

Una representación trágica de la vida humana y social Bataille tras los rastros de Nietzsche

Natalia Lorio
(UNC-CONICET)

Una representación trágica de la vida humana y social Bataille tras los rastros de Nietzsche

Natalia Lorio

Resumen:

El objetivo de este artículo es exponer la perspectiva trágica sobre la vida humana y la vida social en el abordaje del pensamiento de Georges Bataille, centrándonos en la gran influencia de Friedrich Nietzsche sobre el mismo. Para ello, nos abocamos al primer periodo de la obra de Bataille, específicamente a los textos aparecidos en la revista *Acéphale. Religion/Sociologie/Philosophie*.

En *Acéphale* (1936-1939) Bataille realiza una doble operación, por un lado desideologiza a Nietzsche, tomado por aquellos años por el nazismo y, por otro lado, desarrolla su propia perspectiva sobre lo social a partir de una comprensión trágica de la vida humana, en la que abordará el problema de la comunidad atravesada por la muerte de Dios. En esta elaboración de una reflexión sobre la comunidad no sanguínea, no sustancial, sino ligada a sagrado-dionisiaco, señalaremos la crítica de Bataille a la ontoteología que fundamenta la comunidad política. Por último, mostraremos cómo el pensamiento nietzscheano será así uno de los elementos que le permitirá a Bataille impugnar toda servidumbre y avanzar en el planteo de los caracteres de la soberanía.

Palabras claves:

<Acéphale> <Nietzsche> <Comunidad> <Tragedia> <Soberanía>

Abstract

The objective of this article is to expose the perspective of tragedy over human life and social life, in the approach of Georges Bataille's thinking, focusing our perspective on the big influence of F. Nietzsche on him. To accomplish this, we approach to Bataille's first period of work; especially those texts that first appeared in Acéphale. Religion/Sociologie/Philosophie.

In Acéphale (1936-1939) Bataille makes a double operation, on one hand he rescue Nietzsche's Thought, taken by Nazism on that time and, on the other hand, he develops his own perspective over social, from a tragic comprehension of human life, in which he will address the problem of a non-blood ties community crossed by the death of God. In this development of a reflection over a non-blood ties community, non substantial but tied to the sacred-dionisyian, we will point the critic from Bataille to ontotheology that grounds all political community. Finally, we will show how Nietzsche's thought will be one of the elements that will allow Bataille to challenge all servitude and move towards on the formulation of the principal characteristics of sovereignty.

Key Words.

<Acéphale> <Nietzsche> <Community> <Tragedy> <sovereignty>

**Una representación trágica de la vida humana y social
Bataille tras los rastros de Nietzsche**

Natalia Lorio
(UNC-CONICET)

No es novedad que uno de los rasgos de la heterodoxia de Georges Bataille respecto a la filosofía se transparenta en su manera de abordar los problemas al poner en juego diversos sistemas de pensamiento, insistiendo en el desarrollo de ideas a las pudiera responder con su vida. Acaso por ello no cabe esperar que la lectura que realiza de Friedrich Nietzsche sea una lectura desprendida de toda afectación vital. Es eso lo que valió para que fuera tildado de “furiosamente nietzscheano”¹, caracterización que hace justicia a la manera en que Bataille abordó a Nietzsche, es decir, a su obra, pero también su figura, el mito construido a partir de él y las múltiples lecturas e impugnaciones que sufrió a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

Es indudable la gran influencia de Nietzsche en Bataille, no es por Nietzsche que a la edad de 23 años se vuelve apasionadamente contra la religión, sino que Bataille se encuentra, en los años que precedieron a la Segunda Guerra mundial, entre los pocos que intentaron limpiar el nombre de Nietzsche de la mancha del Nacional Socialismo. Nietzsche aparece desde el inicio como un pensador soberano, un pensador que no es sumiso a nada, que no se deja utilizar pues en su propio pensamiento estaría la refutación a cualquier uso. Enfáticamente Bataille se pregunta una y otra vez (desde los textos de *Acéphale* hasta *La Souveraineté*, o sea, a lo largo de su obra), cómo reducir lo que es viento libre, cómo hacer uso de una vida y un pensamiento que insiste en ser fin y nunca medio. El pensamiento nietzscheano será así, uno de los elementos que le permitirá a Bataille impugnar toda servidumbre y repensar los caracteres de la soberanía.

En los años '30, con *Acéphale*, Bataille reclama a Nietzsche que, de la mano de las tergiversaciones de los nazis, fue convertido casi en un ideólogo de una de las formas más aterradoras y nefastas de la reducción de lo humano. Hacer justicia al pensamiento nietzscheano le brindaba a Bataille, a su vez, la posibilidad de validar su propia fascinación por la violencia y la desgarradura (que cobrará en su obra caracteres antropológicos). Así, en la víspera de la guerra, Bataille abogaba por la formación de

una “sociedad secreta” capaz de poder brindar mitos nuevos en pos de rescatar “la existencia total” de la fragmentación vacía, anhelando la realización de un ritual -violento, desgarrador, dionisiaco- en el que resplandeciera la potencia sagrada de la vida llevada a su extremo límite.

El periodo entre 1941 y 1944 fue, paradójicamente, uno de los más prolíficos en la vida de Bataille liberado ahora de fervor político de los años anteriores, desarrolla una crítica a la acción (al proyecto, al saber) como un síntoma de caída, como una traición a la cima. La *summa atheologica* (*La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*) encarna ese ambicioso proyecto de crítica en donde se encuentran, en un mismo nivel discursivo, junto a desarrollos teóricos o oscuras reflexiones, fragmentos y aforismos, declaraciones y entradas de diario íntimo, citas y notas febriles.

En *Sobre Nietzsche*, se encuentra el intento renovado de Bataille de forjar una comunidad de solitarios trágicamente comprometidos en sus experiencias de impugnación al yo, en su experiencia de desgarramiento y comunicación. Texto pensado a partir del centenario del nacimiento de Nietzsche (1944), donde sordamente se percibe la presencia de la guerra y la muerte, *Sobre Nietzsche* es la tentativa de ahondar en la comprensión de la experiencia nietzscheana, no desde un abordaje teórico, sino desde la intención de “reencontrar la coherencia de esa vía real de la «destrucción» operada por Nietzsche” (Rey, 1990:19). En este marco, tal como apunta Rey, será a partir de ese escenario desértico descrito por Nietzsche bajo por el nombre de nihilismo, que Bataille quiere pensar la situación del hombre que pretende dominar el mundo y el tiempo por su saber científico y técnico sostenido aún en la creencia en el imperio de la razón soberana. Apuntando a esa disposición de cosas, Bataille hará suya la denuncia nietzscheana del saber, de la lógica, de la gramática, para acentuar la crítica a la moral, retoma la experiencia nietzscheana -en la que es clave el estallido del lenguaje- profundizando en la perspectiva aporética en la que el hombre integral contempla su propio ser fragmentario.

En ese texto inacabado que se edita póstumamente bajo el título *La souveraineté*, que Bataille había pensado titular *Nietzsche y el comunismo*, el pensamiento de Nietzsche- “ese pensamiento al límite del pensamiento”(Bataille, 1976: 404) - está en el centro de su reflexión sobre la soberanía. Bataille señala así, una vez más, que el pensamiento de Nietzsche no se puede reducir, no puede ser usado, sólo cabe hacer comunidad con él, permanecer en su difícil compañía, hacer la experiencia de su pensamiento. En este sentido, Bataille se distancia de quienes hablan de un Nietzsche ya

muerto, “en la mesa de disección”(1976: 400), marcando la identidad de lo que él expone en *La parte maldita* con la doctrina de Nietzsche, una identidad que no implica una fidelidad a rajatabla, sino acaso una fidelidad infiel que está atenta a lo que Nietzsche se imponía a sus ojos: “reencontrar la soberanía perdida”(Bataille, 1976: 401).

Nietzsche: Dioniso y Acéfalo

Bataille se acerca tempranamente a Nietzsche en una singular lectura de su obra atendiendo a sus preocupaciones estéticas, políticas y religiosas. Uno de los primeros textos en que Bataille explícitamente señala a Nietzsche remite a la publicación *Acéphale*². Allí Bataille comienza con esta lectura herética que realizará de Nietzsche pues pone en marcha un extraño mecanismo de interpretación: se trata de hacer confluir una lectura estética (en donde la figura de Dioniso es fundamental) con un rescate político (que quiere sacar a Nietzsche de las manos de los nazis y el fascismo) y a la vez hacer que el pensamiento de Nietzsche se articule con su preocupación por lo religioso (haciendo de Nietzsche algo más que un crítico de la religión).

Peculiar composición de filosofía, política y religión, *Acéphale* impone inmediatamente la necesidad de dirigir la mirada hacia las formas de la filosofía tras Nietzsche, es decir, hacia las formas que ésta puede cobrar acentuando lo trágico de la vida y comunidad humanas. Filosofía, entonces, desgarrada por la propia tragedia, en la que la escritura se desliza hacia una experiencia que (se) quiere comunidad. Es por ello que nombrar *Acéphale* es hacer mención a autores que se expusieron en una comunicación y una escritura en la que el espacio del saber no estaba definido, pues se trataba tanto de pensar la sociedad y el hombre como de combatir sus formas determinadas por la pobreza de la inercia servil. Renegando de la univocidad de un saber cerrado se propusieron pensar desde los puentes comunicantes posibles de trazar entre la religión, la filosofía, la sociología y el arte.

Nietzsche, Sade, Heráclito, Kierkegaard son los nombres que se dan cita allí para pensar y poner en cuestión hasta qué punto la vida acéfala persevera escandalizando la imperfecta autonomía del individuo. Frente a la idea de un hombre completo de pies a cabeza, esta obra conjunta se acerca sin repulsión a ver qué queda del hombre decapitado³. Así, la locura y la experiencia religiosa serán formas de perder la cabeza, también el estallido de la risa y la conmoción que promueve, la nostálgica semejanza con la animalidad, la transgresión sadeana y el grito de locura nietzscheano. Esta

manera de entender la acefalidad se imprime en una escritura que pretende expresar esta experiencia de pérdida.

Por otro lado, debemos tener en cuenta que es el periodo de los años 30 en el pensamiento de Bataille el que puede resaltarse como el más nítidamente político. Para resumir las preocupaciones políticas principales que desarrollará en estos años diremos que se trata de una crítica al Estado y, como contracara el trazado de su propuesta de comunidad. Los años que van desde 1933 hasta 1939 se caracterizan así por lo que llamaremos su “vocación revolucionaria”, que implica a su vez dar forma a la “resistencia al fascismo” y que propone salir de atolladero de la existencia en la que férreamente se ha autoenjaulado el hombre moderno. Esta preocupación política, a su vez, no es ajena a la búsqueda “vanguardista” ligada a las posibilidades que el arte propone a la vida humana y a la vez, la búsqueda de ese fondo sagrado que Bataille pensará a partir de la lectura que realiza de la escuela sociológica francesa. *Acéphale*, bien podría ser tomada como una revista de vanguardia, cuyo principal enemigo era el fascismo.

Los 5 números aparecidos entre los años 1936-1939, que se situaban en el cruce entre la religión, la filosofía y la sociología. Este cruce mucho nos dice acerca de los intereses del Bataille y del grupo y que no se pueden reducir a intereses teóricos, sino también políticos. Respecto a los intereses teóricos, las figuras de Sade y Nietzsche serán las más relevantes en esta publicación y muestran su orientación a dar batalla a la reducción de la vida a las expectativas de la sociedad productora⁴.

Aquí ya parecen prefigurarse dos temas centrales en el planteo de la soberanía batailleana: el de la existencia interior, del sujeto singular y el de una soberanía “ampliada”, que involucra la comunidad⁵. Los textos que Bataille publica en *Acéphale*, sean firmados o no, convocan en su gran mayoría a Nietzsche, proponiendo pensar con, desde y por Nietzsche los siguientes puntos: primero, las formas que el pensamiento ha cobrado y la propuesta de combate al mismo, segundo, el combate a la vida empobrecida y fragmentada, tercero, el combate a las formas que la política cobró en esa época, y por último, una perspectiva trágica de la comunidad

El texto que abre el número 1 de *Acéphale*, “La conjuración sagrada”, Bataille hace propia (y extensiva a los participantes de *Acéphale*) la incisiva búsqueda Nietzscheana de un pensamiento vivo. Se trata de hacer del pensamiento un ejercicio de combate, y de sostener en aquel que piensa la guerra que él mismo es, mostrando a la vez que la vida es estéril y sin atractivos bajo la luz de la razón. “Lo que emprendemos es una

guerra”(Bataille, 2005: 22). La guerra es declarada entonces contra la forma que ha cobrado la razón en la modernidad, ligada al cálculo de beneficios y, por tanto empobrecida, restringida.

Es entonces en esta guerra declarada que los acéfalos buscan recobrar “mundos desaparecidos” (Idem) en los que el éxtasis no es incompatible con el pensamiento. Este texto inaugural sienta los principios de este tipo de pensamiento que pretende no sólo reconsiderar el mismo pensamiento, sino la existencia humana en general: “quien se obstina en ignorar o en desconocer el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis”(Idem). Su propuesta tiende a un pensamiento que no sea un fragmento muerto, que tenga la existencia interior de las llamas, pues consideran que “Es preciso rechazar el aburrimiento y vivir solamente de lo que fascina”(Ibíd.: 23).

En el segundo número de *Acéphale*, en un texto titulado “Proposiciones” nuevamente encontramos que la lectura que Bataille hace de Nietzsche está ligada justamente a ese aspecto vital-vivencial del pensamiento de Nietzsche. Es decir, todo aquello que en el pensamiento de Nietzsche es germen para repensar, criticar la filosofía y las formas de la inteligencia: “Cuando Nietzsche esperaba ser comprendido después de cincuenta años, no podía entender esto solamente en sentido intelectual. Aquello por lo que vivió y se exaltó exige que la vida, la alegría y la muerte sean puestas en juego, y no la atención fatigada de la inteligencia”(Ibíd.:63). En este sentido es que Bataille interpreta que la transvaloración de los valores no fue comprendida, pues ella implica la tragedia, el combate donde “no queda demasiado lugar para el descanso” (Idem). Bajo esta idea, Bataille se expone a la exigencia de comprender la enseñanza de Nietzsche y ser consecuente con ella: comprometerse con la enseñanza de Nietzsche lo lleva a comprender que lo esencial para la vida humana es objeto de horrores súbitos, ante lo cual se da un combate que quiebra cualquier verdad reconocida.

Nietzsche es leído en este contexto como aquel filósofo que escapa a la servilización, cuyo pensamiento es libre. En un texto atribuido a Bataille “Nietzsche y los fascistas. Una reparación”, Bataille ensaya justamente una reparación de Nietzsche, mostrando cómo su pensamiento fue traicionado por sus más cercanos, mostrando las múltiples falsificaciones antisemitas y las traiciones de su hermana y de Oehler- su primo. Sostiene así una defensa del pensamiento de Nietzsche en tanto pensamiento imposible de servilizar, pues se dirigía a espíritus libres.

En la defensa que realiza Bataille de Nietzsche, éste aparece como un pensador que no se encadena a ninguna moral servil, y de este modo Bataille critica la utilización que

realizaron de Nietzsche tanto el antisemitismo, el fascismo o el socialismo. Afirmando que “el movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una debacle de los diferentes fundamentos posibles de la política actual”(Bataille, 2005:40), sostiene que si las derechas fundan su acción en la ligazón afectiva con el pasado y las izquierdas en principios racionales, Nietzsche es el símbolo del rechazo a ambas (si bien se formó una derecha y una izquierda nietzscheana, como se formó una izquierda y una derecha hegeliana, Bataille sostiene que la de filosofía de Nietzsche no permite tales ramificaciones).

Nietzscheanismo y fascismo, apunta Bataille, considerados en su totalidad se excluyen con violencia. En uno “la vida se encadena y estabiliza en una servidumbre sin fin, por el otro respira no solamente aire libre sino un viento tempestuoso”(Ibíd.: 42). En este texto que quiere restituir a Nietzsche a su propio pensamiento, limpiándolo por un lado de la utilización fascista (como la de Baumler, Bergmann, Oehler) y por otro de las malas interpretaciones (como la de Levinas, aparecido en *Esprit* en 1934⁶). En la caracterización que hace Levinas del racismo, afirma Bataille, aparece claramente que es incompatible con el pensamiento de Nietzsche (a la que sin embargo Levinas identifica con la actitud racista⁷).

Bataille se opone a la identificación levinasiana de la actitud nietzscheana y la actitud racista (asegura además que Levinas no se ocupa de justificar dicha identificación), sosteniendo que la comunidad sanguínea y el encadenamiento al pasado están sumamente lejos de ese filósofo que reivindicaba el apelativo de “sin patria” y el epíteto profundamente paradójico de “hijo del porvenir” (Ibíd.: 53).

Bataille toma de *La Gaya Ciencia* el párrafo 377, titulado “Nosotros los sin patria”, donde Nietzsche expresa “Entre los europeos de hoy no faltan los que tienen derecho a llamarse a sí mismos, en un sentido relevante y honorable, los sin patria –¡a ellos encomiendo expresa y cordialmente mi secreta sabiduría y *gaya scienza!*!” (Nietzsche, 1989: 246). Nietzsche mira con sospecha su tiempo, su presente: “Nosotros los hijos del futuro, ¡cómo *seríamos capaces* de estar en este hoy como en nuestra casa!”(idib.: 247), renegando a la vez de todo retorno conservador del pasado (“tampoco queremos regresar a ningún pasado”). Este párrafo revela justamente lo extemporáneo del pensamiento de Nietzsche, que no se suma a la proclamación de los

ideales de la época. No proclama en pos de “la sociedad libre”, ni “la igualdad de derechos”, ni el mercado, ni el humanismo, y, sobre todo, no se proclama “alemán”,

Nosotros los apátridas, con respecto a la raza y a la procedencia, somos demasiado diversos y estamos demasiado mezclados como “hombres modernos”, y por consiguiente, nos sentimos poco tentados a participar en aquella mendaz autoadmiraación e impudicia de razas que hoy se exhiben en Alemania como signo del modo de pensar alemán y que aparece doblemente falsa e indecente entre el pueblo del “sentido histórico” (Nietzsche, 1989: 248).

Teniendo en cuenta esta defensa de Nietzsche que quiere ir más allá de todas las malas interpretaciones y malos usos que han contradicho su pensamiento, Bataille realiza una crítica de su propio presente que interpreta atrapado en la tenaza de un doble encadenamiento, de los que dan prueba el socialismo y el fascismo. De este modo, Nietzsche es quien acompaña a Bataille en el combate a las formas que la política cobró en su época: “Los desencadenados del pasado son los encadenados a la razón; quienes no están encadenados a la razón son los esclavos del pasado”(Bataille, 2005: 55).

Recobrar a Nietzsche tras el uso que los fascistas le dieron implicaba mostrar que el fascismo y el pensamiento de Nietzsche se oponían violentamente y, más aún, como vimos, se excluían. Bataille apunta que la transvaloración de los valores no puede reducirse a situar a la utilidad y el servilismo como valores supremos. Tal es la inconsecuencia de las lecturas que han traicionado a Nietzsche.

La vida comprendida como un movimiento tumultuoso y apasionado, no puede limitarse a la política, pues la excede, el pensamiento de Nietzsche y su enseñanza tiene como hito fundamental la libertad, desligándose de servir racionalmente a la producción o de atarse servil e irracionalmente al pasado. Bataille ve allí el elemento soberano fundamental de la filosofía de Nietzsche: “Que los valores trastocados no puedan ser reducidos al valor de utilidad es un principio de una importancia vital tan candente que subleva con él todo lo que la vida aporta como voluntad tempestuosa de vencer” (Ibíd.: 57).

La muerte de dios y la sociedad policéfala

Esta resistencia nietzscheana a la política se verá desplegada en *Proposiciones*, donde Bataille deslinda, por un lado, una crítica al fascismo y a la política de la época -criticando a su vez a la ontoteología política platónica (Weiss, 1986) y por otro lado, delineará algunos aspectos de lo que en esta instancia llama “sociedad policéfala”.

Para llevar a cabo la crítica al fascismo Bataille llevará a cabo una estrategia de lectura y escritura en la que tomando a Nietzsche, citándolo, retraza su propio pensamiento. Por caso, toma de *La voluntad de poder* (ss712) la siguiente afirmación: “la más perfecta organización del universo puede llamarse Dios”. Desde ahí sigue Bataille “El fascismo, que recompone la sociedad a partir de elementos existentes, es la forma más cerrada de la *organización*, es decir, la existencia humana más cercana al Dios eterno. En la revolución social (pero no el estalinismo actual), la descomposición alcanza por el contrario su punto extremo”(2005: 64).

Estableciendo la ligazón entre las formas humanas de organización social y una suerte de ontoteología, Bataille toma de Nietzsche la idea de dos posibilidades de la existencia que, si bien como extremos son ilusorias, dan cuenta de la tensión en la que se encuentra la existencia social: de un lado la integración se diviniza, de otro lado, la desintegración aniquila a Dios. Es en estos vaivenes de la recomposición de la estructura social y su desintegración donde nuestro autor encuentra el “encanto tóxico” de Nietzsche, pues su magnetismo, su potencia proviene de que “desintegra la vida llevándola al colmo de la voluntad de poder y de la ironía”(Idem).

El problema de la comunidad comienza a hacerse presente en este entramado en el que se hace evidente la crisis de lo común y la crítica a las formas en que la comunidad se pensó a partir de la nación, la sangre, la producción, etc. Así, resaltando en “carácter sucedáneo del individuo respecto de la comunidad” como una evidencia histórica, Bataille afirma que las crisis sociales llevan a la conformación de comunidades unitarias, cerradas, que se identifican con el Dios eterno tal como lo mencionábamos arriba. Y aquí encontramos algo de sumo interés, pues Bataille no opone a las comunidades unitarias (del Fürher, del Duce) la democracia, pues ésta sólo parece ser una forma transitoria de lo social en la que Bataille ve un equilibrio precario entre las clases que no permite superar el problema de la descomposición social.

Al oponerse fascismo, que denomina en estos textos como unitarismo, Bataille no se constituye en un pensador defensor de la democracia. Más bien parece advertirnos que no se debe quedar encarcelado entre las opciones de la democracia y el unitarismo o fascismo, pues reconocer las pequeñeces de la democracia (la neutralización de los antagonismos) no supone la aceptación de la comunidad unitaria, y a la inversa, reconocer el carácter cerrado y ahogado de la comunidad unitaria que propone el fascismo no implica adscribir al proyecto democrático. Antes bien, Bataille plantea una

tercera opción bajo la que “las posibilidades de la existencia humana pueden situarse desde ahora *más allá* de la formación de las sociedades monocéfalas”(Ibíd.: 65). Se trata de todo caso de, tomando el vocabulario propuesto por Esposito, de una opción impolítica, que implica un nuevo “orden” (Esposito, 1996)

El planteo de este nuevo orden en Bataille puede entenderse como el desarrollo, desde una perspectiva trágica, de una comunidad que supere las atrofas de la existencia que suponen tanto la democracia como el fascismo y el estalinismo:

La única sociedad llena de vida y de fuerza, la única sociedad libre, es la sociedad *bi* o *policéfala* que ofrece a los antagonismos fundamentales de la vida una salida explosiva constante, aunque limitada a las formas más ricas.

La dualidad o multiplicidad de cabezas tiende a realizar el carácter acéfalo de la existencia, porque el mismo principio de la cabeza es reducción a la unidad; *reducción* del mundo a Dios (Bataille, 2005: 66).

A la ontoteología política Bataille opone una suerte de ontología política de la muerte de Dios, o una ontología política acéfala, en la que la existencia humana no queda apresada en las condiciones miserables de “ser función” ni deba reducirse a la unidad. Forma de la existencia libre que Bataille entreve a partir de recusar la cabeza que no representa más que la unidad de las funciones serviles:

ser libre significa no ser función. Dejar que la se encierre en una función es dejar que la vida se castre. La cabeza, autoridad conciente o Dios, representa la unidad de las funciones serviles que se ofrece y se toma a sí misma como un fin, en consecuencia, es la que debe ser objeto de la aversión más profunda (Ibíd.: 67).

En todas estas proposiciones queda clara entonces la perspectiva bajo la que Bataille concibe la política y a la vez, la manera en la que Nietzsche propulsa esta concepción, pues Bataille toma a Nietzsche no sólo para ir más allá del intelectualismo o del logos, sino para ir más allá de lo que la ontoteología de ese logos supone. Teniendo en cuenta que la ontoteología de la existencia social implica la reducción a la unidad o la existencia empobrecida, Bataille presenta una recusación al fundamento que brinda identidad y unidad a la existencia social proponiendo la sociedad policéfala como clara prefiguración de los desarrollos posteriores sobre la comunidad.

En las *Proposiciones sobre la muerte de Dios* Bataille muestra que la muerte de Dios proclamada por Nietzsche se identifica con el hombre sin cabeza. La figuración mitológica del acéfalo expresa ya en este momento algunos elementos de la soberanía que luego encontraremos desarrollados con mayor extensión y profundidad. La muerte de Dios y el acéfalo se identifican así, mostrando que la soberanía se opone a la servidumbre (identificada con la cabeza). La existencia acéfala involucra la perspectiva

del hombre en tanto existencia libre, es decir, existencia subjetiva y social que ya no está apresada bajo el mando de la cabeza, el principio racional o la identidad.

Este carácter de la soberanía que no se vincula exclusivamente con la política se vislumbra en el paralelismo que Bataille establece entre el superhombre nietzscheano y la figura del acéfalo, sosteniendo que “están unidos con igual brillo a la posición del tiempo como objeto imperativo y libertad explosiva de la vida. En uno y otro caso, el tiempo se convierte en objeto de éxtasis”(Idem). Como vemos, estas proposiciones no tienen un carácter explícitamente político, sino que abren a nuevas consideraciones acerca de los caracteres del tiempo de la muerte de Dios, al tiempo que sigue a la muerte de la ontoteología: Bataille asimila así el tiempo del “eterno retorno” en la visión nietzscheana de Surlej, al tiempo como “catástrofe” presente en su texto *Sacrificios* donde el tiempo es concebido como explosión (Bataille, 1997). Se trata entonces de dar cuenta de la magnitud de la muerte de Dios que implica nuevas formas de pensar y experimentar el tiempo, pues ya no se trata del tiempo de los filósofos (Bataille menciona aquí a Heidegger), sino del tiempo en sentido de una explosión, de instante, que no es otra cosa que un tiempo en sentido trágico.

El tiempo en el que está pensado Bataille parece distanciarse de la temporalidad propia del “ser-para-la-muerte”, sino que implica una temporalidad desencajada, desencadenada, la aporía en la que tiempo e instante se revelan como imposibles. Bajo esta perspectiva trágica que podríamos llamar “ser del instante” se trazan los caracteres de una soberanía de la existencia que se opone a cualquier forma de servilización y que implica por supuesto al tiempo. Se trata aquí de un tiempo en sentido cósmico que arrebatara cualquier dirección y sentido.

En este desarrollo, la guerra aparece como la voluntad de asegurar la perpetuidad de una nación, de la autoridad y de Dios, representando así la oposición del hombre a la potencia exuberante del tiempo. A partir de esta idea de tiempo que contempla el instante soberano, puede vislumbrarse la idea de un tiempo propio de una soberanía distinta a la de los Estados. Los estados quieren perpetuarse, oponiéndose al “poder exuberante del tiempo”(Bataille, 2005: 68), la guerra sostenida por los Estados en tanto naciones que se erigen para negar la muerte al reducirla al objetivo de la guerra, contradice el tiempo explosivo cósmico: “La nación y el ejército separan profundamente al hombre de un universo librado al gasto extraviado y a la explosión incondicional de sus partes: profundamente, al menos en la medida en que las precarias victorias de la avaricia humana son posibles” (Idem).

Así, en esta instancia de la obra batailleana, la muerte de Dios señala la muerte de toda autoridad, de todo fundamento, de toda teleología. En este sentido, se dan dos movimientos importantes, por un lado, la elevación del tiempo *catástrofe* (tiempo sacrificial y explosivo del instante trágico) como autoridad que en su perpetuo desencadenarse devora aquello que antes tenía autoridad, engulle reyes e instituciones. Huelga decir que esta perspectiva trágica del tiempo, concuerda con el incipiente desarrollo batailleano (expuesto ya en *La noción de gasto* de 1933) que distingue entre economía restringida y economía general⁸. Bataille aboga por una existencia que no quede sometida a la lógica de la producción de mercancías, sino una existencia que esté atenta a la embriaguez e inmediatez del tiempo y la naturaleza. Olvidar que la Tierra exige éxtasis y estallidos, hace del hombre un ignorante de la “prodigalidad de la Tierra”, que sólo puede calcular y cuya economía es de corto alcance. Bajo estas consideraciones, Bataille concluye con la siguiente proposición que citamos en extensión:

14. La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad*, es el temor que hizo entrar en la sombra toda tentativa de comunidad universal. El corazón del hombre no está inquieto solamente hasta el momento en el que descansa en Dios: la universalidad de Dios sigue siendo todavía, para él, una fuente de inquietud y el apaciguamiento no se produce más que si Dios se deja encerrar en el aislamiento y en la permanencia profundamente inmóvil de la existencia militar de un grupo. Pues la existencia universal es ilimitada y por ello sin reposo: no encierra la vida sobre sí misma sino que la abre y la vuelve a arrojar en la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, que crea y que destruyendo sin cesar a los seres particulares finitos: en este sentido que la verdadera universalidad es la muerte de Dios (Bataille, 2005: 70).

Este párrafo claramente reúne muchos de los elementos que consideramos centrales: la apropiación que Bataille realiza de la muerte de Dios nietzscheana está en esta etapa claramente ligada a la crítica a las formas de la política de la época⁹ que proponían tremendamente una comunidad unitaria, ligada a una economía utilitaria de los recursos, bajo una lectura miope del tiempo y de su devenir. Dios es la figura que entreteje el fundamento con un tipo de autoridad que da existencia a una comunidad política que demarca los límites identitarios (al pasado, a la autoridad de lo enraizado, a la razón). Ante esto, Bataille entiende que la muerte de Dios encarna la posibilidad de una comunidad abierta, una comunidad universal, una existencia libre, no atada a la restricción de las necesidades, sino a la exaltación tumultuosa y extática, al tiempo catastrófico que “crea y destruye sin cesar a los seres particulares finitos”.

La tragedia como (im)posible representación de lo común

En *Crónica Nietzscheana* (aparecida en *Acéphale*) Bataille parece retomar la posta que Nietzsche dejó respecto a la crítica de la cultura, al apuntar que el “apogeo de una civilización es una crisis”, pensando cima y sima como dos caras de lo mismo. Bataille tomará esta perspectiva para pensar también las relaciones del individuo con las formas institucionales de la civilización¹⁰. La crisis se puede pensar en un sentido pasivo ya que son las convenciones las que están puestas en cuestión (“la soberanía real o divina” que dan fundamento a la sociedad de que se trate) y, además en un sentido activo, puesto que implica el cuestionamiento o la crítica del individuo respecto a las convenciones y al fundamento de lo social. Esta crisis llega a tocar el fondo mismo de lo social: “La figura de la comunidad viviente pierde poco a poco el aspecto trágico, a la vez pueril y terrible, que alcanzaba a cada ser hasta su herida más secretamente desgarrada; pierde el poder de provocar la emoción religiosa total que crecía hasta la embriaguez extática cuando la existencia se le abría ávidamente”(Bataille, 2005:118).

En este marco, Bataille realizará la mixtura entre su lectura de la filosofía de Nietzsche (y la crítica de la cultura de Nietzsche) y la sociología de Durkheim al pensar una suerte de “dialéctica entre comunidad e individuo” mostrando los momentos de composición, descomposición y recomposición. Veamos. Según Bataille la existencia social se sostiene a partir de cierta organización material de la existencia que hace posible la cohesión social, ante la que no es de extrañar que la embriaguez comunal se vea atenuada: “cuando la pasión común no es lo suficientemente grande como para componer las fuerzas humanas, se hace necesario servirse de la constricción y desarrollar las combinaciones, transacciones y las falsificaciones que recibieron el nombre de política”(Ibíd.:119). La política es declarada aquí como el resultado indeseado de los vaivenes que se dan entre la autonomía del individuo y la unidad comunitaria: vueltos autónomos, los seres humanos descubren a su alrededor un mundo vacío, que sólo administra el vacío de sus vidas.

La crítica nietzscheana de la decadencia de la civilización es tomada por Bataille para dar cuenta del aspecto emotivo-religioso que la vida ha abandonado al convertirse en mero cálculo. Pero como se ve, le imprime a la perspectiva nietzscheana un matiz religioso del que éste carecía, pues la intención batailleana es la de recuperar el mundo perdido, más precisamente, recuperar la explosión que lo religioso daba antaño a la vida y la experiencia humana. Oponiéndose a la simple nostalgia del mundo perdido (actitud que Bataille tilda propia de los cobardes que no pueden combatir para recuperarlo), la

recuperación que propone aún en un mismo movimiento la perspectiva trágica y religiosa- que en Bataille se confundirán¹¹). Vale decir que esa confusión de lo trágico y lo religioso está ligada a la perspectiva que abre en Bataille la lectura de *El nacimiento de la tragedia* y lo que Bataille hará suyo a partir de lo dionisiaco nietzscheano.

El nacimiento de la tragedia (2007) es la primer formulación de la filosofía de Nietzsche y expresa sus intuiciones sobre la vida y la muerte¹². La vida es una fuente que produce individuaciones y que, produciéndolas, se desgarr a sí misma. El *dictum* “Todo es uno”, concentra en su opacidad y grandilocuencia el hecho de que la vida es dolor y sufrimiento por despedazarse de lo Uno primordial, pero tiende a salir de ese dolor y esa fragmentación, tiende a reintegrarse con la muerte. Desde aquí la muerte no es desaparecer: la vida es el comienzo de la muerte, la muerte es la condición de la nueva vida.

Desde un *pesimismo de la fortaleza*, como dice Nietzsche, desde la propensión intelectual por las cosas duras, problemáticas de la existencia, predilección nacida de una *plenitud* desbordante de la existencia, Nietzsche pretende volver sobre el mundo griego tras la huella de una valoración de la vida opuesta al cristianismo, anticristiana. Va tras las huellas de lo dionisiaco, tras un pensamiento que contemple en sí la risa y que no sea un síntoma de fuerza declinante.

Ahora bien, ¿qué significa aquí evocar a Dioniso? ¿Qué implica lo dionisiaco? Lo dionisiaco es aquí el índice de la valoración de la vida nietzscheana que se opone al cristianismo, el racionalismo, el utilitarismo (Nietzsche, 2007: 31-33). Lo dionisiaco supone la embriaguez y una suerte de estado mágico bajo el cual se renueva la alianza entre los seres humanos y en cuyo influjo “también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” (Ibíd.: 45). Supone el sentimiento místico de unidad, el desgarramiento del *principio individuationis* en la transfiguración de la existencia y la redención de la existencia separada.

Fascinado por la fortaleza del espíritu griego que “conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia” Nietzsche piensa en esas criaturas olímpicas, Dioniso y Apolo, como potencias que se intensificaban mutuamente, dos instintos artísticos entretejidos entre sí. Apolo, la divinización del *principium individuationis* y Dioniso, la desmesura que llevaba al individuo, con todos sus límites y medidas, a sumergirse en el olvido de sí. La verdad del espíritu griego está, según Nietzsche, en la potencia de la

tragedia que ponía en juego y revelaba el principio de la existencia: los abismos entre un hombre y otro son trasvasados en un “prepotente sentimiento de unidad”.

Los estados dionisiacos de los que habla Nietzsche señalan hacia el éxtasis, la aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, en un sopor letárgico que separa “el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca” (Ibíd.:84). En este último, bajo la excitación que le es propia, se da una suspensión del individuación (fuente del sufrimiento) y la muchedumbre se siente íntimamente unida, mágicamente transformada. Esta experiencia de exceso es la que da cabida a la irrupción del conocimiento trágico del mundo, al que se opone la ciencia.

Nietzsche señalará la declinación del hombre trágico en hombre teórico. Sócrates es el prototipo del hombre teórico, el paradigma del optimismo teórico: el hombre que sabe morir -principal escudo de la ciencia, del saber frente a lo trágico. Huelga decir que volver sobre los griegos, sobre lo dionisiaco, sobre la tragedia, impone denunciar aquello que la *consideración teórica* ha construido, desmontar uno a uno los ladrillos apolíneos en los que se sustenta el saber y la ciencia, para concebir un tipo de pensamiento que dé lugar la *consideración trágica del mundo*.

Así, Nietzsche es tomado por Bataille como aquel que “no podía confundir castración y conocimiento” (Bataille, 2005: 110) cuyo pensamiento es explosión lúcida, aquella que le costara su soledad y su locura. En este marco, Bataille se encarga de señalar que ante la crisis de la civilización (entrevista por Nietzsche y que Bataille complejiza a partir de las discusiones hegelianas con Kojève en los años 30 y la vertiente del pensamiento sociológico francés), “la solución fascista” no representa una salida real, pues no es otra cosa que el facilismo que intenta restaurar, retornando al pasado y a valores tradicionales, los lazos sociales. De ningún modo crea nuevas formas de lo social, sino que enmascarando todo lo cuestionado y retomando los valores del pasado como si fueran fundamentales, se los utiliza durante los momentos de crisis y se les brinda un sentido dramático que parece devolverle a la existencia común todo aquello de lo que carece, de lo que sigue careciendo.

Los valores afectivos puestos en juego son en gran parte utilizados para otros fines y no por sí mismos: Bataille acentuará que la recomposición de los valores sagrados, se da bajo el manto de la coerción, es decir, los valores no valen por sí mismos sino en tanto son utilizados para refundar una comunidad de la que se tiene nostalgia, y que en su tragedia, no tiene otro desenlace que la destrucción y la militarización (Ibíd.: 121). Es frente a esto que Bataille retoma a Nietzsche, en pos de considerar un tipo de

comunidad ya no ligada a las necesidades utilitarias de la vida (militares, económicas, políticas) sino una comunidad atenta a las “necesidades” explosivas de la vida, que tiene como “fin lo que une y se impone con violencia *sin alienar la vida*”(Ibíd.: 122).

Ante esta exigencia se perfila un tipo de comunidad dionisiaca (a las que las soluciones de la época no podían dar lugar) y a la que Bataille le impone un sello religioso, dando pie a considerar un tipo de comunidad cuyo lazo de fraternidad no es sanguíneo y en la que se ponen en juego unos lazos que se “anuda entre hombres que deciden entre ellos las consagraciones necesarias; y el objeto de su reunión no tiene como objetivo una acción definida sino la existencia misma. LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA”(Ibíd.: 123).

Sin embargo en este punto cabe recalcar que Bataille advierte que es difícil encontrar las formas puras que está describiendo (una comunidad de la exaltación del porvenir y de la fraternidad no sanguínea-acéfalo-religiosa y otra del encadenamiento a los valores tradicionales y al pasado o comunidad-monárquica-militar). Nietzsche es convocado para señalar que su representación de los valores se opone a la conformación social monárquico-militar, por su carácter dionisiaco. En este punto es clara la interpretación batailleana acerca de Nietzsche, pues si Nietzsche renegó de cualquier conformación que estuviera ligada a lo religioso (pues en ella -y sobre todo en el cristianismo- se daría una renuncia al poder), Bataille apuesta y subraya el papel de la religión en este punto, señalando que se trata de una confusión ligar religión a renuncia de poder, y sostiene que el término religión debe ser tomado en su actualidad como un desafío. Claramente puede verse aquí la puesta en marcha de una transgresión respecto a Nietzsche y su lectura de la religión, pues lo que propone es no atar el término al pasado, sin pensarlo de manera nueva.

Al convocar a “Nietzsche Dioniso” para una reconstitución de lo social que no se vincula a la soberanía civil-militar, Bataille va tras la huella del filósofo trágico en pos de escudriñar formas de lo social que van acompañadas por el nacimiento de figuras sagradas y mitos que renuevan la vida realizando “lo que se cumple en el futuro”, prefigurando así un tipo de soberanía que no está ligada a lo militar, ni a lo estatal, sino a lo religioso.

A partir de *El nacimiento de la tragedia* Bataille da cuenta de esta estructura ambivalente de la comunidad por venir, cuyo paradigma es Dioniso. Dioniso señala hacia la “aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia”(Nietzsche, 2007: 78) y así la libera de múltiples ataduras y sumisiones:

AL MISMO TIEMPO QUE LA FIGURA SAGRADA-NIETZSCHEANA-DE DIONISO TRÁGICO LIBERA LA VIDA DE LA SERVIDUMBRE, ES DECIR, DEL CASTIGO DEL PASADO, LA LIBERA TAMBIÉN DE LA HUMILDAD RELIGIOSA, DE LAS CONFUSIONES Y DE LA TORPEZA DEL ROMANTICISMO. EXIGE QUE UNA VOLUNTAD DESLUMBRANTE CONVIERTA A LA TIERRA EN LA DIVINA EXACTITUD DEL SUEÑO (Bataille, 2005: 125)

Claramente, la idea de religión que sostiene Bataille se aleja de toda concepción que la convierta en sinónimo de piedad, recogimiento, debilidad, humildad. Religión aquí es potencia, voluntad, soberanía, libertad y porvenir. Es también tragedia, ignorancia de lo que va a venir, así como una forma de resistencia al avance del mundo de la servidumbre. Por ello es que toma como figura la tragedia *Numancia* de Cervantes, pues esta tragedia le permite a Bataille revivir la humanidad perdida, el mundo de verdad y de pasión inmediata cuya nostalgia no se apaga. Numancia es el símbolo de la ciudad (comunidad) que puede exigir un amor total, donde no prima la organización de la existencia colectiva por la gestión de las necesidades, sino donde la exaltación fusta de la libertad gloriosa: no ser siervos de los romanos, sino resistir a su embate con la soberanía trágica de la muerte común¹³.

La realidad de la vida común representada en la tragedia *Numancia* es la verdad religiosa de la muerte. No hay patria que pueda proteger de la muerte, y a la vez desde la patria, la existencia militar niega esa significación profunda de la muerte (o dicho de otro modo, la patria no puede despertar la unidad comunal de los hombres, pues sigue subordinando todo a una utilidad particular). La comunidad acéfalo-afectiva, sin jefe, sin patria, cuya imagen es Numancia, exige el lazo no sanguíneo que reúne a los hombres mediante una tragedia. Comunidad sin fundamento sustancial, que no se funda más que “sobre una conciencia común de lo que es la existencia profunda: juego emocional y desgarrado de la vida con la muerte” (Ibíd.:129)

Esposito ve en estos movimientos del pensamiento de Bataille el recorte de lo impolítico en lo político y viceversa. Frente a la cabeza de la comunidad unitaria, Bataille opone una sociedad bi-policéfala, en la que se recorta impolíticamente la comunidad acéfala. En este sentido, la tragedia representa lo irrepresentable, en ese paso a lo impolítico: “El objeto irrepresentable de la representación es entonces la decisión de una muerte en común, la comunidad *decidida* en la muerte.”(Esposito, 1996: 318) Bataille opone la realidad religiosa dionisiaca, realidad trágica que es el cataclismo de toda fundación política: a la unidad precaria encabezada por un jefe, Bataille opone la atención en ese carácter propio de lo común que no es político: lo que hace que los

hombres se reúnan es un elemento emocional, trágico. Las afirmaciones de este tenor no son para Bataille otra cosa más que “verdades dionisiacas” y “misterios dionisiacos”: verdades, en tanto encarnan la realidad de la existencia común y misterios, no por esotéricas, sino por ser “verdades que desgarran”(Bataille, 2005: 130), se trata revelaciones que transfiguran al ser humano¹⁴.

A modo de conclusión

Desde esta perspectiva trágica que piensa lo humano, se hace patente esa tensión propia del pensamiento batailleano que pone en juego lo representable y lo irrepresentable de la existencia humana, o mejor, el cruce entre la representación y lo irrepresentable, dando marco a la elección imposible que aúna la tragedia del saber y la tragedia política. La perspectiva trágica tiene la potencialidad de dar cuenta de la antinomia irreductible que quiere representar lo que excede la presencia.

La lectura que hace Bataille de Nietzsche claramente muestra para nosotros un paralelismo entre Dioniso/vida trágica/comunidad. De esa forma, parece que Nietzsche le da la pauta para criticar el aspecto servil de la existencia sosteniendo ante le servidumbre (como ley del tiempo presente) la potencia de las verdades desgarradoras. Bataille al retomar la imagen de Dioniso, le pone rostro simbólico a la potencia de lo que desarrollará en torno a la soberanía: lejos de sucumbir a la servidumbre, a la apariencia de realidad, al encadenamiento a una identidad, Dioniso es símbolo de la embriaguez exigiendo la restitución de la vida a lo real. Ese dios trágico indica el “enloquecimiento de las diferencias” (Dumoulié, 1996;48) que pone en cuestión cualquier idea apaciguadora de la vida humana y de la vida política.

Ampliando la comprensión de la existencia humana en tanto existencia trágica, Bataille sostendrá a lo largo de su obra una suerte de batalla con el sentido. Pero, ¿cómo debemos comprender “sentido”? Cuando Bataille arremete contra el sentido, o intenta socavar su reinado casi absoluto, lo que lleva a cabo es un puesta en crisis del sentido en términos de la teleología y por ello mismo, de fundamento trascendente (racional) plausible de ser captado por los hombres y por lo tanto de obrar en consecuencia (ajustando racionalmente su acción a la búsqueda del resultado esperado).

Esto permite sostener que ya en textos tempranos como los de *Acéphale* estaría en germen la idea de un tipo de soberanía que la audacia nietzscheana ya dejó entrever al pretender un poder que no se inclina ante nada, derrumbando a la vieja soberanía. Esta interpretación del “Nietzsche Dioniso” revela el elemento propositivo en la filosofía de

Nietzsche, que no es “impotente negación”, sino que le posibilita pensar a Bataille en un tipo de combate que no se da en el campo de batalla de la guerra, sino en plano de la experiencia intensa que se vincula a lo sagrado. Experiencia que remite a la temporalidad propia del futuro, que está lejos del pensamiento utópico (que ata la proyección del porvenir a la acción reglada), en que el porvenir cobra el carácter de abierto y, en ese sentido, no puede darse sino trágicamente.

Referencias

Bataille, Georges, (1976) “La souveraineté”, *Oeuvres complètes*, T. VIII, París: Gallimard.

Bataille, Georges, (1970), *Oeuvres complètes*, T. I y T. II, París: Gallimard.

-----, (1997) *El ojo pineal*, precedido de *El ano Solar* y *Sacrificios*, Valencia: Pre-Textos.

-----, (2005) *Acéphale. Religión, sociología, filosofía. 1936-1939*, Bs. As.: Caja Negra.

Dumoulié, Camille, (1996) *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, México: SigloXXI.

Esposito, Roberto, (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz.

Levinas, Emmanuel, (2002), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Bs. As., FCE, 2002

Lotringer, Sylvère (1992) “Furiously Nietzschean” en Georges Bataille, *On Nietzsche*, New York: Paragon House.

Rey, Jean-Michel (1990) “La mise en jeu” en *L’Arc. Georges Bataille*, París: Duponchelle.

Nietzsche, Friedrich, (1999) *La ciencia jovial [La gaya Scienza]*, Caracas: Monte Ávila.

-----, 2007, *El nacimiento de la tragedia*, Buenos Aires: Alianza.

Volpi, Franco, (2005), *El nihilismo*, Bs. As: Editorial Biblos.

Weiss, Allen (1986) “Impossible sovereignty: Between the will to power and the will of chance”, en *October* Vol. 36., pp. 128-146. MIT press.

Notas

Sylvère Lotringer en la introducción de la traducción de “Sur Nietzsche” al inglés así lo denomina “furiosamente nietzscheano”. Cf. (Lotringer, 1992: 21)

² Otros textos en los que Bataille refiere a Nietzsche son “La madre tragedia” (1937), “El obelisco” (1938) en el Tomo I *Oeuvres Complètes, op. cit.* y “El «viejo topo» y el prefijo *sur* en superhombre y surrealismo” en Tomo II *Oeuvres Complètes, op. cit.*

³ Recordemos que las imágenes de André Masson que ilustran *Acéphale* muestran un hombre decapitado, desnudo, exponiendo sus órganos: su corazón en una mano, las vísceras transparentes en forma de laberinto y un cráneo casi solar en lugar del sexo. Imágenes del hombre sin cabeza, ser divino y monstruoso, que se despliega en los 5 números de *Acéphale* que se publicaron desde 1936 a 1939: un ser descabezado, un cuerpo de hombre con cabeza de toro que reina cual dios en un medio caótico, y la escandalosa figura de una cabeza taurina sobre llamas cuyos cuernos atraviesan un cráneo humano.

⁴ En la revista se publican asimismo textos sobre Nietzsche de Wahl, Klossowski y reseñas a libros sobre Nietzsche, uno de Jaspers y otro de Löwith (ver Nota 9).

⁵ Este cruce puede leerse en el epígrafe de Nietzsche que abre *Acéphale*: “Hoy solitarios, ustedes, que viven separados, serán algún día un pueblo. Los que se han designado a sí mismos formarán un día un pueblo designado, y de este pueblo nacerá la existencia que supera al superhombre”.

⁶ El texto de Levinas se encuentra editado en español, Cf. Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo, op. cit.*

⁷ Levinas describe que bajo la concepción racista, lo biológico se torna el corazón de la vida espiritual. Esta será la apuesta aterradora de la filosofía del hitlerismo, que compromete el sentido de la libertad, el sentido de lo humano. Bajo la lectura de Levinas el *encadenamiento* a las “misteriosas voces de la sangre”, a los “llamados de la herencia y del pasado” propia del antisemitismo no se distancia del Zaratustra nietzscheano y más aún, “La voluntad de poder que la Alemania moderna vuelve a encontrar y glorifica no es solamente un nuevo ideal, es un ideal que trae al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista” Cf. Levinas, Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo, op. cit.*

⁸ Desarrollo presente en *La parte maldita* de Bataille.

⁹ En el número 2 de *Acéphale* en “Dos interpretaciones recientes de Nietzsche”, se reseñan obras recientes sobre Nietzsche, la primera (I. Karl Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verstaendnis seines Philosophierens*, Berlin, 1936) no está firmada y se le atribuye a Bataille y la segunda (II. Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlín, 1935) lleva la firma de Klossowski.

¹⁰ La crítica nietzscheana a la decadencia de la civilización no puede pensarse fuera del motivo del nihilismo. Sobre este punto, las influencias que recibió Nietzsche (de Bourget, Dostoievsky, Schopenhauer, entre otros) y el derrotero de la concepción nihilista de Nietzsche en el siglo XX. Cf. Volpi, Franco, *El nihilismo, op. cit.*

¹¹ No se trata aquí de hacer que lo religioso se vincule al cristianismo, sino al furor y exaltación de la vida que Bataille liga a lo sagrado.

¹² Cf. Sánchez Pascual, “Introducción” en Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, op. cit.*

¹³ Esposito ve en estos movimientos del pensamiento de Bataille el recorte de lo impolítico en lo político y viceversa. Frente a la cabeza de la comunidad unitaria, Bataille opone una sociedad bi-policéfala, en la que se recorta impolíticamente la comunidad acéfala. Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico, op. cit.*

¹⁴ Es llamativo que en este punto Bataille vuelva sobre Sade, como si en Sade estuviera presente esa verdad dionisiaca, desgarradora, que está en plenitud a partir de la mostración de la muerte.