

Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber

Natalia Lorio*

Ar

167-190

Resumen

La cuestión de la negatividad y la reapropiación del tema del deseo, que tuvo lugar en el siglo pasado en Francia en el pensamiento poshegeliano, ha dado cabida a múltiples articulaciones. En este artículo retomamos, por una parte, la lectura hegeliana de la negatividad que realiza Kojève atravesada por lo agónico –cuya importancia es capital–, y en la que se asimila la acción y su satisfacción con el fin de la historia. Por otra parte, tomamos el cuestionamiento de la negatividad como acción y del fin de la historia que Bataille emprende nutrido por la lectura kojéviana de la negatividad hegeliana. Bataille establece continuamente una tensión con

Abstract

The question of negativity and the re-appropriation of the problematic of desire that took place in the last century in France within post-hegelian thought has given place to multiple articulations. In this paper we revisit, on the one hand, Kojève's Hegelian lecture of negativity (traversed by the agony), in which the action and its satisfaction are assimilated with the end of history. On the other hand, we regard the questioning of negativity as action and belonging to the end of history, which Bataille undertakes nourished by the Kojévian lecture of the Hegelian negativity. In the tension that Bataille continuously establishes with Hegelianism in regard to knowledge and its

*UNC – CONICET. Correo electrónico: natilorio@gmail.com

el hegelianismo respecto del saber y su posibilidad de cierre y acabamiento. En dicha tensión está presente la irreductibilidad de la *experiencia* y la *carga de muerte* del pensamiento de Hegel y Kojève, que Bataille asume. Es de nuestro interés recorrer las distintas estancias de las tensiones entre Kojève y Bataille en las que se traza una polémica que va más allá del fin de la historia y que apunta hacia el sentido de la acción y del saber.

possibility of closure and finishing, the irreducibility of experience and the burden of the death of Hegel's and Kojève's thought is always present. Our interest is to cover the different moments of tension between Kojève and Bataille in which a polemic that goes beyond the end of history and points towards the meaning of action and knowledge is traced.

Palabras clave

Negatividad
Acción
Saber

Keywords

Negativity
Action
Knowledge

Fecha de recepción

31 de agosto de 2014

Aceptado para su publicación

6 de julio de 2015

1. Introducción

Quizá no haya un pensador que haya influido tanto en la filosofía francesa contemporánea como Alexandre Kojève. Desde el seminario impartido sobre Hegel y la *Fenomenología del espíritu* este pensador pudo influir en distintos campos de la intelectualidad francesa de mediados de siglo XX, y desde ese marco cultural, continúa influyendo sobre el pensamiento del siglo XXI en aquellos temas en los que es ineludible su pensamiento: la finitud, la temporalidad, la historia y la libertad (Filoni, 2008).

En el pensamiento de Georges Bataille, la enseñanza de Kojève dará lugar a una reflexión sobre la negatividad y el sentido de la historia, en cuya incidencia no dejan de mostrarse las tensiones entre las perspectivas de ambos (Vegetti y Castro, 2008). Si bien la lectura de la *Fenomenología del espíritu* que lleva a cabo Kojève será fundamental en la perspectiva batailleana acerca de la antropogénesis (y en la constitución de una subjetividad soberana), su incidencia implica una complejidad insalvable: en la discusión en torno a la historia y el rol de la acción en tanto negatividad, Bataille tomará una posición contra la acción como forma de la negatividad (y cumplimiento de la historia). Sin embargo, la visión de la historia como lucha sangrienta nutrida de la conciencia de muerte y la finitud (revelada en la angustia de morir) alimenta la perspectiva trágica a la que Bataille apuesta con su crítica al sentido (Besnier, 1988).

En este marco, la negatividad es el punto nodal de la polémica entre Kojève y Bataille: pensada en Kojève a partir de la acción, el trabajo y la lucha, la negatividad deriva en el acabamiento de la historia, mientras que es cuestionada por Bataille, quien polemiza acerca del sentido de la acción, proponiendo una negatividad impotente respecto de la acción, que remite a las dimensiones del arte o lo sagrado. Desde ese cuestionamiento, Bataille pone en marcha una nueva forma del saber (la heterología), donde la negatividad está atravesada por el *potlacht* del sentido.

Nos interesa en este texto, primero, establecer una suerte de retrazado de la negatividad desde la perspectiva ontológica poshegeliana atravesada por lo agónico, la aniquilación y la finitud; segundo, señalar cómo la asimilación entre la acción y la negación es lo que lleva a Kojève a caracterizar la época del fin de la historia como el fin de la negatividad histórica –o la muerte del hombre como ser libre y creador–; tercero, mostrar el cuestionamiento que Bataille realiza de la negatividad como acción y del fin de la historia afirmando “la negatividad sin empleo”; cuarto, reconsiderar el cuestionamiento del saber en torno al sentido. En las consideraciones finales retrazaremos algunos momentos del recorrido desarrollado en pos de mostrar las consecuencias filosóficas de ambas perspectivas.

2. Un hegelianismo kojéviano

Si bien resulta casi imposible pensar en la recepción francesa de Hegel sin mencionar a Kojève, debemos notar que la atmósfera cultural previa a los seminarios ya era fértil para su recepción. En la primera generación de filósofos del siglo XX en Francia se dio, según Descombes, un cambio de mentalidades que pudo acoger positivamente la dialéctica: rebelándose contra el neokantismo y bajo el eclipse del bergsonismo, Hegel es tomado positivamente (Descombes, 1998: 27-28) y se lo considera en los círculos más avanzados como “un autor de vanguardia” (en 1923 un grupo presurrealista, con Breton a la cabeza, lo menciona como uno de los grandes autores, junto a Lautréamont y Sade, en el número 11-12 de *Littérature*¹). Huelga decir que se debe vincular este interés con el que provocaba el propio marxismo tras la Revolución Rusa y la recomendación de Lenin de leer a Hegel. Este primer período de interés por Hegel se debe al marxismo, y le seguirá el interés promovido por los seminarios dictados por Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios desde 1933 hasta 1939.

Es de notar que Descombes refiere a las torsiones de la recepción francesa de Hegel que se dieron en poco más de treinta años: si en 1930 Hegel era el filósofo romántico rechazado por el progreso científico, en 1945 se convirtió en la cima de la filosofía clásica y en el origen de todo lo ultramoderno o vanguardista, en tanto proponía una metamorfosis del pensamiento; mientras que después, en 1968, el aire de época (Gilles Deleuze y Michel Foucault son muestras de ello) se torna antihegeliano, prefigurando el escape de la identidad y lo negativo (identidad y contradicción), reemplazados por la diferencia y la repetición² (Descombes, 1998: 30). Por su parte, Butler sostiene que “[e]s posible leer la recepción francesa de Hegel como una sucesión de críticas contra el sujeto del deseo” (2012: 24): Sartre, Lacan, Foucault, Deleuze y Derrida dan cuenta de ello (remarcamos la ausencia de Bataille en el estudio de Butler). Este somero panorama permite acaso reflejar la anticipada torsión de esta recepción en el pensamiento de Bataille: de antihegeliano, Bataille pasará a reconocer la importancia de la dialéctica vía el marxismo para, por último, cuestionar el sistema cerrado de Hegel. Una especie de vislumbre de una imagen que llegará: el hegelianismo permite pensar

¹ Raymond Queneau asegura que Hegel no era un autor que figurara entre los más conocidos para esa época; más bien se tenía un conocimiento superficial de su pensamiento. Y menciona que una de las pocas referencias “decentes que había entonces sobre Hegel era el artículo de Herr en la Grande Encyclopédie de Berthelot” (Queneau, cit. en Bataille, 2005: 62).

² Es de notar lo que afirma Descombes acerca de la acepción de la palabra dialéctica, pues si en 1930 se evoca en un sentido elogioso, su prestigio decaerá con la segunda generación (después de 1960), que intentará liberarse de ella acudiendo a Nietzsche. (En este sentido, Bataille estaría entre ambas generaciones, por cuanto su lectura de Hegel estará tensada con el pensamiento nietzscheano.)

el tránsito de la razón a lo otro de la razón, aunque en última instancia encierra, como un momento de lo mismo, lo otro de la razón en la razón³.

El desembarco de Hegel en las primeras décadas del siglo XX en Francia conjuga entonces el renovado interés por la dialéctica marxista y la impronta singular que cobró bajo la lectura kojéviana de Hegel que había iniciado ya Alexandre Koyré (a quien suple Kojève en 1933 durante su ausencia, dando inicio a los seminarios). Koyré introduce previamente al pensador alemán a partir de una lectura de la filosofía religiosa de Hegel en la Escuela Práctica de Altos Estudios, en la que acentuaba la importancia del tiempo y la finitud; desde su lectura, “la humanización del Absoluto se encuentra en el centro del pensamiento de Hegel y, con ella, la del tiempo” (Auffret, 2009: 334). El tiempo hegeliano es ante todo tiempo humano, es decir, el tiempo de un ser que niega el presente, buscando realizarse en el futuro. Sin embargo, Koyré señalaba que la limitación del sistema de Hegel está en la necesidad de un *fin de la historia* (dado por la abolición del tiempo de las cosas y de los hombres), en el que el Absoluto concluye a la vez como fin de la historia y como retorno al reino “insensato” de la naturaleza. Estas reflexiones de Koyré sobre el tiempo resultan iluminadoras para Kojève, quien radicaliza la interpretación de su predecesor, admitiendo que es preciso tomar en serio la consecuencia del fin de la historia para comprender la historia universal y el presente del mundo⁴.

Kojève continúa la labor de Koyré, consagrándose a la *Fenomenología del Espíritu*⁵, obra que se le revela como una antropología filosófica (de la Maza, 2012: 81). Claro está que Kojève no realiza ni un comentario de la *Fenomenología*, ni una exégesis científica u objetiva. Su trabajo más bien transparenta una toma de posición en su interpretación de Hegel⁶ en la que radicaliza la identificación del hombre total con el espíritu absoluto (Auffret, 2009: 41) y cuyo acto decisivo

³ En *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Judith Butler cuestiona la vinculación de Hegel con el “tropa de la totalidad”, advirtiendo sobre los múltiples modos en que aparece la negación en la *Fenomenología del espíritu*, que no solo está al servicio de una operación conceptual asimiladora o domesticadora de las alteridades que confronta. Reconsiderando la apropiación de Hegel en Francia en el siglo XX, señala: “Si bien, después de todo, fue en el contexto de la teoría francesa donde Hegel se volvió sinónimo de totalidad, teleología, dominación conceptual y sujeto imperialista, la apropiación francesa de Hegel también cuestiona los supuestos totalizadores y teleológicos de la filosofía hegeliana. De hecho, es frecuente que las marcas de una postura claramente ‘poshegeliana’ no sean fáciles de distinguir de una lectura apropiativa de Hegel” (Butler, 2012: 16).

⁴ Para ampliar el desarrollo de la temporalidad en Koyré, cfr. Auffret (2009: 325-338).

⁵ Recordemos que la traducción francesa de la *Fenomenología* aparece muy tardíamente, en 1939, a cargo de Jean Hyppolite.

⁶ Kojève llega a afirmar que Hegel le había servido de pseudónimo entre 1933 y 1939 (Auffret, 2009: 44).

es afirmar el fin de la historia, con la certeza de que en ello está lo más importante del pensamiento de Hegel⁷.

Kojève expone su propia teoría sobre el hombre histórico, hombre atravesado por el deseo que nunca será satisfecho y que ejerce su negatividad en la lucha y el trabajo. A su vez, tal como sostiene Descombes (1998: 33-37), Kojève opta por hablar de sabiduría antes que de racionalidad, corrimiento en el que la locura es necesaria para la Sabiduría (a modo de comprobación, según él, Hegel estuvo a punto de caer en la locura antes de alcanzar el saber absoluto⁸). Este sesgo no es fortuito, pues en la interpretación que lleva a cabo Kojève, el acento no está puesto en los aspectos pacificadores de la dialéctica sino en aquellos que son excesivos, aterradores y violentos.

Acaso sea este acento el que determinó la inmensa influencia de Kojève sobre toda una generación⁹ que año tras año escuchaba su lectura de Hegel. La importancia dada a la lucha sangrienta y al deseo hacen que en la lectura kojéviana de la *Fenomenología del espíritu* se transmute el señorío de la razón absoluta: la historia humana es la historia de las luchas sangrientas que hacen avanzar hacia una conclusión feliz. La interpretación singular de Hegel, dotada de una orientación marxista y atravesada por la noción de tiempo histórico (tal como la concibió Koyré) nutren esta interpretación de la existencia humana ligada a la conciencia de muerte y la finitud, revelada en la angustia de morir, tal como la desarrolló Heidegger (1927). Estas vertientes de pensamiento, aunadas en una “introducción a la lectura de Hegel” hacen que Hegel suene como una reflexión tan contemporáneamente seductora como provocativa (Besnier, 1988).

En la antropología propuesta por Kojève a partir de la lectura de Hegel, la identidad del hombre es ganada siempre a partir de una diferencia que se hace al interior de la vida animal. En *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*¹⁰, Kojève explicita la diferencia entre el hombre y el animal:

⁷ No son pocos quienes rechazan la versión antropologista de Hegel desarrollada por Kojève, entre quienes encontramos a Gerard Lebrun y Eric Weil. Para ampliar esta crítica cfr. por ejemplo Lebrun (1972). Respecto a quienes lo critican por estar en el origen de la “vulgata hegeliana” (viendo en su interpretación un desplazamiento marxizante), cfr. Jarcczyk y Labarrière (1987).

⁸ Bataille tomará esta “caída en la locura” como un signo de la lucidez de Hegel (cfr. Bataille, 2003 y 1986).

⁹ Entre los asistentes al seminario se contaban Raymond Queneau, Raymond Aron, Georges Bataille, Jean Hyppolite, Denyse Harari, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, entre otros. Si bien Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir fueron influidos por él, no asistieron a su seminario. Roger Caillois, por caso, afirmó que Kojève realizó “una empresa intelectual absolutamente extraordinaria sobre toda una generación” (Hollier, 1982: 9).

¹⁰ Recordemos que Queneau prepara y reúne los textos del seminario dictado por Kojève bajo el título *Introduction à la lecture de Hegel*, texto que se publicó en 1947 (Gallimard,

Ser hombre no es ser retenido por ninguna existencia determinada. El hombre tiene la posibilidad de negar la Naturaleza, y su propia naturaleza, cualquiera que sea. Puede negar su naturaleza animal empírica, puede querer su muerte, arriesgar su vida. Tal es su ser negativo [...] [;] ser más y distinto que el ser solamente viviente (Kojève, 1996: 56).

En el paso del animal (que es simple sentimiento de sí) al hombre (como Autoconciencia) se puede notar el protagonismo central del deseo que deviene Lucha y Acción. Se trata de un deseo que de suyo supone una exclusión de lo animal, aunque no puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica, de una vida animal. Es decir, surgiendo de la extensión de la vida animal, el hombre se alza como Yo solo por el deseo de otro. Según Kojève: “No es pues la contemplación puramente cognitiva y pasiva la base de la Autoconciencia, es decir, de la existencia verdaderamente humana (y por lo tanto, en resumidas cuentas, de la existencia filosófica), sino el Deseo¹¹” (Kojève, 1996: 177). Desde este señalamiento, queda claro que la antropogénesis kojéviana no puede pensarse sino por el deseo: “El Yo (humano) es el Yo de un Deseo o del Deseo” (Kojève, 1996: 177).

Se trata de un deseo que no puede ser simple deseo de un objeto dado. Es por ello que si bien el deseo animal es condición necesaria, no es condición suficiente. El deseo que configura la humanidad será, según Kojève, el deseo de una nada, de un devenir, una libertad, es deseo de deseo. Se configura así una antropología que pone en juego la negatividad implicada en el paso a la humanidad, pues se trata de la Acción, es decir, transformar una realidad dada en una realidad humana. Es el deseo, el que “in-quieta al hombre y lo empuja a la acción” (Kojève, 1996: 12). La acción nace del deseo y la satisfacción a la que tiende la acción solo puede lograrse por la negación del objeto deseado (sea en la destrucción o en la transformación).

Bajo esta perspectiva toda acción es “negatriz” y no deja lo dado tal como es, sino que destruye la realidad objetiva para satisfacer el deseo, creando una realidad subjetiva. El Yo del deseo es vacío, no recibe contenido positivo real sino por la acción que satisface un deseo, al transformar, destruir y asimilar el no-Yo. Como el objeto deseado constituye al Yo, si lo deseado fuera un No-yo natural,

Paris), y que en castellano el seminario se editó en tres tomos: La Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, La idea de la muerte en Hegel y La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel (en la edición a cargo de Alfredo Llanos, traducción de Juan José Sebreli).

¹¹ Con mayúsculas en la edición del texto de Kojève que utilizamos en este caso (Llanos y Sebreli; ver n. 11). Las citas de los textos han sido verdidas de forma fiel a la obra citada.

no habría salto a la humanidad, es decir, el Yo sería natural (un Yo cosificado) y así no podrá revelarse a sí mismo como Autoconciencia.

Por lo tanto, en la revelación como Autoconciencia es preciso que el deseo se fije en un objeto no-natural, y lo único que supera lo dado es el deseo mismo. La autoconciencia solo puede constituirse a través de otra realidad de deseo, de otro hombre. El deseo como revelación de un vacío es esencialmente distinto de la realidad estática y dada. El deseo no es idéntico a sí mismo, es inquietud y negación:

El Deseo que conduce hasta otro Deseo, tomado en tanto que Deseo, creará entonces por la acción negatriz y asimiladora que lo satisface, un Yo esencialmente otro que el "Yo animal". Ese Yo, que se "nutre" de Deseos, será él mismo Deseo en su ser mismo, creado en y por la satisfacción de su deseo (Kojève, 1996: 12-13).

3. La negatividad como Acción, Trabajo y Lucha

Desde esta singular lectura de Hegel que realiza Kojève, lo humano es indisociable de la Acción, abriéndose, a su modo, a considerar la libertad y la historicidad de la negatividad implicada en la humanidad¹². Se muestran entonces aquí una serie de pasos interesantes, puesto que en esta perspectiva ya aparece, frente a la animalidad como una identidad estática, la humanidad como una apertura, como devenir, como una negación destructora que niega en la creación de una realidad humana. En este sentido el mundo humano es fruto de la nada: se alza por la aniquilación (del ser dado) y por la negatividad pura de la muerte.

El hombre debe ser un vacío, una nada, que no es nada pura, *reines Nichts*, sino algo que es en la medida en que aniquila el Ser, para realizarse a sus expensas y nihilizarse en el ser. El hombre es la Acción negadora, que transforma el ser dado y que se transforma a sí misma transformándolo. El hombre solo es lo que es en la medida en que deviene; su ser deviene; su Ser (*Sein*) verdadero es Devenir (*Werden*), Tiempo, Historia, y él no deviene, no es Historia sino en

¹² Esta singularidad en la lectura de Kojève es lo que lleva a Besnier a afirmar que la confluencia entre el pensamiento hegeliano y el pensamiento existencialista (vía Kierkegaard y Heidegger) es lo que hizo más seductora y provocativa la antropología kojéviana, conjugando aspectos. "La gran fortaleza de Kojève está justamente en haber sustentado esa doble orientación, en la que la lectura de Hegel ponía el acento sobre la imbricación entre la lógica y lo trágico" (Besnier, 1988: 43).

y por la Acción negadora de lo dado, la Acción de la lucha y del Trabajo (Kojève, 1996: 178).¹³

Durante el desarrollo del seminario del año 1937, Kojève realiza una síntesis de la *Fenomenología del espíritu* a la luz de su interpretación del Saber absoluto y el fin de la historia. Esta “actualización de Hegel”, en la que lo trágico y la dialéctica permiten pensar la existencia humana atravesada por la temporalidad y la finitud, pone en juego asimismo la negatividad implicada en la relación con otro, con los otros, con otras finitudes. Al dirigirse a otro Deseo, esto es, hacia un “objeto” que huye de sí todo el tiempo, que es inacabado, que es y no es, que es devenir, el deseo humano revela la necesidad de la multiplicidad de deseos.

Para que haya Autoconciencia, para que haya filosofía, es preciso que haya *trascendencia* de sí con relación a sí en tanto que *dado*. Y esto solo es posible, según Hegel, si el Deseo lleva no sobre un ser *dado*, sino sobre un *no-ser*. Desear el no-Ser, es liberarse del Ser, es realizar su autonomía, su Libertad (Kojève, 1996: 179).

Para que el deseo sea antropógeno debe ser deseo de otro Deseo (de no-Ser) y actuar con el fin de someter otro Deseo y hacer reconocer por el otro su superioridad. Aparece aquí ya la noción de reconocimiento. Se trata de un deseo de reconocimiento de sí mismo como valor. Ser reconocido como un valor autónomo, como una Autoconciencia autónoma, un reconocimiento que implique la superación de la vida animal que quiere la autoconservación en tanto que vida.

La base del humanismo hegeliano está aquí señalado por la estimación del valor de lo humano, puesto que para que el hombre sea verdaderamente humano, su deseo humano debe prevalecer sobre su deseo animal, debe superar el deseo de conservación: “por eso hablar del ‘origen’ de la Autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida (con miras a un fin esencialmente no vital)” (Kojève, 1996: 14).

Ser humano es ponerse en valor más allá de la simple vida. Esto toca la médula de la antropogénesis, pues el nacimiento del hombre está ligado al riesgo de muerte, es la negatividad en el seno mismo de su propia vida. La humanidad es siempre riesgo, es devenir lo que no es, poniendo en jaque su propio sostén. Hacerse reconocer implica un peligro mortal: ponerse como valor autónomo implica suprimir el valor de la vida animal (pero no la vida animal en sí misma

¹³ Todas las cursivas que aparecen en las citas son de los originales.

que sostiene la materialidad de la vida del sujeto). Se da en esa puesta en riesgo de la vida una superación de la mera vida animal, lo que lleva a hablar de una lucha a muerte por el “reconocimiento”, lucha por puro prestigio¹⁴ allí donde “[e]l hombre arriesga su vida biológica para satisfacer su Deseo no-biológico” (Kojève, 1996: 181).

Los que se enfrentan en la lucha por el mismo Deseo están dispuestos a llegar hasta el fin en la búsqueda de su satisfacción, hasta arriesgar su vida y la vida del otro. Pero paradójicamente, la lucha no puede culminar en la muerte de uno o de los dos, puesto que en este esquema eso haría imposible la revelación del ser humano. La posibilidad del reconocimiento supone otro que puede reconocer. “Cuando dos ‘primeros’ hombres se enfrentaron por primera vez uno no vio en el otro más que un animal, peligroso y hostil, al que se trataba de destruir, y no un ser autoconsciente que representaba un valor autónomo” (Kojève, 1996: 18). Cada uno de los hombres que se enfrentan tiene la certeza subjetiva de ser un valor autónomo (ser un hombre), pero esa certeza carece de verdad, pues debe hacerse reconocer, debe transformar el mundo (natural y humano) donde no es reconocido, en un mundo donde el reconocimiento sea posible. Esa transformación es la Acción.

La primera acción humana antropógena toma necesariamente la forma de una lucha. Kojève reconoce en este esquema que más allá de la multiplicidad de Deseos, la necesidad de la puesta en riesgo de la vida no solo es la puesta en riesgo del valor de la vida animal: es necesario que haya dos comportamientos antropógenos diferentes. Siendo necesario que ambos sobrevivan a la lucha, uno de ellos debe tener miedo del otro (debe negar el riesgo de su vida), abandonando su deseo, para satisfacer el deseo del otro: debe “reconocerlo”, sin ser reconocido por él: “uno de los dos adversarios cede ante el otro y se somete a él, reconociéndolo sin ser reconocido por él” (Kojève, 1996: 181). Una de las dos autoconciencias cede ante la otra porque no está dispuesta a llegar hasta el fin, es decir, hace prevalecer el instinto biológico de conservación. La autoconciencia que cede, sucumbe ante aquella otra que desprecia la muerte y que está dispuesta a llegar hasta el fin (de la Maza, 2012). El vencedor es reconocido como Amo. Esto quiere decir que en un estado naciente el hombre nunca es simplemente hombre, sino que o es Amo o Esclavo.

De la lucha surge la verdad del hombre, “la revelación de su realidad” que presupone la lucha a muerte, puesto que “al poner en riesgo la vida es que se

¹⁴ Hegel no habla de lucha por prestigio; esto es algo propio de Kojève. En una carta de 1948 a Tran Duc Thao, dice Kojève: “El término ‘luchas por el prestigio’ no se encuentra, en efecto en Hegel, pero creo que se trata allí de una diferencia de terminología, porque todo lo que digo se aplica a todo lo que Hegel llama la ‘lucha por el reconocimiento’” (Auffret, 2009: 354).

reconoce la libertad, el hecho de ser otra cosa que un ser-dado, no estar sumergido en la extensión de la vida animal” (Kojève, 1996: 20). Así, Kojève estima que el hombre como autoconciencia nunca es tal hasta imponerse a otro, hasta hacerse reconocer por él. Debe valorarse por sobre ese fuera de sí que necesita para ser reconocido (se erige la figura del Amo por sobre el Esclavo).

Además de esta lucha por el reconocimiento, el hombre debe negar el mundo natural, transformarlo, para realizarse en él. Fuera de ese mundo – vale decir también, fuera de la vida animal que le es esencial– el hombre no puede constituirse como tal. Por ello es que la Acción es indispensable en la antropogénesis que estamos considerando: suponiendo la negación, es decir, la destrucción y transformación de lo dado, instaura una realidad humana. Acaso pueda decirse que es la lucha pero ya no con otro deseo, sino con lo dado-estático. Y así como en la Lucha no puede haber muerte, en la Acción no puede haber simple aniquilación de la cosa, sino transformación por el trabajo. Se erige aquí la figura del esclavo por sobre el amo: de aquel que no está satisfecho (es una conciencia dependiente) pero siempre está por hacerse y hace la Historia humana.

Estos desarrollos son los que llevan a Esposito a afirmar que el hegelianismo es simultáneamente una filosofía de la muerte y una filosofía que domestica el interés por la vida: “la destrucción del mundo coincide, en un último extremo, con su humanización” (Esposito, 1996: 87). La humanización se da a partir de la obra negativa del aniquilamiento: la vida no puede reproducirse más que a través de la obra de lo negativo. El riesgo que se suscita desde aquí determina que la muerte misma se erigiría como Amo absoluto en tanto cancela toda forma de conciencia: del hombre no queda más “que un cuerpo inanimado”, una cosa que desborda toda posibilidad de devenir. Bajo los extremos de la Acción y el Trabajo, se figura la instancia en la que ya ninguna acción es posible, porque se ha cumplido toda negatividad en el mundo. Parálisis e inmutabilidad de un mundo que quizá ya no llamaríamos humano.

La historia como interacción de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza se detiene en el momento en que desaparece la diferencia y la oposición entre el Amo y el Esclavo, detención que Kojève vincula al Saber absoluto: “ahora bien, según Hegel, es en y por las guerras de Napoleón y, en particular, la batalla de Jena, que se realiza ese acabamiento de la Historia por la supresión dialéctica (*Aufheben*) del Amo y del Esclavo” (Kojève, 1996: 184). La presencia de la batalla de Jena en la conciencia de Hegel es capital: porque Hegel oye los ruidos de esa batalla, puede *saber* que la historia se acaba, es decir, Hegel es el pensador capaz de realizar la Ciencia absoluta, sabiendo que la lucha por el prestigio ha culminado en las guerras de Napoleón.

A partir de la lectura que realiza Kojève de Hegel, puede verse que si la

humanidad se muestra entonces como una apertura que se gana tras las negociaciones negadas, es posible el cumplimiento de la acción en el final de la historia, en su culminación: allí encontraríamos también el fin de lo humano. El hombre restituído a la praxis animal no implica para el autor ninguna catástrofe cósmica ni biológica: la desaparición del Hombre al final de la Historia es la extinción de la acción, donde el hombre perdura con vida como animal que ya no niega lo dado (cfr. Agamben, 2005: 16-23). El fin de la historia, el comienzo de la posthistoria, supone un presente sin porvenir y sin pasado, es decir, una historia que coincide con la desaparición del hombre, una *historia no humana*. Como sostiene Castro, lo que desaparece es “el hombre del error y de la acción negadora” (Castro, 2008: 84).

Por lo tanto la desaparición del hombre al final de la historia no es una catástrofe cósmica: el mundo sigue siendo lo que es por toda la eternidad. Y tampoco es eso una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de *acuerdo* con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho, es decir la Acción negatriz de lo dado y el Error, o en general el Sujeto *opuesto* al Objeto. En realidad, el fin del Tiempo humano o de la Historia, vale decir el aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho o del individuo libre e histórico, significa simplemente la cesación de la Acción en el sentido estricto del término. Lo cual significa en la práctica: desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. Y aun la desaparición de la *Filosofía*; puesto que no cambian los principios (verdaderos) que se hallan en la base de de su conocimiento del Mundo y de sí. Mas todo el resto puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc., etc., en resumen, todo lo que hace *feliz* al Hombre (Kojève, 2007: 217)¹⁵.

4. La negatividad cuestionada

No es extraño que esta lectura de Hegel llegue a provocar al pensamiento trágico de Bataille (Sichère, 2006). De la asistencia al seminario dictado por Kojève –que determina la mediación con Hegel¹⁶– Bataille se nutrirá para pensar una

¹⁵ En La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel, Kojève expone que el fin de la historia está vinculado con el reino de la libertad de Marx, en el que los hombres, reconociéndose, ya no luchan. Esta idea, escrita en 1946, no será sostenida en 1952: Kojève cambiará de parecer tras su viaje a Japón, considerando esta idea contradictoria (cfr. Kojève, 2007: 218-219, notas).

¹⁶ Raymond Queneau recuerda esta asistencia de Bataille (desde 1934 a 1939): “No cabe

antropología reelaborando las figuras del amo y el esclavo; de esa antropología –desgarrada– de Bataille surgen las nociones de soberanía y servidumbre, que atraviesan toda su reflexión y propuesta acerca de la subjetividad. Desde aquí es posible señalar que el valor de lo agónico, la violencia y la lucha acentuados por Kojève será el punto de encuentro entre ambos, mientras que el sentido de la satisfacción y la cuestión de lo sagrado será aquello a partir de lo cual se mostrarán las diferencias con relación a la negatividad¹⁷.

La asistencia de Bataille al seminario de Kojève es contemporánea a la existencia del Colegio de Sociología¹⁸, cuya preocupación central será el fenómeno de lo sagrado en lo social (bajo el contexto signado por las guerras mundiales y la disgregación del ámbito social), sus posibilidades y obstáculos. En el espíritu de los colegiados (y sobre todo en las intervenciones de Bataille) la sociología es elevada a un saber sagrado (Hollier, 1982; Richman, 2002) y se aplica así a todo aquello que es inconmensurable para la razón y la ciencia.

Bataille piensa asociar a Kojève a las actividades del Colegio de Sociología, invitándolo a dictar la segunda conferencia, “Las concepciones hegelianas” – que será la única que dictará, el 4 de diciembre de 1937–, pero Kojève toma distancia del incipiente desarrollo de aquella “sociología sagrada” (Auffret, 2009: 359; Hollier, 1982: 108). Si bien el texto de esta conferencia no se conservó, sí se conservan los testimonios de Roger Caillois y de Bataille (quien se refiere a ella en otra conferencia, “Atracción y repulsión”, del 22 de enero siguiente, y también en su carta). Sobre la conferencia de Kojève, Caillois refiere:

duda de que sacó gran provecho de esta enseñanza. A decir verdad, no para ‘regresar’ a un Hegel muy diferente del panlogista de los manuales de antes de la guerra del 14 o del precursor de Marx únicamente visto a través del marxismo, sino más exactamente para definirse él mismo, no oponiéndose, sino en cierto modo confraternizando” (Bataille, 2005: 67).

¹⁷ De la Maza (2012: 92-96) retoma la recepción de la lectura de Kojève que realiza Bataille, aunque centra su análisis en textos de los años ’50 (Hegel, la muerte y el sacrificio y Hegel, el hombre y la historia).

¹⁸ Fundado en 1937, lo integran G. Bataille, R. Caillois, P. Klossowski, M. Leiris. Denis Hollier ha compilado, bajo el título El Colegio de Sociología, las conferencias, publicaciones, textos y cartas de lo que se dio bajo las actividades del Colegio de Sociología; reúne intervenciones de Bataille, Pierre Klossowski, Alexandre Kojève, Michel Leiris, Jean Paulhan y Jean Wahl, entre otros. Si bien es claro que el Colegio no desarrolló con sistemática una doctrina, sí privilegió algunos temas en cuyo enfoque Hollier interpreta una heracliteana “guerra contra el ejército”. El Colegio de Sociología actuará entre 1937 y 1939, año en que a la crisis entre sus fundadores (Bataille, Caillois y Leiris), se le suma la guerra que le cortó la palabra. Según Hollier, esta colegiatura ponía en relación a iguales reunidos por afinidades electivas, que no buscaban tanto la enseñanza de la sociología sino su consagración, en la que la sociología es elevada a “cuerpo de doctrina sagrado” (Hollier, 1982).

Esta conferencia nos dejó atónitos a todos, debido al mismo tiempo al poder intelectual de Kojève y a sus conclusiones: como usted recordará Hegel habla del hombre a caballo, que enseña la liquidación de la Historia y de la filosofía. Para Hegel, ese hombre era Napoleón. Pues bien, Kojève nos enseñó aquel día que Hegel había atinado en su observación, pero que se había equivocado en un siglo: el hombre del fin de la historia no era Napoleón sino Stalin (Hollier, 1982: 109).

Será dos días después de esta participación que Bataille le enviará una carta a Kojève (6 de diciembre de 1937), en la que polemizará acerca del sentido de la acción, iniciando así una reflexión acerca de la “negatividad sin empleo” –noción que aparece por primera vez en esa carta–, que no solo será fundante de muchos de sus desarrollos posteriores, sino que permite avanzar en la comprensión de la propuesta de soberanía batailleana.

Este primer cruce en torno a la negatividad se hace patente en la carta que Bataille le envía a Kojève con el motivo de “continuar la conversación que se ha entablado entre ellos de varias formas” (Bataille, 2005: 83). En la carta, Bataille entra en discusión con el hegelianismo que Kojève encarna bajo la idea de la culminación de la historia y el cierre de la temporalidad de la acción en su cumplimiento, pues se trataría del “resultado de un ‘hacer’ finalmente ‘hecho’” (Esposito, 1996: 87). La acción deviene obra completa, la historia se revela al fin discursivamente desde su comienzo, y paradójicamente el fin del hombre implica *su restitución a la praxis animal*:

Admito (como una suposición verosímil) que desde ahora la historia está acabada (a punto del desenlace). Sin embargo, me imagino las cosas de otro modo que usted (no atribuyo gran diferencia entre el fascismo y el comunismo); por otra parte no me parece completamente imposible que todo vuelva a comenzar en un tiempo no muy lejano.

Sea cual fuere, mi experiencia vivida con mucha inquietud, me ha conducido a pensar que yo no tenía nada “que hacer” [...].

Si la acción (el “hacer”) es –como dice Hegel– la negatividad, entonces se trata de saber si la negatividad de quien “no tiene nada más que hacer” desaparece o subsiste en el estado de “negatividad sin empleo” (no podría definirme de forma más precisa). Admito que Hegel haya previsto esa posibilidad: al menos no la situó en la salida de los procesos que describió. Imagino que mi vida –o su

aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida– constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel (Bataille, 2005: 83-84).

Estas primeras líneas de la carta nos dan la pauta del tipo de cuestionamiento que se abre aquí. En principio el cuestionamiento apunta al fundamento de la negatividad, pues ¿qué supone que desaparezca la negatividad? ¿Cómo podría desaparecer la negatividad, si es como vimos a partir de Kojève, transformación a partir de la negación de lo dado, pero a la vez devenir, Tiempo, Historia y también Saber (o acceso al Saber absoluto)? Incluso podemos preguntarnos si se puede identificar la desaparición de esa negatividad con lo que Bataille comienza a llamar desde aquí “negatividad sin empleo”, pues ¿qué quiere decir “sin empleo”? ¿Negatividad en potencia, que puede ponerse en acción, en marcha, pero que no se emplea o acción que queda sin realizarse?

Se trasluce en Bataille una suerte de hegelianismo antihegeliano, pues la Acción está puesta en entredicho, es la negatividad de quien no tiene nada más que hacer. Acción incumplida, acción en estado de inoperancia. Negatividad pero que no conduce a ninguna salida, y aquí, el elemento central, trágico: se trata de una negatividad que no conduce a ningún sentido.

¿Qué idea del hacer (de la acción) estaría obrando en esta posición o impugnación de Bataille a la interpretación kojéviana? Al lanzar la expresión de la “negatividad sin empleo”, Bataille parece indicar que habría algo así como una negatividad distinta a la negatividad de la acción, que en la perspectiva trágico-nietzscheana de Bataille apunta a una crítica al sentido de la acción y el saber. Más aún, Bataille se sitúa a sí mismo, en la carta, como ejemplo de la refutación del sentido de la historia humana: “imagino que mi vida, o su aborto, o la herida abierta que es mi vida, constituye la refutación del sistema cerrado de Hegel” (Bataille, 2005: 84).

Si lo humano implica la negatividad, Bataille plantea que habría un resto (negatividad sin empleo) que no desea “recuperar” para sí ni desemboca en el reconocimiento (dando cuenta de “la dificultad excepcional experimentada para hacerme reconocer”). La negatividad sin empleo en tanto negatividad impotente, según Bataille, se convierte en obra de arte, y la obra de arte responde al llamado de lo negativo, pero responde mal, responde sin Acción (trabajo-ley); por lo tanto, dejaría en suspenso la cuestión del fin de la historia:

Una obra de arte responde eludiendo o, en la medida en que su respuesta se prolonga, no responde a ninguna situación particular, responde del peor modo posible a la del final, cuando ya no es posible eludir (cuando llega *la hora de la verdad*). Por lo que a

mi respecta, la negatividad que me pertenece no ha renunciado a emplearse sino desde el momento en que ya no tenía empleo: es la negatividad de un hombre que ya no tiene nada que hacer y no la de un hombre que prefiere hablar (Bataille, 2005: 85).

La negatividad a la que hace alusión Bataille se distingue de la negatividad de la acción, pero puede ser objetivada; eso es lo propio de la obra de arte, pero no solo del arte, sino también de la religión: “ni en la obra de arte ni en los elementos emocionales de la religión como tal la negatividad ‘es reconocida como tal’” (Bataille, 2005: 85). Sin ser reconocida, la negatividad es introducida en la religión en un proceso de anulación, que Bataille remite a la perspectiva iluminada por Mauss¹⁹.

Sin embargo, no hay una identidad entre las posibilidades de la objetivación de la negatividad del pasado y la del tiempo propio del “final de la historia”: puesto que el arte no puede dar una respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre, Bataille sostiene que el hombre de la negatividad sin empleo no tiene más que volverse “el hombre de la negatividad reconocida”, no tiene más que reconocer que su necesidad de actuar no tiene fundamento, ni sentido, no tiene ya empleo, llegando por último a reconocerse como “negatividad vacía de contenido” (Bataille, 2005: 85). Ni siquiera el sentimiento de pecado tiene fuerza en él. La negatividad sin empleo del tiempo del fin de la historia se enmarca en una teleología trágica: la negatividad no tiene ya salida.

En esta carta, Bataille pasa de la primera persona y el tono confesional a situarse a sí mismo como tipo o paradigma, en tanto constituye el “hombre de la negatividad sin empleo”, y en ese paso, da cuenta de las peripecias de la negatividad que le es propia. Primero, este “hombre de la negatividad sin empleo” reconoce la negatividad exactamente en la necesidad de actuar, y este reconocimiento va unido a una concepción que hace de él la condición de toda existencia humana. Segundo, a partir de esta necesidad de dar cuenta de esa negatividad (sin empleo) reconocida, pone en marcha una nueva forma del saber (que, aunque no está explicitado en la carta, es el desarrollo de la heterología

¹⁹ Bataille se apoya en los análisis de Mauss en torno a las instituciones primitivas del potlatch para dar cuenta de esa agonística de la pérdida o del don, donde se juega el prestigio. Bajo la lectura de El ensayo sobre el don de Mauss, Bataille señala la importancia del potlatch, en el que el intercambio no se da en pos de la producción y la adquisición (o sea, no se da bajo el sentido de la acción), sino que se da atravesado por la pérdida y el gasto. En el potlatch no es la negatividad de la acción la que se reconoce, sino su anulación. Es por ello que es posible poner en contacto las lecturas que Bataille realiza de Kojève y Mauss: de un lado la confrontación agonística en la que surgen las subjetividades del amo y el esclavo, de otro lado la confrontación agonística en la interacción social (cfr. Hill, 2001).

que Bataille planeó por esos años): ciencia que tiene como objeto la negatividad humana –específicamente, lo sagrado izquierdo²⁰– y que “pone en juego las representaciones más cargadas de valor emotivo”. Esta ciencia cobra el papel de “término medio en el proceso de toma de conciencia” (Bataille, 2005: 86), poniendo en juego las representaciones de la risa y las lágrimas, el erotismo, la violencia sacrificial, la excitación del miedo, es decir, aquellas efusiones que cobran para Bataille el sentido del desencadenamiento y que no pueden ser tratadas como un objeto sin más. Por último, Bataille –o el hombre de la negatividad reconocida– descubre que

es su suerte y no su mala suerte la que le ha hecho entrar en un mundo donde ya no hay nada que hacer y aquello en lo que él se ha convertido a pesar suyo se ofrece ahora al reconocimiento de los demás, porque solo puede ser el “hombre de la negatividad reconocida” en la medida en que se haga reconocer como tal. De este modo encuentra de nuevo algo “que hacer” en un mundo donde desde el punto de vista de la acción ya nada se hace. Y lo que tiene “que hacer” es dar a la parte de existencia liberada del hacer su satisfacción: se trata evidentemente de utilización de los ocios (Bataille, 2005: 86).

En este sentido, Bataille reconoce asimismo los peligros de esta posición, en el que se trazan dos momentos: la primera fase es la de la “resistencia elusiva” por parte de los otros hombres que “prefieren huir inmediatamente del lado de los ciegos” (Bataille, 2005: 87), por lo que corre el riesgo de caer en la descomposición moral y de estar aislado (y a sus ojos la pérdida de prestigio –en la que los otros que reconocen son imprescindibles– parece peor que la muerte). En la segunda fase, a la elusión de los otros debe oponer la fuerza de oposición propia (a los demás), afirmándose en su diferencia, sabiendo que si no opone esta fuerza, desaparece aquello que encarna como existencia liberada.

Bataille afirma que si bien se ha puesto a sí mismo como caso de la negatividad reconocida, como si fuera el único que responde a ella, asegura que se trata de que ha tomado conciencia de lo que le ocurre, por lo que se siente aislado. Y luego, parodiando la posibilidad de decir hasta el final del hegelianismo, dice que para “acabar el relato del búho” debe expresar también la angustia en la que se halla inmerso y que ha descrito el “grado de exigencia” que se le impone, y

²⁰ Lo sagrado izquierdo (o siniestro) refiere a los caracteres impuros de lo sagrado. Tanto Bataille como Caillois (1969: 41) sentirán una especial atracción hacia ese aspecto de la realidad que Hertz (en el marco de la Escuela sociológica francesa) investigó en torno a las representaciones de “lo izquierdo” (y su oposición a la derecha o lo diestro).

se resguarda de no llevar a cabo la descripción de ese estado y esa exigencia, afirmando: “Me parece que Minerva puede oír al búho hasta ahí” (Bataille, 2005: 88).

La carta termina justificando las extrapolaciones que realizó en las descripciones de formas de existencia que, asegura, ya se han dado en él, sosteniendo que Hegel también se permitió una extrapolación de ese tipo. Añade además lo que será la impugnación al desarrollo de la lucha por el reconocimiento: “es evidente que Hegel, debido a que no asumía hasta el fin el papel de la ‘negatividad reconocida’, no arriesgaba nada: todavía pertenecía, pues, en cierta medida al *Tierreich*” (Bataille, 2005: 88). Hegel permanecía en el “reino animal de espíritu”.

5. Reconfiguraciones del saber... hacia el no-saber

Para esta época, Bataille ya trae en su haber *Acéphale* (1936-1939), y más aún, el desarrollo que le precede: *La noción de gasto* (1933). *La noción de gasto* es central en este punto, ya que es el inicio del derrotero en el que la insubordinación del “gasto libre” prefigura toda la crítica a la conservación, producción, crecimiento y cierre de la acción. En este marco, es posible comprender la complejidad de los temas que se encuentran condensados en la carta y en la diatriba con Kojève: la negatividad ya no puede reposar en el sentido tras la inquietud y la agitación del devenir logrado, sino que en Bataille la negatividad es impotente, está atravesada por el *potlacht* del sentido, donde nadie podría “reconocer” una cumbre que fuera la noche.

Ahora bien, esta refutación de la negatividad que Kojève, a partir de Hegel, reconocía en la Acción está sumergida en esta lectura de Bataille en la impotencia y la pérdida a partir de una cierta reconfiguración de lo que se entiende por experiencia. Se trata de una radical reconfiguración de la experiencia y el saber (ya presente en la carta que envió a Kojève, pero que cobra su máxima expresión en *La experiencia interior*²¹).

Para dar cuenta de ese viraje que realiza Bataille, debemos tener en cuenta que la experiencia atraviesa las aventuras intelectuales que cobraron cuerpo tanto en *Acéphale* como en *El colegio de sociología*. En la reconfiguración crítica que Bataille establece de la experiencia se conjugan una serie de rupturas respecto de la experiencia en los siguientes sentidos: pensada como formadora del sujeto, como constructora del saber y como configuradora del sentido (y del proyecto).

²¹ Por cuestiones de extensión, no podremos, en esta oportunidad, ahondar en la reconfiguración de la experiencia tal como se da en *La experiencia interior*, texto escrito durante la Segunda Guerra y que forma parte de *La summa ateológica*.

La riqueza de una serie de desarrollos batailleanos que se encuadran en las actividades del Colegio de Sociología nos permiten establecer cierto rastreo en el que la fenomenología hegeliana es puesta en entredicho, no solo vía sus lecturas de Nietzsche²², sino también vía una fenomenología de lo sagrado en la que Bataille indaga a partir de “datos” de la sociología francesa.

En este marco, la incidencia de la fenomenología hegeliano-kojéviana es tomada y a la vez dramatizada (exagerada, ahondada) hacia todo aquello que no puede subordinarse al Saber tal como lo concebía Hegel. Aquello que presenta este rasgo cortante, filoso del sistema del saber serán lo sagrado –que no refiere a una divinidad, sino a la inmanencia quebrada, desgarrada (*déchirement*)– y aquellas experiencias que desgarran al sujeto y lo ponen en comunicación con su herida –de allí la relevancia del sacrificio–. Bajo estas ideas matriciales, se pone en juego una idea de experiencia que lejos de llevar al Saber (Kojève) lleva a la constatación de la imposibilidad del Saber, que muestra en su reverso el No-saber.

La búsqueda de Bataille en el Colegio de Sociología estará atravesada por la posibilidad de una forma del saber que pueda comprender los fenómenos que de algún modo se presentan como heterogéneos a la razón. Hollier apunta que estos colegiados habían elevado la sociología de un conocimiento entre otros a una fuerza sagrada, en el que “el buen uso de la sociología consistía en hacerla contagiosa, virulenta; velar por su propagación rápida e imparable” (1982: 7). El saber no puede pensarse desde aquí como una forma de la negatividad aséptica, sino que tiene la peculiar característica de ser conmovedor, vital.

En el avance del desarrollo de este método, que debe ser compatible con el objeto de estudio, Bataille retomará la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la pondrá en cuestión, señalando que lo sagrado es aquello que escapa a la fenomenología hegeliana. En “El aprendiz de brujo”²³ Bataille pretende recuperar la existencia total frente a la existencia compartimentada propia de la modernidad, en la que se hace patente la ausencia de necesidad de ser ese hombre total. Bataille sostendrá en este marco que “la ausencia de necesidad es más desdichada que la ausencia de satisfacción” (Bataille, en Hollier, 1982: 28), situando allí el eje de la disputa con Kojève.

²² Lecturas que encontramos en *Acéphale* como claro rescate del valor de Nietzsche para el pensamiento, y que comprometen a Bataille en una tarea –hasta el momento inédita– de desideologización del pensamiento nietzscheano.

²³ Caillois dirá en la Introducción de “Para un colegio de sociología” que “las circunstancias actuales se prestan muy particularmente a un trabajo crítico que tenga por objeto las relaciones mutuas del ser del hombre y del ser de la sociedad: lo que él espera de ella, lo que ella exige de él” (Hollier, 1982: 23).

Si el punto en discordia entre Kojève y Bataille es la posibilidad o no de la satisfacción del deseo por la negatividad (Castro, 2008), Bataille apunta a un saber de lo sagrado que no busca la satisfacción alejándose tanto cuanto sea posible de la cuestión hegeliana de cumplimiento, sino que más bien pueda despertar la anestesiada necesidad de no ser un ser fragmentado. Bajo el diagnóstico de la existencia que Bataille lleva a cabo, la existencia humana está reducida a lo servil en una mutilación apenas percibida bajo la que muy fácilmente se renuncia a la necesidad “de ser un hombre entero” (Bataille, en Hollier, 1982: 29).

Pero Bataille no se conforma con la descripción de la situación, sino que asume que es necesario poner en marcha las formas de la negatividad sin empleo para tramsutar la existencia servil y fragmentada, que analiza bajo las figuras del artista, el político y el sabio, que encarnan a sus ojos la negatividad de la acción y la satisfacción pero renuncian a la totalidad: el sabio es servil a la búsqueda de la verdad, el artista se subordina al mundo real y confunde “la existencia profunda” con el “compromiso partidario” y el político (o el hombre de acción) se subordina al imperativo de la acción y de la transformación del mundo. Las tres figuras encarnan la negatividad de la acción, el trabajo y la lucha kojéviana; en ellas, Bataille entrevé la complicidad servil que reduce la existencia a *lo que existe*; pero “la totalidad de la existencia tiene poco que ver con una colección de capacidades y de conocimientos” (Bataille, en Hollier, 1982: 34).

Frente a la vida fragmentada y atravesada por la negatividad (y la satisfacción) del trabajo, la acción y la lucha, Bataille apuesta por una existencia atravesada por la necesidad de ser un hombre entero, sin satisfacción, que en estos años toma como figura al aprendiz de brujo, pero desarrollará luego en torno a la figura del soberano: una existencia que se forja bajo “la necesidad de vivir a semejanza de las llamas” (Bataille, en Hollier, 1982: 38), atravesada por el gasto. La pretensión del aprendiz de brujo²⁴, dirá Bataille –y esto despertará la negativa de Kojève a ser parte del Colegio de Sociología– hará suyo un rigor ligado al mito y a lo sagrado que abogue por volver a encender los afectos (trágicos) de lo social.

²⁴ Caillois recuerda que esta fue la primera conferencia del Colegio de Sociología, que despertó las reticencias de Kojève, quien “reprochaba a los conjurados del Colegio, pero sobre todo a Bataille, querer jugar a aprendices de brujo. Además, Caillois remarcará que Bataille ocultaba poco su intención de recrear un sagrado virulento y devastador, que en su contagio epidémico terminase por ganar y exaltar a aquel que hubiera sembrado la semilla el primero”. Al confiarse esto a Kojève, él respondió que “semejante taumaturgo no tendría más oportunidad de ser transportado a su vez por lo sagrado que conscientemente había desencadenado, que la tendría un prestidigitador de convencerse de la existencia de la magia maravillándose ante sus propios juegos de mano” (Hollier, 1982: 58). En definitiva, para Kojève todo aquello no era mágico y no tenía ninguna posibilidad de llegar a serlo, pues no se retrocede de la ciencia a la magia.

Bataille asegura en diversas ocasiones que Hegel se aproximó de manera determinante a la realidad, pero que no hizo lugar al núcleo esencialmente heterogéneo o, dicho de otro modo, a las formas de la negatividad sin empleo que permiten salir de la existencia disociada, que permiten ponerse en juego, comunicar, reír²⁵. Negatividad sin empleo que supone toda una economía del gasto sin reserva. Desde aquí se va delineando una nueva impugnación al Saber en el trazado de lo que Bataille llamará no-saber. El no-saber (desarrollo que cobrará tal denominación en *La summa ateológica*, que comprende *El culpable*, *La experiencia interior* y *Sobre Nietzsche*) supone que el sistema del Saber está quebrado por lo que en esta época llama “una zona de silencio”, en la que lo desconocido irrumpe como “el punto ciego del entendimiento” (Sasso, 1978).

6. Consideraciones finales

A partir del recorrido establecido en torno a la figura de Kojève se hace patente la relevancia que a partir de los años 30 tuvo en Francia la lectura que este ofreció del deseo hegeliano y su rol en la Historia. Desde la perspectiva kojéviana, la negatividad hegeliana está atravesada por la cuestión de la satisfacción del deseo, que es satisfecho en la superación de las diferencias externas, pero que sin embargo asume la impronta de la violencia y la finitud, dando expresión a deslizamientos y torsiones respecto de la fenomenología de Hegel.

El trazado de la negatividad desde la perspectiva ontológica poshegeliana atravesada por lo agónico, la aniquilación y la finitud compromete en Kojève una concepción antropológica en la que el deseo es la revelación de un vacío, esencialmente distinto de la realidad estática y dada: es inquietud y negación. La asimilación entre la acción y la negación lleva a Kojève a caracterizar la época del fin de la historia como el fin de la negatividad histórica –o la muerte del hombre como ser libre y creador–, cuestión que inicia la polémica entre Bataille y Kojève, la cual involucra las divergencias sobre los caracteres de la negatividad humana: es en este punto que Bataille sostiene la negatividad sin empleo, estableciendo el punto de discordia sobre la posibilidad o no de la satisfacción del deseo por la negatividad.

La negatividad hegeliana que se transparenta en la antropología kojéviana es reconducida –vía la perspectiva trágica nietzscheana– a la transgresión del sentido del saber (y de la historia) bajo la *negatividad sin empleo*. En la negatividad sin empleo está presente la insubordinación de la existencia humana a otro fin que no sea ella misma, en la que la existencia se revela no solo por sus aspectos

²⁵ Cfr. “Atracción y repulsión” (en Hollier, 1982); también Bataille (1973, 2003 y 1986).

racionales y admisibles, sino también por los rasgos de lo inconmensurable y sagrado.

Desde aquí se da una reconfiguración del estatuto del saber que se profundiza en la crítica y propuesta batailleanas: al considerar la incidencia del hegelianismo en el pensamiento de Bataille es preciso resaltar *la carga de muerte* del pensamiento de Hegel y Kojève que Bataille asume. En la tensión que Bataille continuamente establece con el hegelianismo respecto del saber y su posibilidad de cierre y acabamiento está presente la irreductibilidad de la *experiencia* (heterogénea, sagrada), índice de la impugnación al hegelianismo en los desarrollos del Colegio de Sociología. La experiencia no encuentra su fin en el saber; tal como la concibe Bataille, excede al saber, excede al sentido.

Si bien Kojève cargó a la fenomenología hegeliana de un sesgo aterrador y violento, no es menos cierto que siguió reservando para el saber un lugar central en la transformación del universo fenoménico en el sentido y en la expresión de la historia como Obra (incluso desde aquí puede leerse el rol que cumple Kojève dentro de la política y la administración francesa luego del seminario, después de 1945²⁶). Bataille, en cambio, reconfigura el estatuto del saber y la filosofía en la concepción del no-saber, asumiendo un nuevo deslizamiento en la negatividad propia del saber: al criticar el cierre del saber y el sentido bajo las figuras del exceso y el desencadenamiento de lo sagrado, Bataille señala el punto ciego del saber, aquello que le resulta inasimilable. La concepción del no-saber anuda así la crítica de la negatividad del saber y la puesta en cuestión del saber como sistema, señalando su grieta y dejándola abierta a la pérdida del sentido²⁷.

Bibliografía

Fuentes

Bataille, Georges (1970-1988), *Œuvres complètes*, París, Gallimard.

----- (1974), *Obras escogidas*, Madrid, Barral Editores.

----- (1997), *Choix de lettres (1917-1962)*, París, Gallimard.

Kojève, Alexandre (2003), *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán.

----- (2005), *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

²⁶ Cfr. Besnier (1988), Filoni (2008) y Auffret (2009).

²⁷ Por lo que Derrida llega a señalar su perspectiva como “un hegelianismo sin reserva” (Derrida, 1989).

Bibliografía referida

Agamben, Giorgio (2005), *Lo abierto*, Valencia, Pre-textos.

Auffret, Dominique (2009), *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, Buenos Aires, LetraGamma.

Bataille, Georges (1973), *El culpable*, Madrid, Taurus.

----- (1986), *La experiencia interior*, seguido de *Método de meditación* y de *Post-scriptum 1953*, Madrid, Taurus.

----- (2003), *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

----- (2005), *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros.

Besnier, Jean-Michel (1988), *La politique de l'impossible: l'intellectuel entre révolte et engagement*, París, Éditions La Découverte.

Butler, Judith (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires, Amorrortu.

Caillois, Roger (1969), *Instintos y sociedad*, Barcelona, Seix Barral.

Castro, Edgardo (2008), "De Kojève a Agamben: posthistoria, biopolítica, inoperosidad", *Deus Mortalis*, N° 7, pp. 71-96.

De la Maza, Luis Mariano (2012), "La interpretación antropológica de la Fenomenología del Espíritu. Aportes y problemas", *Revista de Filosofía*, vol. 68, pp. 79-101.

Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Descombes, Vincent (1998), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra.

Esposito, Roberto (1996), *Confines de lo Político*, Madrid, Ed. Trotta.

Filoni, Marco (2008), "Un clásico desconocido", *Deus Mortalis*, N° 7, pp. 9-33.

Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Halle an der Salle, Niemeyer.

Hill, Leslie (2001), *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit*, Oxford, OUP.

Hollier, Denis (ed.) (1982), *El Colegio de Sociología*, Madrid, Taurus.

Jarczyk, Gwendoline y Labarrière, Pierre-Jean (1987), *Les premiers combats de la reconnaissance, Séminaire 1984-1985*, Paris, Aubier.

Kojève, Alexandre (1996), *La Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán.

----- (2007) *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán.

Lebrun, Gérard (1972), *La patience du Concept*, Paris, Gallimard.

Richman, Michèle (2002), *Sacred revolutions, Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minnesota, U.M.Press.

Sasso, Robert (1978), *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, París, Éditions de Minuit.

Sichère, Bernard (2006), *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, París, Gallimard.

Vegetti, Matteo y Castro, Edgardo (2008), "Dossier: Alexandre Kojève", *Deus Mortalis*, N° 7, Buenos Aires.