

ONTOLOGÍA EN GEORGES BATAILLE

Dra. © María García Pérez¹

Universidad de Granada, España

Resumen: Georges Bataille ha sido calificado en los últimos tiempos como un pensador impolítico por su tratamiento de la comunidad. Autores como J.-L. Nancy o R. Esposito han encontrado en él un punto de apoyo para reflexionar sobre la experiencia comunitaria. Sobre esta base el objetivo que aquí nos proponemos es doble: de un lado, encontrar la línea interpretativa que subyace a esta visión de Bataille y que, como veremos, tiene que ver con la ontología del (diferir) del sentido de Derrida; de otro, dejar abiertos una serie de interrogantes sobre los textos del autor que nos sugieren la posibilidad de abrir el abanico interpretativo hacia otros lugares.

Descriptores: Comunidad · Comunicación · Sujeto · Ontología · Sentido.

Abstract: Georges Bataille has been described in last years as an impolitic thinker because of his treatment of the community. Writers like J.-L. Nancy or R. Esposito have found in him a point of support in order to think about the community experience. Over this basis the aim which we are proposing here is dual: on the one hand, we want to find the interpretative line that is hidden in Bataille's view and, as we will see, it is associated to Derrida's ontologic sense. On the other hand, to keep open the questions about author's text that suggest us the possibility of open the interpretation to other places.

Keywords: Community · Communication · Subject · Ontology · Sense

Enviado: 30/12/2014. Aceptado: 21/03/2015

Quizá ha sido Roberto Esposito el autor que con mayor claridad se ha referido al concepto de impolítica, el cual ya había resonado en pensadores de la talla de Jacques Derrida o en su propio maestro Jean-Luc Nancy. Y, curiosamente, en este contexto todos ellos, de forma más o menos intensa, han venido a señalar el pensamiento de Georges Bataille. En algunos casos incluso se han interpretando sus heterodoxas reflexiones colocándolas justamente en la génesis de lo impolítico. La labor que aquí nos proponemos es hacer una breve reconstrucción sistemática de la figura de Georges Bataille tal y como la han situado estos autores para, no obstante, dejar abiertas una serie de cuestiones que nos parecen capitales en el pensamiento del francés y que, tal vez, han quedado sin responder. De esta manera, el concepto mismo de impolítica nos mostrará otras caras, otras posibilidades.

¹ Candidata a Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía. E-mail: themylam@gmail.com



1. EL EXCESO EN DERRIDA

Pues bien, no por casualidad Derrida ofrece un capítulo a Bataille en *La escritura y la diferencia*, titulado “De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)”. Como sabemos, el método deconstructivo derridiano se había propuesto poner en evidencia la lógica oposicional subyacente a la filosofía occidental, calificada desde ahí como *logocentrismo*, de modo que aquella acabara por ser destruida. En efecto, toda la historia de la filosofía se había empeñado en mostrar cómo el sentido viene a presencia y, para ello, había dispuesto un principio de identidad² por el cual se determinaban dicotomías jerárquicas³ que ponían en evidencia a las platónicas sombras que alejan a la conciencia de un contenido eidético objetivo, del supremo mundo inteligible. De Platón a Husserl pasando por Hegel y llegando incluso al estructuralismo, encuentra Derrida esta insistencia que sólo será puesta en cuestión por el martillo de Nietzsche y su transvaloración de los valores. El francés hace oídos e inicia su peculiar senda postestructuralista y postmoderna mostrando la potencia de la despresencia, del sinsentido ínsito en el sentido mismo como su exceso, como su más allá: su *por venir*. La diferencia irrumpe así y destrona a la identidad de manera que todas las jerarquías acaban por ser invertidas. ¿Cuál es el instrumento elegido por la deconstrucción para llegar a tal resultado? El análisis de la escritura y, en él, el descubrimiento de la *iterabilidad*.⁴ No es este el lugar para hacer una reconstrucción de todo el pensamiento derridiano, nos

² Así se afirma claramente en Sáez Rueda (2003), p. 438.

³ “Una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La desconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, mediante un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una *inversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la desconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas” (Derrida, 1988, p. 371).

⁴ “Es preciso si ustedes quieren, que mi “comunicación escrita” siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible —reiterable— en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iterabilidad (*iter*; de nuevo vendría de *itara*, “otro” en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías) (...) Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la “muerte” o la posibilidad de la “muerte” del destinatario inscrita en la estructura de la marca. (...). Lo que vale para el destinatario, vale también por las mismas razones para el emisor o el productor. (...). Para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente ya este muerto, o en general no haya sostenido con su intención o atención absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito “en su nombre”.” (Derrida, 1988, pp.356-357).

basta con apuntar lo siguiente: la deconstrucción encuentra en la escritura, en la marca material o signo sensible, el camino que transita hacia el descubrimiento de la despresencia, esto es, de la falta de identidad del sentido consigo mismo. Y esto porque su capacidad de repetirse más allá de todo contexto así como de librarse de toda ligazón a un sujeto determinado (emisor o receptor, autor o lector) enseña que el sentido siempre se encuentra diferido, siempre remite a un más allá que no es ya sí mismo y que tampoco tiene que ver con un presente continuo. Este es el doble juego de la *différance* y de la *différance* que hace imposible la comprensión plena, la apropiación.⁵ Por tanto, el diferir del sentido, su carácter des-presente, nos pone sobre la pista del exceso, de una exuberancia que rebasa al sentido y su venida a presencia. Y es por esto que Derrida, como hemos dicho, posa su atención sobre Bataille y su negatividad *sans emploi*.

Veamos: a lo largo de sus reflexiones Bataille quiso hacer temblar a la fenomenología hegeliana, sobre todo, en lo que tiene que ver con la oposición dialéctica del amo y el esclavo. Así, en *Hegel, la muerte y el sacrificio*, uno de sus artículos más acabados y sobre el que posa su atención Derrida en el texto mencionado, pone sobre la mesa una forma de señorío que ya no tiene que ver con las pretensiones del Espíritu hacia el saber absoluto y la auto-objetivación. Todo lo contrario, pues de lo que se trata allí es de mostrar al amo hegeliano su derrota, a saber, que él no es más que otro esclavo. Así es, porque el señorío, la verdadera soberanía, no busca un resultado, no atiende a finalidades, sino que se escamotea de toda lógica instrumental, de todo principio de utilidad que la someta a un objetivo. La soberanía batailleana se coloca, por tanto, en un más allá del sentido, en el exceso, en esa *parte maldita*, que toda la filosofía occidental, culminando en Hegel, ha querido denostar.⁶ Sí porque, más profundamente, los dardos de Bataille van dirigidos, como ocurría en Derrida, hacia toda una tradición de pensamiento que comienza en Grecia (y pasa por el cristianismo) y que ha arrojado a la más profunda de las oscuridades la mayor de las potencias: el *non savoir*. De este modo, no habrían querido reconocerse fenómenos básicos de la vida humana como el erotismo o la fiesta dejándolos impensados o, peor, condenándolos moralmente como esa *parte maldita* que nos aleja del verdadero conocimiento y del progreso social.

Con todo, podemos decir que lo que específicamente ha interesado a Derrida de Bataille se sintetiza en un asunto fundamental que tiene que ver con una cuestión

⁵“(…) El acontecimiento es ante todo *lo que yo no comprendo*. O mejor: el acontecimiento es ante todo *que yo no comprenda*. Consiste en *aquello que yo no comprendo: lo que yo no comprendo*, y ante todo *que yo no comprenda*, el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión” (Derrida, 2003, p. 137).

⁶“El señorío tiene un sentido. La puesta en juego de la vida es un momento de la constitución del sentido, en la presentación de la esencia y de la verdad. Es una etapa obligada en la historia de la conciencia de sí y de la fenomenalidad, es decir, de la presentación del sentido (...) Risa a carcajadas de Bataille” (Derrida, 1989, p. 345).



de método: el hecho de que el proceder de Bataille guarde cierta semejanza con la deconstrucción por su modo de sumergirse en la fenomenología dialéctica hegeliana encontrando en su fondo una aporía irresoluble que muestra a las claras el carácter esclavo del señorío hegeliano, en tanto que, como hemos dicho, éste se vincula a una meta a conseguir que no es otra que la de la constitución del sentido. Pero, además, Bataille consigue ir más allá de esa aporía forzando la propia dialéctica para hacerla implosionar desde dentro. Llega así a un tipo de soberanía ligada al sinsentido, a la des-presencia, y hace emerger con ello todas aquellas dimensiones que rebasan a la conciencia humana y sus pretensiones de saber, pues que son su derroche y su excrecencia, aquellas de las que solamente el lenguaje poético puede dar cuenta.⁷

Con estos mimbres deconstructivos el propio Derrida también se referirá al pensamiento político arrojando luz sobre sus límites y sus fracasos en algunas de sus obras fundamentales como *Fuerza de Ley* o *Políticas de la Amistad*. Pues bien, de un lado nuestro pensador advierte del carácter infinito, siempre *por venir*, de la noción de justicia. La justicia, nos dice, siempre es exceso respecto de la aplicación concreta de las normas del Derecho que, al cabo, suponen el recurso a la fuerza en su aplicación por causa de la subsunción que operan de lo singular concreto a lo general o universal abstracto. La justicia como concepto se coloca así como esperanza arrojada a un perpetuo más allá en su pretensión, precisamente, de hacer justicia, esto es, de no violentar los casos particulares sobre los que se ejercen las leyes y, así, efectuarse, colmarse.⁸ Por tanto, toda vez que la justicia quiere presentarse mediante la aplicación legislativa, simultáneamente, se des-presenta, difiere de sí. Y, en esta misma línea, Derrida rastreará el origen de la política en su vínculo con la noción de amistad que atraviesa toda la filosofía política desde Aristóteles para dar cuenta también del absurdo de las comunidades cerradas en tanto que, de nuevo, la amistad sólo puede ser pensada como relación que excede todo límite. La amistad concreta, esa que se establece de manera contable, donde unos son amigos y otros no, muestra la des-presencia misma del concepto de amistad que en sí mismo rebasa toda concreción y se arroja al infinito, una vez más, del diferir. Este mismo esquema

⁷ “Indudablemente, Bataille a veces le opone al ‘discurso significativo’ la palabra poética, extática, sagrada (...), pero esa palabra de soberanía no es otro discurso, otra cadena que se despliega al lado del discurso significativo. No hay más que un discurso, que es significativo y donde Hegel es insoslayable. Lo poético o lo extático es aquello que en todo discurso puede abrirse a la pérdida absoluta de su sentido, al (sin-) fondo de lo sagrado, del sin-sentido, del no-saber o del juego, a la pérdida de conocimiento de la que se despierta mediante una jugada de dados” (Derrida, 1989, p. 358).

⁸ “(U)na distinción difícil e inestable entre de un lado la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa), y de otro, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizador, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladoras y codificadas” (Derrida, 2008, p. 50).

vale a su vez para la noción de democracia que, en consecuencia, siempre será, para Derrida, una democracia en ciernes, des-presente respecto de sí misma, *por venir*.⁹

Por consiguiente, lo capital para nosotros es entender que la soberanía de Bataille, a la luz de Derrida, sería colocada en el horizonte de una ontología del sentido y su despresencia lo cual tendrá hondas consecuencias en la posterior interpretación de nuestro autor ya de la mano de Nancy y Esposito. Porque justamente esta cuestión de la despresencia es la que se encuentra en el núcleo que explica la ubicación del autor en la tematización de las comunidades abiertas e infinitas.¹⁰

2. NANCY Y LA NADIFICACIÓN DE LA SOBERANÍA

Así, será precisamente en ese concepto de soberanía batailleana al que Jean-Luc Nancy le dedicará las páginas de una de sus obras más comentadas, *La comunidad desobrada*. En efecto, Nancy quiere ahondar en esa categoría llevándola al terreno de la ontología, para lo que se servirá del *Mit-da-sein* de Heidegger. De este modo nos presenta una comunidad originaria, previa y más fundamental que cualquier comunidad realizada históricamente por el ser humano, una comunidad que, por el contrario, no puede ser obrada pues que se encuentra en el *ahí* del *ser*, certificando su apertura mediante el *Mit*, el *con*, que le es inseparable. La importancia de esta tesis radica en la posibilidad de situar esta comunidad inobrada, entendida ontológicamente, como resistencia a toda comunidad obrada y esto porque ellas han sido siempre, según Nancy, *comunidades de muerte*.¹¹ En efecto, hasta el momento, el presupuesto humanista subyacente al pensamiento comunitario ha impuesto un tipo

⁹ “La democracia sigue estando por venir (...) no está jamás presentable, sigue siendo el tema de un concepto no presentable” (Derrida, 1998, p. 338).

¹⁰ Por ejemplo, el profesor A. Campillo ha visto correctamente la cuestión de la infinitud para la comunidad batailleana: “Bataille defiende la necesidad de una comunidad acéfala, sin Dios y sin rey, sin Führer y sin pueblo, sin padre y sin patria, es decir, una comunidad no nacional, no política, no susceptible de ser producida o proyectada por el propio hombre, y no cerrada en los confines de un Estado. Ahora bien, esa comunidad, precisamente porque no es política, no puede estar nunca dada en su integridad, como algo completo y acabado, sino que es por definición incompleta, inacabada, infinita, entregada siempre a su propia ruina, a su propia precariedad, a su propia muerte”. Campillo (1993), p. 12.

¹¹ “Sin duda la inmolación, llevada a cabo por la comunidad y para ella, pudo o puede estar llena de sentido: bajo la condición de que este “sentido” sea el de una comunidad, y también bajo aquella de que esta comunidad no sea una comunidad de muerte (tal como se da a conocer por lo menos desde la Primera Guerra mundial, justificando al mismo tiempo que se le opongan los rechazos a “morir por la patria”). Ahora bien, tal comunidad de muerte —o de muertos— es la comunidad de la inmanencia humana, el hombre convertido en igual a sí mismo o a Dios, a la naturaleza o a sus propias obras. El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto. Vale decir la muerte, en la comunidad, no es el exceso indomable de la finitud, sino la realización infinita de una vida inmanente: es la muerte misma entregada a la inmanencia, es, finalmente, esta reabsorción de la muerte que la civilización cristiana, como devorando su propia trascendencia, llegó a proponerse a guisa de obra suprema”. (Nancy, 2001, pp. 31-32).



de comunidad inmanente en la que de lo que se trataba era de realizar una supuesta esencia de lo humano mediante el establecimiento de mitos que procurarían la unión comulgante entre los idénticos, al mismo tiempo que arrojarían a la diferencia hacia el exterior. He aquí el error en su doble movimiento: por un lado, toda vez que se quiso obrar la comunidad desplegando una tal esencia, en ese preciso instante, la comunidad verdadera y originaria era escamoteada, velada; por otro, ese ocultamiento es la razón última por la que estas comunidades obradas acababan por ser fuente de horrores, de una suerte de lógica de guerra, de muerte y violencia. Y esto porque en el fondo lo que ha obsesionado a Occidente ha sido llevar a presencia plena esa comunidad imprimiendo aquel principio de identidad por el cual, al cabo, se quiere homogeneizar lo diferente incluso eliminándolo. No obstante, tal y como ocurría con la comprensión en Derrida, este propósito se muestra imposible: no se puede realizar la comunidad porque ella no es apropiable, porque no pertenece a ningún sujeto y, así, a ninguna esencia a desplegar. La comunidad, al contrario, se resuelve en una nada paradójica que une y separa a los seres a un mismo tiempo procurando procura su espaciamento. Por eso su(no) sujeto es lo que Nancy denomina como *être singulier pluriel*. Esta categoría pone de relieve el carácter originario del con-respecto del ser: el ser es siempre, desde el inicio, ser-con, ser en común y, en consecuencia, al mismo tiempo, singular y plural. Es así que su aparecer consiste siempre en un com-parecer, en una exposición constante.¹² Por eso la comunidad es desde el inicio una comunidad de seres comunicantes, allí donde los mitos quedan desactivados por mor de un *comunismo literario*¹³ que, tal y como ocurría con la *archiescritura* de Derrida, interrumpe toda venida a presencia, toda realización, de la esencia anunciada en el mito como fundadora de la comunidad. Y esto porque la literatura, que no es otra cosa que texto que viaja entre emisores y receptores, que no es de nadie porque es de todos y que rebasa así todo vínculo fuerte a contextos y a sujetos determinados, procura justamente el diferir y, con ello, como venimos diciendo, la despresencia.

Por eso Nancy da un paso más allá con respecto a Heidegger, un paso que le acerca al derridiano diferir del sentido y que se concreta en su tematización de la soberanía. Porque la estructura de la *Ereignis* se revela insuficiente justamente por el reparto: lo que ocurre en esta comunidad originaria es que la soberanía queda repartida, diferida *ad infinitum*, de tal modo que acaba por resolverse en NADA,

¹² “Un ser singular aparece, en cuanto la propia finitud: en el fin (o en el comienzo), en el contacto de la piel (o del corazón) de otro ser singular, en los confines de la misma singularidad que es, como tal, siempre otra, siempre compartida, siempre expuesta” (Nancy, 2001, p. 56).

¹³ “La comunicación, en verdad, es sin límites, y el estar en común se comunica al infinito de las singularidades. (...) la comunicación ‘misma’ es infinita entre los seres finitos. Siempre y cuando estos seres no quieran comunicarse mitos de su propia infinitud: porque en ese caso, al instante, desconectan la comunicación” (Nancy, 2001, pps. 124-125).

esto es, en la imposibilidad de toda apropiación de dicha comunidad por parte de un sujeto. Es así como interpreta Nancy a Bataille para profundizarlo y llevarlo más allá de sí. En efecto porque, para Nancy, Bataille habría incurrido en una serie de errores producto de no observar este carácter ontológico de la comunidad: el primero de ellos consistiría en no haber sabido deshacerse con rotundidad de la metafísica del sujeto de la que, en último término, acabaría por ser deudor y presa; en segundo lugar y, como consecuencia, Bataille habría compuesto una comunidad en exclusiva para el amante y para el artista. En cambio, lo que Nancy descubre mediante el *Mit* y su diferir, es una comunidad ontológica, que afecta a todos los seres, y una soberanía que, por el reparto, queda desfondada. De este modo la comunidad se convierte en aquel lugar en el que no rige principio alguno, en una *an-arjé* en la que sólo reina el comparecimiento y la exposición de los singulares.

Pero hay más porque esta comunidad también tiene una temporalidad propia: si desde la pulsión mitificante que trata de poner en obra comunidades que al cabo se revelan como comunidades de muerte, la historia se entendía desde el supuesto del progreso, esto es, como tiempo lineal que avanza hacia el cumplimiento de la esencia de lo humano, en cambio, esta ontología del diferir trastoca la linealidad y el progreso provocando una apertura del tiempo que ya no tendrá nada que ver con ningún *telos* ni con ninguna finalidad. El presente, descubierto en su des-presencia, ya no cobra sentido a partir de ningún fundamento pasado que deba conducirnos a un futuro prometido, por el contrario, el presente siempre está por llegar ya que brota de esa nada que es la *ec-sistencia*, el existente sin más esencia que su estar fuera, su exposición y su com-parecimiento.¹⁴

En suma, podemos decir que bajo Nancy se encuentra no sólo Heidegger sino, sobre todo, la tesis de la deconstrucción derridiana a cerca del diferir con su doble movimiento de la *différence* y la *différance*, esto es, en tanto que afecta a la presencia del sentido, en este caso de la soberanía, y a su temporalidad. De esta manera la comunidad es pensada desde una ontología (del diferir) del sentido y Bataille es así pasado desde el inicio por el tamiz de Derrida: su impensado, lo que le habría faltado a Bataille a ojos de Nancy para ser un verdadero pensador de la comunidad infinita y abierta, es esta ontología del sentido que la certifica como comunidad *por venir*.¹⁵

¹⁴ “(L)a existencia histórica es siempre la existencia fuera de la presencia (...) La historia, en su acaecimiento, es aquella en la que nunca somos capaces de estar presentes, y *eso* es nuestra existencia y nuestro ‘Nosotros’” (Nancy, 2001, p. 198).

¹⁵ “La comunidad sin comunidad es un por venir en el sentido de que viene siempre, sin cesar, en el seno de toda colectividad (...) Ella no es más que esto: llegar en el límite de la comparecencia, en ese límite donde somos, en efecto, convocados, llamados y enviados (...) La llamada que nos convoca, así como la que nos dirigimos, sobre el límite, unos a otros (...) puede denominarse, a falta de otro nombre mejor, la escritura, o la literatura” (Nancy, 2001, p.133).



3. INMUNITAS Y COMMUNITAS EN ESPOSITO

Y justamente a este hilo Roberto Esposito escribe *Categorías de lo impolítico y Communitas, origen y destino de la comunidad*. Su objetivo allí es doble: de un lado clarificar el significado último de lo que sea la comunidad; de otro, rastrear y encontrar a aquellos autores que de algún modo se han acercado a ella en sus reflexiones. Pues bien, con este propósito, Esposito comienza por realizar un análisis etimológico del término comunidad para descubrir allí, en su raíz latina, la noción de *munus* que le es fundamental. Ella, nos dice Esposito, define desde dentro a la comunidad como atravesada por un don sin contrapartida, por una deuda de carácter recíproco y obligatorio que opera una expropiación de la subjetividad hasta su disolución en la apertura hacia la alteridad¹⁶. Así, como ocurría en su maestro Nancy, la comunidad no puede pertenecer aquí a ningún sujeto pues no tiene que ver con lo propio, esto es, con un predicado para un sujeto, sino, al contrario, con una fundamental impropiedad que pone en riesgo los límites individuales. Y frente a este peligro, frente a la ineludible y devastadora desgarradura del sujeto que supone este comunitarismo, la modernidad habría levantado su paradigma *inmunitario* del que será principal representante el hobbesiano Leviatán. En efecto, el pacto social que legitima la construcción estatal en Hobbes se asienta sobre el miedo, un miedo que, interpreta Esposito, lo es respecto del *munus* comunitario. La prescripción, el remedio o la cura inmunitaria, pasa entonces por el sacrificio del *cum-*, de la reciprocidad del don. Éste queda sustituido, paradójicamente, por otro tipo de don, esta vez vertical y unilateral: el de los contratantes que acaban por alienarse en la figura del soberano por mor de su propia autoconservación. Con ello la pretensión comunitaria queda aniquilada volviendo a alzarse así los límites individuales, las barreras que impiden el contacto con el otro, y haciendo posible, por tanto, la conjuración del terrible estado de naturaleza de todos contra todos, razón y origen último que legitima la emergencia del Leviatán. No obstante, Esposito encuentra ya en la modernidad, con Rousseau y Kant, una suerte de corriente soterrada que habría descubierto algunos de los resortes de un verdadero comunitarismo, si bien éste no habría alcanzado su forma más acabada hasta Heidegger y Bataille. Brevemente, en la línea anteriormente descrita a cerca de la expropiación de la subjetividad, lo que Esposito observa capital aquí es el carácter inoriginario de la comunidad, esto es, el hecho de que la comunidad no pueda ser buscada en algún supuesto origen donador de maná a través de la historia y sus crisis. No, porque de igual modo que la

¹⁶ “Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un ‘más’ sino por un ‘menos’ una falta. (...) Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad (...) que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (Esposito, 2003, pps. 29-31).

comunidad no pertenece a sujeto alguno tampoco puede situarse en ningún tiempo concreto que haya de desplegarse desde un inicio hasta un final. Y esta idea alcanza claridad cuando hacemos inmersión en el pensamiento heideggeriano, en sus luces y en sus sombras. En efecto, Heidegger logró vislumbrar esta idea al descubrir en su ontología el carácter impropio del ser. Ahora bien, él mismo perdió la perspectiva cuando acabó por ligar el originario *-cum* al destino de un pueblo concreto: Alemania. Por eso, a tenor de nuestro autor, será Bataille el pensador que más se ha acercado a él mediante su teoría del exceso. Sí, porque justamente el exceso es don recíproco que no busca reconocimiento y que, con ello, pierde todo pie en cualquier supuesto origen. No obstante, Esposito, como ya lo hizo Nancy, advierte: ni siquiera Bataille ha conseguido dar con una teoría acabada y acertada de esta comunidad impolítica porque, al cabo, ella queda desbaratada por la insistencia del autor en la idea del sacrificio propia, al contrario de lo esperado, del paradigma inmunitario. Y es que Bataille tiene que recurrir a esta nación para deshacerse del sujeto que lastra sus pesquisas, error mayúsculo en tanto que fue ya Hobbes el que convierte al sacrificio en tema central de su pensamiento: el sacrificio de la comunidad en aras de la paz social. Y por más que el francés trate de desvincular esta cuestión de objetivo alguno (incluso de la necesidad de orden y la evitación de la guerra), finalmente allí aquel *munus* queda rebajado ya que, por el contrario, en la comunidad impolítica todo se dona y nada se sacrifica.

4. FRENTE A LA TEOLOGÍA POLÍTICA

En esta línea hay que añadir que a lo que se enfrenta toda esta corriente impolítica es precisamente a la moderna teología política que parte de Thomas Hobbes y llega, fundamentalmente, a Carl Schmitt.¹⁷ Ya el propio Bataille en sus escritos más explícitamente políticos se colocaba en oposición a las patrias militaristas, a los totalitarismos y fascismos que se estaban gestando en su época. Su compleja posición, tan alejada tanto de los estados totales como del liberalismo capitalista burgués, le llevó a confeccionar esa teoría del excedente, del exceso, del derroche, según la cual la historia de Occidente se habría deslizado por el camino de la represión y la violencia homogeneizadoras mediante la primacía del principio de utilidad que recorrería todas sus manifestaciones. Embebido por la obra de Marcel Mauss, *Ensayo sobre el Don*, pero también por las lecciones de fenomenología hegeliana por parte de su maestro Kojève o por las tesis nietzscheanas sobre la voluntad de poder, que por cierto él transformará en voluntad de suerte (*chance*),

¹⁷ Esto es lo mismo que trata de demostrar, a nuestro juicio acertadamente, el profesor Alfonso Galindo Hervás. Allí el autor se propone “analizar el pensamiento defensor de la soberanía del Estado absoluto moderno y uno de los pensamientos (que puede considerarse) más críticos de ella”. Galindo (2003), p. 15. Este último es, sin duda, el pensamiento impolítico.



Bataille compone, a su modo heterodoxo¹⁸, su teoría de la comunidad. A caballo entre el poema, la novela, el apunte biográfico y la escritura filosófica, nos habla de un tipo de comunidad transida por el derroche, esto es, por un juego infinito de donación de la propia subjetividad hasta su pérdida irrecuperable. Los seres humanos, nos dice el autor francés, se comunican sólo a través de sus heridas, es decir, a través de aquellas grietas por las que se pone en cuestión la propia subjetividad y acontece la muerte del sujeto. Por tanto, la soberanía, como bien apuntó Nancy, no se circunscribe al territorio de ningún sujeto, y así, ella no puede ser cerrada. La subjetividad cosifica, impone etiquetas, dicotomías, elige entre amigos y enemigos por mor de su propia conservación, tiene miedo a morir, se piensa sola y aislada, única en medio de un mundo hostil que debe domesticar para sí. Y este es el origen del contractualismo hobbesiano y su Leviatán: el miedo. Su antropología pesimista que describe al hombre como un lobo para el hombre en el estado de naturaleza, le lleva a componer su teoría a cerca de la necesidad de un Estado fuerte. Andando el tiempo se fijará en ella el jurista Carl Schmitt para conducirla a su máxima expresión: al igual que el Levitán, el Estado schmittiano es aquél que guarda para sí la decisión de dar la muerte, esto es, de excepcionar el derecho colocándose fuera de él con el objetivo de protegerlo contra los enemigos (*hostis*).¹⁹ Sí, porque, en último término, Schmitt hace residir la soberanía en la capacidad del Estado de decidir a cerca de una oposición que él explica desde la ontología existencial: la del amigo y el enemigo. De este modo, el enemigo es aquél que se me opone existencialmente, aquél capaz de poner en cuestión mi existencia hasta el extremo de negarla, una alteridad, pues, que se define hasta el fondo como un no-yo. Se vislumbra aquí una lógica de la negatividad y de la oposición deudora del hegelianismo.²⁰ Y quizá ahí, en Hegel y su teoría de la negatividad y su dialéctica de la oposición, resida más profundamente la clave de todo esto, del litigio entre los pensadores de las comunidades cerradas y los Estados fuertes y los que tratan de afirmar una comunidad abierta más allá de todo estatalismo. Vamos a empezar a tirar de este hilo soterrado para encontrar otros resortes en Bataille.

¹⁸ A. Campillo define a Georges Bataille como un “poliedro de infinitas caras” justamente por la infinita y heterogénea riqueza de su obra. Campillo (1993), p. 2.

¹⁹ “Más que monopolio de la coacción o del mando es monopolio de la decisión (...) El caso excepcional transparente de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho”. (Schmitt, 1941, p. 45).

²⁰ Así lo considera también Alfonso Galindo Hervás: “porque hacer del enemigo el criterio de lo político no es una opción que tenga por contraria la del elegir al ‘amigo’, sino una metodológica ‘negatividad oposicional’, necesaria para la definición”. Galindo(2003), p. 47.

5. ANTROPOLOGÍA TRÁGICA

Si recordamos, Bataille había dado la razón a Hegel en la cuestión de la emergencia de la conciencia humana entendida como Acción Negadora. Lo humano del humano suponía así la ruptura de la inmanencia animal por la cual este se encontraba en el mundo “como el agua dentro del agua” (Bataille, 1991, p. 22), de manera que se acababa por operar la dicotomía sujeto-objeto por la que el hombre podía comenzar a transformar el mundo. Este era el trabajo del Espíritu descrito en la fenomenología hegeliana por el cual el progreso histórico llevaría hasta la auto-objetivación plena. Justamente uno de los estadios superiores de este progreso del Espíritu se encontraba para Hegel en el moderno Estado-nación. Ahora bien, lo que Bataille reprocha a Hegel es no haberse dado cuenta, o más bien haber querido huir, del hecho de que esa plena auto-objetivación es imposible. Para el francés, el trabajo del Espíritu, su acción negadora, sólo responde al principio de utilidad precisamente porque en él se presupone una finalidad: la consecución del saber. Pero las manifestaciones humanas guardan un secreto, la regencia de otro principio opuesto y con el que no hay reconciliación posible: el principio de gasto improductivo. Su origen también se encuentra en la aparición misma de la conciencia del humano, pero en lugar de buscar el avance, la acumulación del saber y el progreso, por el contrario, no busca NADA. El inagotable motor de este principio es, según Bataille, una suerte de melancolía por la animalidad perdida, por aquella inmanencia que tendría, en sus palabras, un “no sé qué de dulce, de secreto y doloroso” (Bataille, 1991, p. 26). Por ella nos derrochamos en la búsqueda de un imposible que transgrede el miedo a la muerte. Porque si aquel principio de utilidad buscaba la acumulación, el progreso, la instrumentalidad y el cálculo, esto sucedía por la preeminencia de la autoconservación, del impulso a la sobrevivencia. Pero, en esta otra dimensión que es la del gasto, ese miedo desaparece pues supone la puesta en juego sin límites de la propia vida. Aquí ya no hay un yo, un sujeto, y tampoco un otro, un objeto. Lo que acaece es la fusión con la alteridad, la inmolación de toda separación, de toda trascendencia. Así es como puede describirse la comunidad en Bataille, una comunidad del recíproco derroche de los hombres que acaban por deshacer sus límites. Pero cuidado, esta estructura no tiene nada que ver con ninguna forma de posesión o de dominación. La voluntad de dominio es monopolio del principio de utilidad donde la alteridad siempre es un objeto a domeñar, donde la dialéctica del amo y el esclavo dictamina que para conseguir la libertad del señorío, paradójicamente, hay que depender de la esclavitud de la otredad. No, porque aquí estamos en terreno nietzscheano y la voluntad de poder es interpretada por Bataille como voluntad de suerte (*chance*). Así la relación con el otro no es buscada, a ella no se le anteponen metas a conseguir: no se espera NADA y por eso se puede ofrecer todo. Aquí se cifra la apertura de este tipo de comunidad: una apertura sin reservas.



Y, a su base, ya no tenemos una antropología pesimista, pero tampoco otra de corte optimista tan criticada por Carl Schmitt como fuente de todo adelgazamiento de lo político²¹ en todo caso estamos ante una *antropología trágica*. Y esto porque, a pesar de todo lo dicho, la clave se encuentra en entender que el retorno a la inmanencia es imposible, que la fusión se nos escamotea una y otra vez porque constituye una no-experiencia más cercana al éxtasis místico²² que a ningún modo de relación estable o reglada. En efecto, no es posible el retorno a la animalidad donde no habían sujetos ni objetos y menos aun podemos pretenderla. Es la suerte, el albur, la caída de un dado, lo que gobierna este juego extraño. Imponerle reglas, medios para su consecución es la mejor manera de perder su posibilidad. La tragedia consiste así en albergar una pulsión irrefrenable hacia la fusión con el (lo) otro. Pero ésto puede ser manejada porque justamente en el momento en que tratamos de hacerlo la alteridad se convierte entonces en meta a alcanzar, a dominar, en objeto, y, de nuevo, así, se nos separa.²³ Así la humanidad no consistiría ya, como ocurría con Hegel, en una meta teleológicamente dirigida, sino en la voluntad trágica de alcanzar (sin buscar y sin hallar jamás objetivamente) al otro, un otro a su vez transido de esa misma tragedia. Por tanto, el Yo para Bataille, el Sujeto, no es otra cosa que un escollo inevitable, en el que no podemos detenernos.

Pero hay más, porque esta comunidad es también comunidad de la transgresión y en esto Bataille sigue y rebasa a Freud. Porque la conciencia no sólo

²¹ “Parte de las teorías y construcciones que presuponen que el hombre es ‘bueno’ (...) son liberales y se orientan polémicamente contra la injerencia del Estado, sin por ello ser propiamente anarquistas. En el caso del anarquismo puro resulta evidente hasta qué punto la fe en la ‘bondad natural’ está en conexión con la negación radical del Estado, que la una deriva de la otra y ambas se apoyan recíprocamente. (...) (T)odas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es ‘malo’, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico” (Schmitt, 2014, pps. 90-91).

²² Son frecuentes los fragmentos en que Bataille nos habla de la experiencia mística del éxtasis, baste con recordar aquí una importante nota al pie en “Hegel, la muerte y el sacrificio” donde nos habla de esta experiencia oponiéndola a la dialéctica hegeliana en busca del saber absoluto: “un misticismo consciente (...) -donde- El místico ateo, consciente de sí, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como Hegel dice evidentemente de sí mismo ‘en el desgarramiento absoluto’; pero para Hegel se trata sólo de un periodo. A la inversa de Hegel, el místico ateo no saldría de allí aún ‘contemplando lo Negativo frente a frente’, pero no pudiendo nunca trasponerlo en Ser, rehusando hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad”. Bataille (2001), p. 293.

²³ “(L)o que quería decir (Proust) es, me parece, que se le mantuvo (Albertina), pese a sus esfuerzos, inaccesible, desconocida, que iba a escapársele. (...) Una vez satisfecho el deseo moría: en cuanto ella dejaba de ser lo desconocido, Proust dejaba de estar sediento de conocer, dejaba de amar. El amor volvía con la sospecha de una mentira, por la que Albertina se hurtaba al conocimiento, a la voluntad de posesión. (...) él no puede ni conocerla ni alcanzarla, pero ella puede romperle: cuando se rompe, ¿en qué otra cosa se transforma, mas que en lo que dormía en él de desconocido e inaccesible? Pero, de tal juego, ni el amante ni la amante podrán nunca captar nada, ni fijarlo, ni hacerlo durar a voluntad. Lo que se comunica (lo que es penetrado en cada uno de ellos por el otro) es la parte ciega que no se conoce ni conoce. Y, sin duda, no hay amantes a los que no se halle atareado, encarnizados, en matar el amor, intentando limitarlo, apropiárselo, ponerle muros”. (Bataille, 1986, pps. 146-147).

se encuentra en el origen de la dicotomía sujeto-objeto, sino también, cómo no, en el origen de la moral a través del establecimiento de tabúes y prohibiciones. Esto lo sabemos desde el psicoanálisis freudiano, pero éste se había movido en base a parámetros ilustrados al suponer la cura de las patologías en la preeminencia del Yo sobre el Ello, del consciente sobre el inconsciente. Y esto porque el garante de la salud mental se cifraba allí en la capacidad de mantener una conciencia presente a sí misma, sin oscuridades. Lo demás era mantenerse en un estado de infantilismo o de salvajismo previo y distinto a la civilización. Así es, el niño y el salvaje son, ambos, las figuras de aquellos que carecen de normas, los depositarios de traumas enquistados en el inconsciente que no dejan avanzar hacia la adultez. Así, para el doctor Freud, la importancia del principio de realidad consistía en la capacidad de rebasar lo que él denominó como experiencia oceánica por la que se hace imposible la distinción entre sujeto y objeto, entre el Yo y la exterioridad, allí donde todo es Ello. Por tanto, en un gesto muy hegeliano, Freud entendía que el progreso civilizatorio acontecía en la medida en que la conciencia ejecutaba la negación del origen natural, animal, del ser humano. Pero una vez más Bataille interviene en este esquema para invertirlo descubriendo una pulsión fundamental e inevitable que no puede ser considerada patológica: el deseo de reencontrarnos con aquel inconsciente perdido en la noche del origen de la humanidad, con el Ello animal epicentro de nuestros tabúes y prohibiciones que, sin embargo y paradójicamente, también mueve a transgredirlos. Bataille hila fino aquí, se coloca en el intersticio, en el gozne entre el hombre y su animalidad, esto es, entre el principio de utilidad y el principio de derroche descubierto en toda su potencia. Porque ese deseo de inmanencia, esa vuelta al animal que fuimos y que posibilita la indiferenciación del mundo y el yo, cortocircuitada una y otra vez por la conciencia (auto)objetivante, supone justamente la transgresión de ésta y, por tanto, de todas sus normas. El principio de derroche es así la causa simultánea de la disolución y del éxtasis del yo, y, sin él, la comunicación es imposible. En efecto, restringir la comunicación y, con ello, la posibilidad comunitaria al ámbito de la distinción sujeto-objeto, yo- no yo, es aniquilarla justamente porque aquí de lo que se trata es de utilidad, esto es, de dominación de lo que nos es externo, de imponer estrategias calculatorias que nos supongan un beneficio y nos alejen así de la muerte. Comunicarnos y establecer un nexo comunitario no puede contemplar el miedo a morir porque consiste en una donación sin cálculo de la propia subjetividad, en la apertura de una herida que amenaza con nuestra propia inmolation en tanto que nos conduce inexorablemente hacia la alteridad. Sólo desde ahí se puede entender de otro modo, distinto al de Esposito, el sacrificio batailleano porque lo que se pierde no es en absoluto la potencia del don, siempre sin cálculo, sino una subjetividad que se pretende cerrada y acabada, y, con ello,



imposible de comunicar, que siempre resta y se arrebujá en su soledad y en una idea de Bien que es, en todo caso, beneficio... Avancemos.

6. EL FONDO INEXPLORADO DE BATAILLE: ONTOLOGÍA.

Antropología trágica y comunidad abierta. Juego y transgresión. Éstos son los pilares en torno a los que se mueve Georges Bataille. Pero hasta aquí no hemos alumbrado a penas nada distinto de lo que ya pudieron observar Derrida, Nancy o Esposito. Tan sólo quizá le hemos dado una vuelta de tuerca más. Y es que, a nuestro modo de ver, Bataille no se detiene ahí. Ahondemos por tanto en lo que quizá sea su impensado hasta el momento. Porque ocurre que en sus textos no sólo encontramos la confección de un relato antropológico para explicar lo humano más allá de los parámetros de la modernidad. Hay más: Bataille nos habla no sólo de lo humano, sino del ser, y esto entra ya dentro del terreno de la ontología. Aquí es donde podemos dar un paso más respecto a los pensadores citados y sobre todo respecto de Nancy y Esposito, quienes más profusamente han tratado al autor. Y esto porque, si recordamos lo ya dicho, Nancy había objetado contra Bataille precisamente la ausencia en sus tesis de una ontología que le permitiera ir más allá del lastre de la metafísica del sujeto que aun le pesaba. Es aquí donde habría recurrido, como hemos visto, a Derrida y a Heidegger para profundizar a Bataille en ese sentido. Ahora bien, no escasean los pasajes en los que Bataille nos habla de su peculiar visión a cerca del ser y, sobre todo, de la comunicación entre los seres.²⁴ Cabe preguntarse entonces si Bataille no estaría rebasando el ámbito de la simple intersubjetividad tal y como era el propósito de Nancy.²⁵

Si nuestra hipótesis es correcta nos encontramos ante un impensado respecto del autor francés. Brevemente podemos interpretar aquí que el ser para Bataille consiste en el trasvase energético, es decir, precisamente en ese derroche del que hemos hablado. El ser es telúrico, siempre se encuentra en movimiento y, así, nunca se detiene porque consiste en un continuo devenir. La conciencia, el yo, produce ilusión de fijeza, de inmovilidad y de permanencia, y sobre esta fantasmagoría construye sus cálculos con el objetivo, también, de permanecer, de detener ese

²⁴ Traemos en cita de entre todas las heterogéneas obras de Bataille una que es considerada capital, *La experiencia interior*: “Lo que se llama ‘ser’ no es nunca simple, y si posee una unidad duradera, la tiene sólo de modo imperfecto: está minada por su profunda división interior, permanece mal cerrada y, en ciertos puntos, atacable desde el exterior”. Bataille (1986), p. 103.

²⁵ “El motivo de la revelación del estar-juntos, o del estar-con, por la muerte, y de la cristalización de la comunidad alrededor de la muerte de sus miembros, es decir alrededor de la “pérdida” (de la imposibilidad) de su inmanencia, y no alrededor de su ascensión fusional en alguna hipóstasis colectiva, conduce a un espacio pensamiento inconmensurable con todas las problemáticas de la socialidad y de la intersubjetividad (inclusive la problemática husserliana del *alter-ego*) en las cuales la filosofía, hiciera lo que hiciera, quedaba prisionera” (Nancy, 2001, p. 33).

torbellino incesante que la deshace. En consecuencia el ser mismo en Bataille es ya comunicación y sólo se entiende desde el exceso, desde la exuberancia de un fluir energético por el que nos donamos sin cesar a cada instante. Éste es el sentido último del juego nietzscheano de aquel alma que ha alcanzado su tercera transformación y ha pasado a ser niño. Por tanto, Bataille estaría elaborando, a su modo heterodoxo una ontología del don sin contrapartidas que rebasaría la limitada metafísica del sujeto característica de la teología política clásica.

En efecto, la comunicación batailleana no sucede en torno a dos sujetos bien constituidos y, por tanto, no tiene que ver con el contractualismo ni con ninguna clase de intersubjetividad. Al contrario, los seres que se comunican allí están originariamente disueltos por una “herida” que les es constitutiva, una herida que, además, atraviesa al cosmos entero y que, por consiguiente, es visto como un caosmos: como distribución azarosa de una exuberancia que no se ordena más que por mor de su inmanente donación sin medida que exorciza toda pretensión de reducirlo a un Uno. Sí, el ser, por mor de esa donación, es ser de lo Múltiple y allí no rigen jerarquías y tampoco hay posibilidad de cierre. Por tanto podemos decir que es desde aquí, desde esta ontología aun impensada y que compondría el último estrato de sus reflexiones, desde donde Bataille propone su comunidad abierta e infinita. Desde esta perspectiva, el amante y el artista, tipos humanos elegidos por Bataille para ejemplificar su comunitarismo, no significarían el cierre o la exclusividad del mismo en torno a ellos. Más bien podemos interpretar que ambos encarnan a ese ser caosmótico que lo atraviesa todo. De otro modo: el ser mismo es quizá en Bataille amante y artista.

Y es que ya Foucault advirtió sobre la riqueza del pensamiento de este autor,²⁶ sobre su carácter aun inexplorado. Con todo, a pesar del tiempo transcurrido desde entonces, tal vez aun nos quede mucho por interpretar y rescatar de Bataille, quizá estemos ante un manantial inagotable, de una exuberancia infinita. Porque él en sus textos siempre trató de derrocharse, de romper el yugo de la escritura reglada y académica, del pensamiento entendido como trabajo, para gastarse sin contrapartidas. Sea pues el presente texto nada más que una invitación, análoga a la que ofreció allá por los años setenta Miguel Morey en *Psiquemáquinas*,²⁷ a retomar su lectura.

²⁶ Se puede consultar Foucault (1996) y Foucault (1970).

²⁷ “Bataille aún no ha hallado el auditorio que recoja sus escritos en una unidad de comprensión y los convierta en una obra. Bataille aun no tiene la obra que puede (y que sin duda, llegará) a tener: somos demasiado torpes aún para reconocer el hilo melódico que la articula de principio a fin, tarareamos, a lo sumo, vagamente, algún estribillo que se le parece”. (Morey, 1990, p. 183).



BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. 1986, *La experiencia interior*, seguida del *Método de meditación* y del *Post-scriptum 1953*, traducción de F. Savater, Madrid: Taurus.
- Bataille, G. 1991, *Teoría de la religión*, texto establecido por Thadée Klossowski, traducción de F. Savater, Madrid: Taurus.
- Bataille, G. 2001, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura ensayos 1944-1961*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Campillo, A. 1993, “Georges Bataille: la comunidad infinita”, en: *El estado y el problema del fascismo*, trad. de P. Guillem, revisado por J.L. Villacañas y A. Campillo, introducción de A. Campillo, Valencia 1993: Pre-textos/Univ. de Murcia.
- Derrida, J. 1988, “Firma, acontecimiento, contexto” en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. 1989, «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver Gómez, Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. 1998, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta.
- Derrida, J. 2003, “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida”(Octubre de 2001), en Borradori, G. (ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*, Madrid, 2003: Taurus.
- Derrida, J. 2008, *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*, Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid: Tecnos.
- Espósito, R. 2003, *Communitas, origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. 1970, “Presentation” en Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol I, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. 1996, “Prefacio a la transgresión”, en *M. Foucault, De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós.
- Galindo, A. 2003, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Valencia: Leserwelt.
- Morey, M. 1990, “Excessere omnes... invitación a la lectura de Georges Bataille” en *Psiquemáquinas*, Barcelona: Montesinos.
- Nancy, J.-L. 2001, *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena Libros.
- Sáez, L. 2003, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. 1941, *Teología política*, en *Estudios políticos*, trad. F.J. Conde, Madrid: Cultura Española.
- Schmitt, C. 2014, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.

