprender esa destinación de la transgresión, y solo puede determinarlo desde su perspectiva como el mal.

Evidentemente es imposible permanecer en la transgresión. La transgresión lleva al hombre más allá de bien y mal, no a un proyecto del mal o a una inversión de bien y mal. Al final, Bataille mantiene la distinción entre bien y mal, insistiendo más bien en su carácter indispensable – junto con la necesidad de la transgresión. Se tiene que llamar al mal así, es parte de ser humano, ya que el mal amenaza la existencia como individuos. En el movimiento más allá de bien y mal, la transgresión *confirma* a los mismos polos en sus respectivos lugares. En el escenificar al mal en los momentos de la transgresión, su caracterización en el mundo del individuo está mantenida.

Antes se vio que la experiencia interior se parece a lo que se llama regularmente una experiencia mística, con la importante diferencia que se trata de un abrazo a la *condición humana* en vez de un rechazo. En otro aspecto también la experiencia interior difiere de la experiencia mística. Es su resultado o su punto de llegada. La experiencia mística lleva a una visión de Dios, a una conciencia superior o a una nueva relación con el propio ser. En cualquier caso, la experiencia mística lleva a algo, espacialmente considerado superior o hacia adelante. La experiencia mística sigue un movimiento dialéctico. La experiencia interior de Bataille niega un tal ascenso. No sigue el modelo dialéctico hegeliano, en el cual la antítesis del ser tético lleva a una síntesis de ambos. En la síntesis hegeliana, tanto como en la experiencia mística, tesis

y antítesis se encuentran superado (*Aufhebung*). La transgresión en Bataille se concluye en la única manera posible: en su fracaso, en la caída hacia atrás en la in-dividualidad precedente. La tensión persiste.

En la dinámica propia a la transgresión, el límite también mantiene su rol.<sup>26</sup> La experiencia interior es para el hombre como una posición imposible de excepción. Es el momento en el cual el hombre se encuentra fuera de los límites de su propia in-dividualidad – una imposibilidad evidente, ya que uno no se puede encontrar en dónde ya no es uno por encontrarse. El individuo requiere a su individualidad para poder ubicarse, para poder considerarse a sí mismo. Una vida más allá de los límites del individuo no es una vida. La experiencia interior es una experiencia del límite. ‘Más allá’ del límite no se tratará propiamente de experiencia; ya no *se tratará* literalmente de nada. El hombre está más bien determinado por la tensión entre experiencia interior e individualidad. En el cruce de esta tensión está la transgresión, como fase o punto de transición del hombre más allá de su solidez, de su in-dividualidad.

### 3.3 Más allá de la moral: ética de la soberanía

Bataille llama al “hombre entero” también “no mutilado” (Bataille, 2004: 36). Implica que el individuo es una mutilación, su figura una desfiguración. El hombre como individuo moral es una imposición esforzada sobre la pluralidad del hombre entero. Lo que está excluido, lo llamamos ‘el mal’. El “hombre entero” está por debajo del in-dividuo, refiere a un ser que es al mismo tiempo más amplio y más difuso que él, fundamentalmente enraizado en un estar-en-el-mundo. Ser humano, es estar ahí, en el mundo, como cuerpo, bajo la *condition humaine*, y como tal asumir una actitud. Y mientras que el individuo moral actúa según normas universales que determinan de manera racional el quehacer según las medidas de bien y mal, la actitud del “hombre entero” incluye a una actitud inmediata y directa, en un aquí-y-ahora absolutamente perspectivista, en el cual bien y mal pueden verse suspendidos. Más allá del individuo moral surge la cuestión por la ética del hombre.

<sup>26</sup> “L’interdit est là pour être violé.” (Bataille, 2001: 72)

Es la cuestión por la *actitud* que uno asume. La ética como punto de atención permite distinguir a ella en dos puntos importantes de la moral.

En primer lugar, en la ética se trata de una actitud, lo que implica que una instancia tal como la moral, parte del proyecto del in-dividuo racional y autónomo para determinar su quehacer, es secundaria. A continuación, la distinción entre moral y ética abre la posibilidad de llevar a una soberanía interior. En la determinación ética del hombre, en cuanto se trata de asumir una actitud, se conserva un espacio para la pasividad primaria característica de la experiencia interior. Una actitud pasiva también es una actitud, no solo concierne el in-dividuo como actor reflexionando y aplicando las reglas morales. Es precisamente en esto que consiste la soberanía: no más depender de las formas impuestas, sea desde el exterior o desde el interior. Mientras que Nietzsche se arriesgaba a predecir la llegada de un *Übermensch* para asumir una nueva ética, modelada como un arte de vivir, Bataille propone considerar al hombre como un ser potencialmente soberano, es decir capaz de diferir de la moral externa, así como de la determinación interna como buena persona – sin por lo tanto olvidar el movimiento transgresivo inevitable del regreso a la moral.

Por su nombre, la soberanía parece llevar a alguna independencia de lo que nos rodea, como una actitud de dominancia autoritaria de un soberano. Pero aquí también Bataille pone una ambigüedad en su propuesta. La base de la soberanía se encuentra en la experiencia interior, la cual no se deja encuadrar o manejar. La experiencia interior no obedece a ningún principio exterior a ella, ni moral, ni dogmático u otro.<sup>27</sup> Con ello, la experiencia lleva al hombre fuera de los marcos morales de su existencia cotidiana. Es en este sentido que debemos entender la soberanía. Y el camino que lleva a la experiencia interior es por lo tanto un camino que rechaza todos los métodos y directivas exteriores, sino que precisamente consiste en

el rechazo de toda referencia a la exterioridad relacionada con un punto de vista determinado del in-dividuo. En las palabras de Bataille, se trata de “simplemente estar”, es decir estar en ninguna manera vinculada con la existencia fijada del mundo del in-dividuo.<sup>28</sup>

Así no se llega a un estar por encima o fuera del mundo, tal como se podría sospechar, y tal como lo asume tal vez la experiencia mística. Al contrario: el mundo pierde sus marcos, pierde su *sentido* – y se pierde el sentido que le atribuido. Hombre y mundo se encuentran en una relación mucho más íntima. El hombre y su entorno se deshacen del (la imposición de) sentido, por lo tanto el hombre llega a un estado de no-saber, en el cual el mundo se ha vuelto lo desconocido.<sup>29</sup> En vez de distanciamiento, objetivación o ruptura entre el hombre y su entorno, y en vez de una elevación del hombre fuera o por encima del mundo, la soberanía de la experiencia interior es mucho más una relación que se ha vuelto indeterminada y que por lo tanto llega a un encuentro en el cual objeto y sujeto ya no son objeto y sujeto. Es en este sentido que la experiencia interior es un “simplemente estar”: el mundo no ha desaparecido, sino más bien se ha presentado de manera más inmediata al hombre, habiendo desmantelado sus marcos morales.

En consecuencia, no es la soberanía de la experiencia interior, sino más bien el ser moral en el mundo que pretende un posicionamiento superpuesto. En esta existencia moral cotidiana, el hombre busca articularse una individualidad, e imponer al mundo un sentido. Estos intentos de enmarcar al ser propio y al mundo se ven interrumpidos, desmantelados, en la experiencia interior. En la vida cotidiana, se intenta realizar la unidad y la autosuficiencia (*sufficance*) de “nosotros mismos” y del mundo; se pretende que solo a partir de esa unidad es posible vivir como in-dividuo. Se obliga considerarse a sí mismos como in-dividuos y al mundo como entendible y dotado de sentido, pero al final, esa

27 “L’expérience intérieure ne pouvant avoir de principe ni dans un dogme (attitude morale), ni dans la science (le savoir n’en peut être ni la fin ni l’origine), ni dans une recherche d’états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale), ne peut avoir d’autre souci ni d’autre fin qu’elle-même.” G. Bataille, 2004a: p. 18.

28 “J’en arrive au plus important : il faut rejeter les moyens extérieurs. Le dramatique n’est pas être dans ces conditions-ci ou celles-là qui sont des conditions positives (comme être à demi perdu, pouvoir être sauvé). C’est simplement être.” (Bataille, 2004: 24).

29 “L’expérience atteint pour finir la fusion de l’objet et du sujet, étant comme sujet non-savoir, comme objet l’inconnu” (Bataille, 2004: 21).

unidad es un proyecto insostenible. En el fondo, es un intento de enmarcar el ser, de encerrarlo en un punto fijo, mientras que es esencialmente inaprensible, ilimitado. Por lo tanto, cada intento de aplicar unidad confronta con la insuficiencia de tales intentos (Bataille, 2004: 104). Cada vez se fracasa, y el ser escapa a lo propios marcos. Las experiencias conflictivas y mutuamente complementarias de la angustia y del deseo que acompañan por ejemplo al erotismo (y que empeñan un rol tan importante en ciertas ramas del existencialismo) surgen en la toma de consciencia de la insuficiencia de nuestros intentos de encerrar el ser y de negar las lagunas y las brechas del intento.

El ser mencionado refiere al mismo tiempo al mundo que rodea así como al propio interior. Cuando se debe dejar de enmarcar al mundo, también debe desprenderse de mantener la in-dividualidad. Aunque el concepto de soberanía parece dar un rol principal al individuo, es precisamente lo que quiere romper Bataille. Lo que cuenta en la soberanía, dice, es abandonar el deseo de ser todo (Bataille, 2004: 34). Solo cuando se deja de buscar la unidad y la totalidad de la propia individualidad, se abre la experiencia interior. La ética como actitud soberana lleva más allá de la autoconservación.

#### 4. Conclusiones

La triple crítica de la moral formulada por Nietzsche consistió en la postulación antropológica de un in-dividuo racional y autónomo, el reclamo de universalidad, y una estrecha concentración en los actos. Con esa triple crítica de la moral moderna, Nietzsche arrancaba la crisis de la moralidad que persiste hasta hoy, y en la cual se han intentado por un lado salvar la moral de sus problemas, por otro lado reducir a la moral desde un análisis meta-ética. Bataille se ha mostrado profundamente nietzscheano en los tres puntos identificados, y en los tres puntos intenta seguir tras los pasos de Nietzsche. Después de la crítica de la moral, Bataille intenta dar dirección a un proyecto ético que se podría llamar verdaderamente postnietzscheano.

En primera instancia, el hombre aparece como un ser que se detiene en la tensión entre racionalidad e irracionalidad, o mejor dicho entre racionalidad y los límites de esa racionalidad. El hombre está en el movimiento incesante entre límite y transgresión, entre racionalidad y la negación de esa racionalidad. Este movimiento es al mismo tiempo una subversión de, y una condición necesaria para la individualidad gracias a la cual el hombre puede mantenerse y desarrollarse en el mundo. El concepto problemático de Nietzsche aquí era el de Voluntad de Poder, en parte una herencia de su educador Schopenhauer, pero sin levantar la pluralidad de fuerzas a un solo principio metafísico. Bataille va aún más adelante en esta reducción por modestia y se abstiene denominar la pluralidad de la Voluntad de Poder. En lugar de ello, atestigua a sus lectores el movimiento de la transgresión, les permite compartir en él, sin por lo tanto definir qué precisamente se encuentra más allá de la transgresión. Se trata de un movimiento alrededor del límite, la relativización y al mismo tiempo la reconfirmación de la racionalidad humana que define al ser. La filosofía, al ser discurso racional, no es capaz de realizar la transgresión, ni de articular a dónde lleva.

Esto no implica que no haya transgresión. Nietzsche provocaba a la moral de su época en su abogacía por una transvaloración de todos los valores. Frente al reclamo de universalidad de la moral moderna, mostraba el origen histórico de la moral cristiana y de bien y mal (*Gut-Böse*) como reacción nacida del resentimiento frente a una moral precedente (la famosa moral del amo de *Gut-Schlechte*). Y no solamente la moral cristiana fue una reacción e inversión a la moral del amo que la precede; además dentro de esa moral local y reactiva, el mal (*das Böse*) tomaba precedencia lógica al bien: en la moral de los esclavos, el bien es derivado del mal contra el cual se busca defender. Al contrario de la moral del amo, en la cual el bien precede al mal y el mal solo toma forma como lo que disminuye al bien propio. Es decir, perspectivismo tanto en el tiempo como en el espacio.

Bataille sigue a Nietzsche en su reinterpretación perspectivista de la moral. Pero no pierde de vista el carácter indispensable de la misma. Al suscribir una antropología fundamentalmente agonista, deja un espacio

para la universalidad principal de nuestra moral – desde nuestro punto de vista. Por consiguiente, es precisamente en el ámbito de la moral que se encarna la antropología agonista de Bataille. Ya que el mal es una delimitación necesaria para el hombre en su autodemarcación como individuo en su mundo. Pero al mismo tiempo el mal es una ‘sombra’ que se forma a partir de la transgresión como dimensión indeterminable del hombre. El hombre necesita a la transgresión para darse forma como individuo, y para mantenerse como tal. Esto crea necesariamente al mal como ‘sombra’ a la cual nos podemos relacionar en una moral. Al mismo tiempo la pluralidad dentro del hombre (Nietzsche hablaría de Voluntad de Poder) lleva a una relación agonista con el mal. El mal no desaparece, sino que solo se deja encerrar – a condición de reaparecer en los momentos de transgresión, en los cuales se viven plenamente la transvaloración de los valores.

Con ello Bataille reconoce la realidad y el valor negativo del mal, en su relatividad y necesidad para el individuo. Esto no lleva a un relativismo moral: ya que el hombre simplemente no es capaz. Lo que sí se muestra es que la moral universal del individuo tiene sus límites tal como los tiene el individuo mismo. La transgresión se manifiesta en los momentos que el hombre se extiende “más allá de bien y mal”, no para mantenerse ahí como algún tipo de *Übermensch* realizado, sino para reconfirmarse sin fin como individuo moral.

Con ello llegamos al tercer punto en el cual Bataille intenta pensar más allá de Nietzsche. Nietzsche se consideraba a sí mismo como un pensador de la transición, alguien que prepara el camino para el llamado *Übermensch*. Aquel debería ser capaz de mantenerse en la pluralidad moral y sobre la base de la pluralidad de la Voluntad de Poder en él mismo. Más allá del problema de la mala apropiación de un tal estatus del *Übermensch*, el concepto mismo ya es problemático por ser un ideal tal vez inalcanzable. Bataille no se arriesga a sustanciar un tal hombre más allá de bien y de mal. En su lugar, deja permanecer la tensión sin disminuirla en alguna liberación futura. La soberanía es un estado más allá de la moral. Pero es un estado profundamente determinado por la tensión, en la cual se encuentran la independencia y la condición humana en el mundo, la elevación soberana y la bajeza degradada. La soberanía es insostenible.

La llamada tensión, propia de la soberanía, repercute a través de toda la filosofía de Bataille. Bataille altera el relato teórico con la literatura pornográfica, relaciona la experiencia mística con una ateología, percibe en la confirmación de la vida del erotismo a la (pequeña) muerte. Define al individuo en apuntar a su pluralidad agonista, niega esa pluralidad en una moral universal, la cual no obstante existe solo gracias a la transgresión hasta el mal, y propone una ética de la soberanía en la cual el hombre solo entonces encuentra su propia insostenibilidad, su dependencia y su individualidad. Así, Bataille articula una propuesta ética tras los pasos de Nietzsche en la cual se evitan las posibles malas interpretaciones de la Voluntad de Poder, de la moral del amo, y de la invitación a la vida como obra de arte hasta un ideal inalcanzable de un *Übermensch*. Los problemas que encontrará Bataille no son menos complejos. Pero posiblemente se acercan más a la propuesta de una ética postnietzscheana apropiada para el siglo XX y XXI de lo que logró Nietzsche mismo.

## 5. Bibliografía

- Aristóteles, (1993) *Ética Nicomáquea*. Madrid, Editorial Gredos.
- Bataille, G., (2004) *L'expérience intérieure*. Paris, Gallimard.
- Bataille G., (2001) *L'érotisme*. Paris, Éditions de minuit.
- Bataille G., (1973) *Sur Nietzsche*. En *Œuvres complètes VI*. Paris, Gallimard.
- Deleuze, G., (1977) *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF.
- Durançon, J., (1976) *Georges Bataille*. Paris, Gallimard.
- Durozoi, G., (1977) *L'érotisme; analyse critique*. Paris, Hatier.
- Foucault, M., (1963) « Préface à la transgression ». en J. Piel [ed.]. *Critique*. Paris. Éditions de Minuit. Tome XIX – No. 195-196, pp. 751-769.

- Habermas, J., (2008) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid, Trotta.
- Hume, D., (1984) *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires, Orbis.
- Kant, I., (2007) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ed. Pedro M. Rosario Barbosa. Puerto Rico, San Juan.
- Kant, I., (2005) *Crítica de la razón pura*. Guatemala, Taurus - Pensamiento.
- Kaufmann, W. (1956). *Nietzsche. Philosopher psychologist antichrist*. Cleveland, World Publishing.
- Lukes, S., (2011) *Relativismo moral*. Barcelona, Paidós.
- MacIntyre, A., (2007) *After Virtue*. Indiana, University of Notre Dame Press.
- Marmande, F., (2009) *Georges Bataille, político*. Buenos Aires, Del Signo.
- Mill, J. S., (2002) *Utilitarianism*. En *The basic Writings of John Stuart Mill*. New York, The Modern Library.
- Nietzsche, F., (1967-) *Kritische Gesamtausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari). Berlin/New York, de Gruyter.
- Stevenson, C.L., (1971) *Ética y lenguaje*. Buenos Aires, Paidós.
- Ten Kate, L., (1994) *De lege plaats; Revoltes tegen het instrumentele leven in Bataille's atheologie*. Kampen, Kok Agora.
- Ten Kate, L., [ed.] (1991) *Voorbij het zelfbehoud; gemeenschap en offer bij Georges Bataille*. Leuven / Apeldoorn, Garant.