

La tragedia de la comunidad. Una aproximación a pensar el concepto de comunidad en la obra de Bataille.

Sadrinas y Diego.

Cita:

Sadrinas y Diego (2014). *La tragedia de la comunidad. Una aproximación a pensar el concepto de comunidad en la obra de Bataille.* VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-099/73>

La tragedia de la comunidad. Una aproximación a pensar el concepto de comunidad en la obra de Bataille

Diego Sadrinas

Abstract

La obra de George Bataille goza de una diversidad como pocas, oscilando entre la filosofía, la religión, la sociología y la ficción literaria, recorriendo distintos matices, múltiples facetas, haciendo difícil la posibilidad encasillarla en alguno de sus muchos rostros. Su labor sociológica es en efecto poco convencional, tanto en sus formas como en sus temáticas, dentro de las cuales es imposible dejar de mencionar la intención de fundar una sociología sagrada, la creación de la revista *Acéphale* –ella misma una práctica heterogénea- y la fundación y participación en el Colegio de Sociología. Ahora bien, dentro de su prolífica obra teórica, resulta imposible no percibir la profunda vinculación que cada uno de sus escritos guardan con el concepto de comunidad, ya sea desde la comunidad que se pretendía sostener a través de la producción de *Acéphale*, pasando por la crítica a las comunidades políticas, o bien la experiencia de la comunidad universal en torno a una tragedia. Por todo esto es que podemos afirmar que al hablar de Bataille también estamos hablando de un pensador de la comunidad.

La propuesta de este trabajo es, entonces, aportar a la inclusión de este pensador en el campo de la teoría sociológica sobre la comunidad, explorando la forma en que el concepto de comunidad aparece a lo largo de algunos textos centrales de la obra sociológica de Georges Bataille.

I. Preludio: Algunas palabras sobre la comunidad y la sociología.

Comunidad es un concepto de largo arraigo en las ciencias sociales. En primer lugar, fue una pieza fundamental de los aparatos teóricos de la, así llamada, segunda generación de padres fundadores de la sociología—más precisamente Durkheim, Tönnies y Weber-. En ellos la polaridad comunidad-sociedad presentaba una dimensión analítica orientada a describir dos instancias sociales completamente distintas. Por medio de una lógica oposicional estos pensadores fueron capaces de analizar las profundas transformaciones suscitadas por el avance de la modernidad, encarando varios objetivos simultáneos ligados tanto al pasado, como al presente y al futuro (de Marinis, 2013). En primer lugar, buscaron crear un nombre científicamente válido para describir determinadas formas de agregación de individuos. Segundo, buscaron explicar el proceso histórico social que condujo de las sociedades

tradicionales a las modernas. Tercero, buscaron depositar en el recurso comunitario una salida a las tendencias nocivas que trajo consigo el avance de la sociedad capitalista moderna. Estos tres registros fueron aquellos por medio de los cuales la comunidad aparecía de diversas maneras retratando las ambiciones descriptivas y programáticas en los que una nueva disciplina, como lo era la sociología, se disputaba un lugar entre las ciencias sociales.

Siguiendo la línea del canon sociológico, ya algunas décadas más tarde, comunidad será recuperada como concepto clave para la sociología de Talcott Parsons, uno de los autores determinantes en la transición entre la sociología occidental clásica y la contemporánea. Más precisamente, nos referimos aquí a su paradigmática definición de “comunidad societal”. A través de este concepto Parsons ensayaría una propuesta de superación del clásico binomio, que no debe entenderse por fuera del contexto de lo que también fue en paralelo un intento de conciliar oposiciones, como quiso ser el Estado Benefactor. No obstante, el ocaso de del paradigma parsoniano en sintonía con el ocaso del modelo bienestarista, colaboraron al progresivo olvido de lo que supo ser un elemento determinante en la historia de la teoría sociológica. Esto, desde ya, en adición al controversial papel que tuvo la palabra comunidad en los procesos totalitarios y filofascistas a lo largo del siglo XX.

En contraste con dicha tendencia, actualmente la palabra comunidad goza de un renovado vigor. Con variada presencia en múltiples disciplinas, la comunidad puede ser escuchada tanto en las recomendaciones de los organismos gubernamentales e internacionales, en discursos de diversos movimientos sociales, como recurso de identificación de múltiples sectores de la sociedad, así como también a manera de una constante apelación desde el marketing y la publicidad, pero sin agotarse en éstas. Por su parte, la sociología no se encuentra al margen de esta actualización de la comunidad, aunque su inserción puede rastrearse a partir de dos tendencias bien diferenciadas. Por un lado la comunidad es un concepto clave con diversas aproximaciones dentro de la vertiente de sociólogos del tipo “ensayísticos” o críticos culturales. Autores como Zygmunt Bauman(2003), Richard Sennett(2000) o Michel Maffessoli (1990) son algunos de ellos. Por otro lado, se encuentra una segunda vertiente de autores comprendidos por aquellos con pretensiones de “gran teoría”, en la cual la comunidad permanece relegada –incluso ignorada-. Ejemplos de ello son Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu, entre otros.

De todas maneras, lo que aquí vale la pena, a los efectos de este trabajo, destacar es que ni en estos autores, ni en sus comentaristas, el nombre de Bataille aparece como referente de lo que

podría llamarse una sociología de la comunidad,¹ o al menos una mención a sus variadas intervenciones alrededor del concepto. Es por lo menos sospechoso que aquél que otrora fundara un colegio de sociología y dedicara gran parte de su obra a la reflexión sobre la comunidad, aparezca desplazado del canon de autores vinculados a dicha temática. Sería preciso indagar en este sentido el por qué de esta exclusión.

Ahora bien, en marcado contraste con este estado actual de la sociología, desde otros ámbitos de las ciencias sociales el concepto de comunidad ha reaparecido como objeto de análisis, dando lugar a profundos desarrollos y debates teóricos. De ellos se destacan especialmente las obras de Jean-Luc Nancy (2002) y Roberto Espósito (2007). Dos autores que por otra parte sí le otorgan a Bataille la centralidad que éste merece como pensador de la comunidad. Ya sea en Nancy, que lo sostiene como referente a lo largo de toda su obra;² o bien Espósito al dedicarle el capítulo final de su libro.³ Debemos mencionar al respecto de esto, que irónicamente, de la misma forma que en estos dos autores opera una recuperación del nombre de Bataille a la “orquesta” comunitaria, opera paralelamente otra exclusión–igual o más sospechosa aún que la ya mencionada-. Tanto en Nancy como en Espósito resulta imposible encontrar siquiera una referencia a los nombres de los sociólogos clásicos. Ni Durkheim, ni Tönnies, ni Weber aparecen en momento alguno como referentes del concepto. La sociología parece haber estado olvidada en las referencias de estos autores.

Creemos que dentro de este marco es necesario, si se nos permite la expresión, hacer justicia a la figura de Bataille, retomando su sociología de la experiencia, de lo heterogéneo, del límite, y reafirmar su papel como pensador de la comunidad, lo que es lo mismo, en este caso, que decir su papel como referente dentro de la historia de la sociología.

1 No se pretende sostener aquí que Bataille hubiera intentado una empresa tal como una “sociología de la comunidad”. Pero sí es preciso decir que sería difícil entender la obra de Bataille sin mencionar al concepto de comunidad, y aún más difícil ignorar que la comunidad fue para este pensador objeto de las más profundas reflexiones sobre lo humano.

2Es verdaderamente llamativa la fuerte presencia de Bataille en esta profunda y compleja reflexión que realiza Nancy en torno al concepto de comunidad, al punto en que parece ser la referencia central del recorrido que propone el filósofo francés. Tal vez porque, como afirma Nancy, Bataille haya sido, a tono con la hipótesis del presente trabajo, el pensador que más se acercó a lo que podría llamarse la experiencia moderna de la comunidad.

3En una línea similar a Nancy –sus trabajos se encuentran mutuamente influenciados-, el pensador italiano va a proponer una reflexión acerca de la idea de la comunidad y lo común en torno a Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille. Precisamente, el hecho de que Bataille sea el último autor a analizar no es casualidad, sino que por el contrario, y afirmando aquello que hubiera planteado ya Nancy, esto es así porque es quien llegó a situarse al límite del pensamiento y la experiencia comunitarios. Parecería de esta forma darle la razón a la anterior afirmación del filósofo francés, a saber, que Bataille es tal vez quien más se acercó a la experiencia moderna de la comunidad.

II. Una experiencia del límite: sobre la sociología de George Bataille.

Antes que nada debemos aclarar que existen múltiples y diversos ángulos desde donde encarar un análisis de la sociología de Bataille, por breve que éste pretenda ser. Por cuestiones que hacen a la temática del trabajo, hemos decidido centrarnos en tres textos claves sin omitir algunas alusiones a otros escritos de su autoría. Utilizaremos “La noción de gasto”, “La estructura psicológica del fascismo” y “La parte maldita” como principales referencias no sólo de su sociología, sino de su noción de comunidad. Ello no sólo por la trascendencia que tuvieron, sino porque en ellos encontramos la utilización de una lógica oposicional, un dualismo fundamental que como vimos se remonta hasta los clásicos,⁴ y que también se ve de alguna forma supeditada a alguno de los tres registros temporales de la comunidad mencionados en el apartado anterior. Sin embargo, creemos que -y esto se explicará más adelante- la cercanía de Bataille a los escritos de Freud y su relación con el psicoanálisis- recordemos su amistad con Jacques Lacan- hace difícil la asimilación lisa y llana con la estructura de los escritos de los mencionados sociólogos clásicos, o al menos la reviste con un matiz diferente.

Tomemos como primera referencia su obra “La estructura psicológica del fascismo”. En esta obra Bataille se va a proponer realizar una descripción “psicológica” de la sociedad. Para dicha descripción se va a valer de otro binomio, distinto al de comunidad-sociedad. Hablamos del par homogeneidad-heterogeneidad. Vale la pena recordar que este escrito sobre el fascismo pretende no sólo analizar el preocupante fenómeno social y político que amenaza a Europa, sino que al mismo tiempo realiza una breve y aguda descripción del funcionamiento de las sociedades modernas, tomando a este binomio como eje de análisis.

Los conceptos de homogeneidad y heterogeneidad son dos caras de una misma moneda. Esta moneda es la “sociedad total” tal cual la llama Bataille, en la que una de las caras no puede entenderse sin la otra, ya que se delimitan y se otorgan mutua existencia. Es importante

⁴ El siguiente fragmento es una clara evidencia de la lógica oposicional que opera en el pensamiento de Bataille, en este caso analizando específicamente la estructura del mundo heterogéneo, pero que podremos encontrar a lo largo de su obra: "La noción de dualidad de las formas de lo sagrado es uno de los resultados obtenidos por la antropología social: esas formas deben dividirse en dos clases opuestas, *puras* e *impuras* (...) [E]n cierto sentido hay una identidad de los contrarios entre la gloria y la degradación, entre formas elevadas e imperativas (superiores) y formas miserables (inferiores). La oposición atraviesa el conjunto del mundo *heterogéneo* y se añade a los rasgos ya determinados de la *heterogeneidad* como un elemento fundamental (Bataille, 2003a:152). A lo largo del presente apartado analizaremos la especificidad de estos términos.

aclarar que si bien este par dicotómico es plausible de ser encontrado en diversas sociedades en diferentes tiempos –esto es, utilizado como clave de interpretación para el análisis social– el filósofo francés centra este estudio en la civilización industrial o moderna.

Comencemos por definir la parte homogénea. Homogeneidad es para Bataille el conjunto de elementos dentro de la sociedad que resultan funcionales entre sí, que existen en virtud de la producción y orden de dicha sociedad. Es su parte conmensurable, asimilable. En palabras del autor,

“La base de la homogeneidad social es la producción. La sociedad homogénea es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil. Todo elemento inútil resulta excluido, no de la sociedad total, sino de su parte homogénea, en la que cada elemento debe ser útil para otro sin que la actividad homogénea pueda alcanzar nunca la forma de la actividad válida en sí misma”(Bataille, 2003a:138-139).

Tenemos aquí varios elementos. En principio, la parte homogénea de la sociedad es equiparable al conjunto de los elementos que posibilitan la producción, de allí que lo productivo esté asociado a lo útil, a lo capaz de proveer un resultado determinado dentro de un esquema medios-fines. Este esquema es lo que da a lugar a la interrelación de los elementos dentro de la economía, excluyendo de sí todo aquello que no responda a este requisito. No obstante, y esto es importante remarcarlo, esta exclusión no es de la sociedad como un todo, sino de la parte homogénea, dejando del lado de lo heterogéneo todo lo no asimilable, lo inconmensurable o inútil. Que si bien excluido, actúa desde un exterior de lo homogéneo, delimitándolo. De allí que nunca lo homogéneo pueda ser una actividad válida en sí misma, sino que opera creando un exterior que la determina.

La sociedad moderna crea, por el propio funcionamiento de su modo de producción, contradicciones y tensiones constantes hacia su interior. Esto, lejos de ser una mera abstracción ajena a la realidad, se trata básicamente de individuos excluidos del beneficio de la producción, que se tornan elementos inestables que la parte homogénea debe encargarse de resistir. Son, en este sentido, fuerzas inasimilables que constantemente cuestionan la integridad de la parte homogénea:

“[L]a homogeneidad social es una forma precaria, a merced de la violencia e incluso de cualquier disensión interna. Se forma espontáneamente dentro del juego de la organización productiva, pero debe ser permanentemente protegida de los diversos elementos inestables que no se benefician de la producción, o que creen obtener poco, o que simplemente no pueden soportar los frenos que la homogeneidad impone a la agitación” (Ibíd.:140-141).

Siguiendo esta línea, en consonancia con la lectura que Bataille hace de Freud, podemos decir que la parte homogénea es el Yo que se organiza reprimiendo una serie de elementos, el ello o

inconsciente, que tornan siempre precaria la existencia de ese Yo, por medio de la tensión que generan en el interior del aparato psíquico. Ambos campos se delimitan conformando eso que Bataille llama la sociedad total. Esto, que parece ser una analogía con fines explicativos, no lo es, en el sentido en que es el propio Bataille el que equipara la estructura de lo heterogéneo con la del inconsciente.⁵ La inconmensurabilidad de los elementos heterogéneos es precisamente de la misma índole de la dificultad de revelación de las formas del inconsciente. Su conocimiento está obstaculizado, o bien se podría decir, ellas mismas son obstáculos a la tendencia homogénea.

Ahor bien, ¿qué es lo que a nivel material, a nivel de las prácticas, Bataille entiende por heterogeneidad? Lejos de nociones idealistas o abstractas, el autor francés se centra en las prácticas de los sujetos para buscar las evidencias de sus descripciones. Así entramos en un nuevo campo, que es el del gasto inútil, el gasto improductivo. Hablar de lo heterogéneo, de aquello que la sociedad homogénea productiva rechaza, es hablar de lo improductivo. En “La noción de gasto”, escrito breve de Bataille que va a introducir este principio de gasto o utilidad opuesto al de la economía clásica, el pensador francés va a diferenciar aquellas actividades orientadas a las necesidades de producción y conservación, de las formas improductivas que no pueden ser medidas siguiendo esos estándares. Las primeras son guiadas por el principio de utilidad clásica, su objeto es el placer, y se limitan por una parte a la adquisición y conservación de bienes, y por otra parte a la conservación y reproducción de las vidas humanas (Bataille, 2003b).

Contrariamente, el gasto inútil se representa en el conjunto de actividades que tienen un fin en sí mismas, que ponen su acento en la pérdida, en el consumo, pero en una forma de consumo que excluye terminantemente cualquier medio para la producción. Su fin es el consumo, su sentido es la pérdida. Como menciona Bataille, ejemplos de ello son el lujo, los duelos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa sin fines reproductivos (Ibíd.:114). Lo heterogéneo es precisamente lo excluido de la sociedad productiva por ser gasto inútil –de nuevo-, lo inconmensurable, tanto en su faceta elevada como en la degradada:

“(…) el mundo heterogéneo comprende el conjunto de los resultados del gasto improductivo (las mismas cosas sagradas forman parte de ese conjunto). Vale decir: todo aquello que la sociedad homogénea rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los

⁵ “Es fácil comprobar que mientras la estructura del conocimiento de una realidad homogénea sería la de la ciencia, la de una realidad heterogénea, en tanto tal, se encuentra en el pensamiento místico de los primitivos y en las representaciones del sueño: es idéntica a la estructura del inconsciente” (Bataille, 2003a:149).

productos excretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, gusanos, etc.); diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.) (Bataille, 2003b:147).

Entonces, lo que el dualismo homogeneidad-heterogeneidad pone en cuestiones una doble existencia. La sociedad moderna se ha encargado de desplazar, de excluir el gasto improductivo, y en ese proceso de exclusión ha perdido una parte constitutiva del ser humano, que es la del gasto desprovisto de cualquier función utilitaria. Es el gasto más allá de los límites del mundo profano orientado al trabajo, gasto exuberante libre de los tabúes y prohibiciones propios de todo orden social productivo. En este acto, el hombre dilapida parte de lo que produce con un fin absolutamente ajeno al orden cronológico de la sociedad moderna, orden rutinario fundado en la organización temporal del trabajo y de los días. Para Bataille se trata de un acto soberano, acto en el que se afirma la propiedad positiva de la pérdida imposible de ser captada por la economía clásica. Es un acto de apropiación del tiempo presente, que por medio de la dilapidación busca restituir la sacralidad que la modernidad se encargó de desplazar. De lo que se trata precisamente es de quebrantar las leyes de la homogeneidad. Por ello el autor va a sostener que la heterogeneidad es una realidad del orden de la fuerza, del choque, de lo intempestivo. Lo heterogéneo rompe con la homogeneidad porque su lógica es propia de otra economía, que es la del deseo, la economía libidinal:

"Los elementos heterogéneos provocan reacciones afectivas de intensidad variable según las personas y es posible suponer que el objeto de toda reacción afectiva es necesariamente heterogéneo (si no en general, por lo menos en relación al sujeto). Unas veces hay atracción, otras veces repulsión, y todo objeto de repulsión en determinadas circunstancias puede convertirse en objeto de atracción o viceversa" (ibíd.:147).

Es en este sentido que debe entender la equiparación del binomio homogeneidad-heterogeneidad al de consciente-inconsciente. La lógica del inconsciente es la de la descarga irrefrenable sobre los objetos afectivos. Es irracional, y responde a una economía que nada tiene que ver con lo útil, pero sí con lo inmediato y lo desmedido. El orden social se sostiene sobre la base de un freno a esas descargas del sujeto, introduciendo una ley en él que permite el desplazamiento sobre objetos compensatorios que no alteren la supervivencia de dicho orden. Esta ley es la cultura, como conjunto de creencias y valores que sostienen simbólicamente una sociedad. Todo orden social se encuentra fundado en prohibiciones fundamentales, y el conflicto radica entre dichas prohibiciones y un deseo que se erige como

soberano. El sujeto sujetado a una ley es aquél que puede sublimar ese deseo transgresor en descargas que no sean criminales,⁶ que no subviertan el orden social. No obstante, esta energía siempre es descargada. Es así que la figura del gasto improductivo tiene una función social, que es liberar la economía de las restricciones del utilitarismo. Por esta razón Bataille va a tomar de Mauss la noción de *potlacht* como elemento que en las sociedades antiguas da cuenta de la propiedad positiva de la pérdida, del gasto suntuario y del derroche.

Es desde este lugar que se debe considerar centralidad que la práctica del sacrificio posee en la obra del pensador francés. En dicho acto se reafirma el instante, el presente de un tiempo que no se somete a la lógica medios-fines, que no produce nada, o bien produce la nada, la afirmación de una existencia ausente de propósitos y de otros tiempos que no sea el propio presente. Es una reinstalación de lo sagrado en la profanidad de la sociedad capitalista. En palabras de Fava, traductor de la obra de Bataille:

"La función del sacrificio no es otra, pues, que la de restituir al mundo profano lo que el uso servil degradó y cosificó, no es más que la 'búsqueda de una intimidad perdida' más allá de la esclavitud del trabajo y de la esfera de la utilidad. El sacrificio destruye lo que consagra y abre a la intimidad del mundo: en el momento de éxtasis afirma una trascendencia que, en la liberación de una violencia sin restricciones, comunica y afirma la inmanencia del hombre al hombre y del hombre con el mundo, más allá del aspecto real y exterior del universo, sin otra pretensión que la de afirmarse en el instante eterno" (Fava, 2007:13-14).

En efecto, la expresión "más allá" resuena una y otra vez. En síntesis, es un más allá de la productividad. La temporalidad es un aspecto central de este tipo de prácticas. El sacrificio, el derroche, la pérdida encierran una ruptura con el tiempo lineal que implica la lógica de la producción. Pero esa ruptura sólo puede captarse en un "instante". Es inmediata, en su sentido más etimológico, es decir, sin medios, nada que se instale entre el individuo y el registro de su experiencia. En ese acto no hay futuro ni pasado, hay pura descarga sin propósito más que la propia descarga.

La soberanía es precisamente esto, la apertura del individuo a llevar adelante un acto que destruya el lazo que lo unía con los objetos en carácter de cosas, de productos fabricados para satisfacer determinadas necesidades. El sacrificio funda un nuevo lazo que une al individuo con el límite, con lo que se encuentra fuera de la espera, fuera de todo lo que lleva al hombre a establecer relaciones sujeto-objeto. Se trata de restaurar una comunicación sagrada que afirme una libertad, que es la libertad de la experiencia de la nada que implica el rechazo del lazo utilitario. Esto es lo que expone al individuo el límite. Más allá de la utilidad no hay

⁶Acá hay que agregar algo de Freud y el malestar en la cultura, o tótem y tabú o dostoievsky.

nada, y esta nada es lo que el derroche y el sacrificio afirman en la destrucción sin provecho. La soberanía es experimentar ese límite en donde se pasa del uso servil -de las cosas, de los hombres- a la libertad propia de la pérdida, de la embriaguez, que enfrenta al hombre con la nada:

"El sentido de esta profunda libertad se da en la destrucción, cuya esencia es la de consumir sin provecho aquello que podría permanecer en el encadenamiento de las obras útiles. El sacrificio destruye lo que consagra. No está obligado a destruir como el fuego; sólo está roto el lazo que unía la ofrenda con el mundo de la actividad provechosa, pero esta separación tiene el sentido de un consumo definitivo; la ofrenda consagrada no puede ser devuelta al orden real. Este principio abre la vía del desencadenamiento, libera la violencia destinándola al ámbito donde reina sin restricciones" (Bataille, 2007:75).

Por ello lo sagrado en Bataille es arrojarse fuera del lazo que une a los individuos con las cosas en carácter de objetos serviles, de arrojarse fuera de lo profano, de lo mundano. En este sentido, entendemos aquí, aparece la religión en la obra del pensador francés, como un acto de re-ligar al individuo con aquello de lo que normalmente se sirve, devolviendo esos objetos al orden divino, al orden de lo sagrado. De esa forma se experimenta la libertad fuera del yugo de la modernidad,⁷ esa intimidad que desde tiempos inmemoriales el ser humano percibe como lo siempre perdido. Pero esa libertad que se traduce en una experiencia interior, sólo puede ser alcanzada por un acto exterior. Esto es la extimidad, como condensación de dos opuestos a primera vista irreconciliables. Lo extimo es percibir lo íntimo, lo sagrado como reconexión con esa intimidad, desde lo exterior.⁸ Y por medio de esta percepción, de este fuera-de-sí que vuelve sobre sí mismo, la acción rompe con la linealidad de las horas y las cosas y el individuo se reapropia del mundo del que se desligó. Es la experiencia del tiempo extático.

Este es el verdadero acto soberano. Pero soberanía no es un acto que se funda exclusivamente en el sacrificio. Involucra varios elementos diversos dentro de una sociedad. La parte heterogénea, como ya lo mencionamos, es todo aquello excluido por no someterse a una

⁷"Ser libre significa no ser función. Dejarse encerrar en una función es dejar que la vida se mutile. La cabeza, autoridad consciente de Dios, representa la unidad de las funciones serviles que se considera y se toma a sí mismas como un fin, en consecuencia debe ser objeto de la aversión más intensa" (Bataille, 2003c:185).

⁸La religión respondió, en general, al deseo que el hombre siempre tuvo de encontrarse con sí mismo, de recuperar una intimidad extrañamente perdida. Pero el *quid pro quo* de toda religión es brindarle al hombre sólo una respuesta contradictoria: una forma exterior de intimidad. Así, las soluciones sucesivas no hacen más que profundizar el problema: la intimidad no está nunca verdaderamente separada de los elementos exteriores sin los cuales no podría ser *significada*. Donde creemos captar el grial, sólo captamos la *cosa*, lo que nos queda en las manos no es más que un caldero..." (Bataille, 2007:147-148).

relación de utilidad. Soberano es el amo por estar más allá de aquello por sobre lo que domina, pero también lo es el individuo cuando experimenta ese tiempo extático libre de las ataduras de ser función, y cualquier acto que exponga a los hombres a esa nada que se experimenta fuera del sí que implica la utilidad, que los enfrente al límite:

"Ya no se trata de administrar servilmente el tiempo presente junto con las fuerzas personales para una utilidad futura y egoísta, sino que se trata de afirmar los instantes extáticos de la embriaguez, los que realmente designan una experiencia soberana; es decir, una experiencia por medio de la cual la singularidad es puesta fuera de sí, en un instante que, por exponer justamente a un afuera inaprensible, a una Nada, la hace coincidir, momentáneamente, con el espacio divino" (Fava, 2007: 15).

Por ello Bataille finaliza su obra "La parte maldita" volviendo sobre esa extimidad. El carácter del objeto sagrado es dejar ver por fuera lo que está en el interior. En el orden de la intimidad por sí solo nada sucede, sino que esa intimidad debe ser exteriorizada para poder experimentarse. Ese es el encuentro, el poder que se obtiene al poder perder, el sacrificio es el sacrificio de un lazo para el encuentro con esa intimidad exteriorizada. El derroche es la posibilidad de un goce no utilitario, de un otro goce que abre la posibilidad a un consumo que lo vincula al éxtasis del tiempo presente. Es el goce de esa experiencia de la nada, del límite que nos une con lo sagrado.

Por esto la sociología de Bataille es una sociología del límite. Su sociología es el análisis de las formas en que lo humano busca restituir lo sagrado, de los mitos que reconectan con esa intimidad perdida. Su economía rompe con los preceptos clásicos y busca restituir su lado constitutivo de lo humano y degradado por el advenimiento de las formas modernas de producción. En todos los casos se trata de exponer al individuo a este riesgo.

Ahora bien, esta intimidad perdida, esta reconexión con la totalidad que implica lo sagrado y lo mítico, es también -y por ello- la reconexión con una existencia colectiva. Aquello a lo que nos expone es una experiencia común, la única experiencia que arroja al hombre a aquello que comparte con todos los otros. Ese más allá del sujeto es el instante en que el sujeto se diluye y comparte con los otros esa disolución. La experiencia soberana, o experiencia de la nada, es también la experiencia de la fuerza de un lazo comunitario que vincula a los sujetos con aquello que a todos los une. La especificidad de ese lazo, el intento de su descripción en sus diversos aspectos, es el motivo del próximo apartado.

III. La comunidad, el sacrificio, la muerte y la nada.

No es fácil, por más breve que se pretenda ser a efectos del objetivo de este trabajo, realizar un trazado de algunas de las formas en que aparece la comunidad en la obra de Bataille. Primero, porque se trata de un concepto un tanto esquivo, nunca tratado directamente pero siempre presente como horizonte. Como veremos, Bataille nos habla de comunidad, y en aquellas ocasiones en que no lo hace directamente, también podemos decir que allí está presente la comunidad. Segundo, porque contrario a la forma en que un concepto tan polifacético tiende a aparecer, en Bataille la comunidad es una experiencia colectiva de la nada, de la falta, de allí donde ya no hay sujeto, trágica, y también en este sentido, de la muerte.

Tal vez convenga acercarse al objeto de este apartado por una vía alternativa, que es la de comenzar a entender qué representa la comunidad para el pensador francés a través de la crítica que realiza al lazo del tipo comunitario que se construye a partir del fascismo. Conocemos lo acérrimo de la crítica a la ideología fascista que sostiene tanto Bataille como los pensadores en torno al colegio de sociología y la comunidad de *Acéphale*. Desde aquí podremos comenzar a vislumbrar nuestra hipótesis de una sociología de la comunidad en Bataille.

Lo primero que podemos decir es que siempre que hablemos de comunidad lo hacemos desde del lado de la heterogeneidad, en el sentido de que se revela una exclusión, un afuera de las formas sociales homogéneas. En la ya citada "La estructura psicológica del fascismo" se vislumbra cómo el pensador francés se refiere a la agregación social fascista como una forma comunitaria. Es una estructura organizada en torno a un estado de efervescencia social canalizada por la figura del líder o jefe militar. Este líder es la manifestación de un poder heterogéneo que concentra en su persona los poderes religioso y militar. Aparece, por un lado, en tanto exclusión del líder -soberano- como forma heterogénea fundamental del resto de la población, que encuentra en él su razón de ser como sociedad. Y por otro lado, como forma afectiva, es la figura que otorgará el sentido a la actividad de los dirigidos. Este es su carácter más determinante, ya que el jefe encierra en su persona el mito de la patria en su carácter más religioso, una fuerza divina que exige la devoción y el éxtasis de aquellos que la integran,⁹ y que trasciende cualquier tipo de pertenencia o división previa:

"El fascismo aparece pues, ante todo, como concentración y por así decir como condensación del poder (...). Debe además aceptarse esta significación general en varias direcciones. En lo alto se efectúa la reunión consumada de las fuerzas imperativas, pero el proceso no deja ninguna

9 Es notable la similitud entre este tipo de caracterización y aquella que desarrolla Weber como la dominación del tipo carismática en las sociedades modernas.

fracción social inactiva. En oposición fundamental con el socialismo, el fascismo se caracteriza como reunión de clases. No porque unas clases conscientes de su unidad hayan adherido al régimen, sino porque elementos expresivos de cada clase han estado representados en los movimientos de adhesión profundos que desembocaron en la toma de poder. En este caso, el tipo específico de la reunión fue tomado además de la afectividad propiamente militar, es decir que los elementos representativos de las clases explotadas no han sido comprendidos dentro del conjunto del proceso afectivo sino por la negación de su propia naturaleza (del mismo modo, la naturaleza social de un recluta es negada por medio de los uniformes y los desfiles) (Bataille, 2003a:169-170).

Se trata entonces de un proceso de unificación vertical que encuentra su razón de ser en una formación heterogénea fundamental como es el líder. Pero quedarse en esto sería obviar una de las principales facetas del fascismo como forma de agregación social. La interpelación comunitaria en torno a la nostalgia de una existencia comunitaria perdida, el mito del retorno a un tiempo ausente de conflicto, tiempo de exaltada cohesión, es un recurso ineludible de toda experiencia fascista. Recordemos que la modernidad inaugura el tiempo de producción útil como única forma de producción, sometiendo al hombre al ser-función, a tomarse a sí mismo como objeto y en consecuencia a perder la libertad que implica existir más allá de esa funcionalidad. Hay una angustia en la existencia de ese hombre útil, angustia del tiempo presente y nostalgia de un tiempo siempre ausente desde el que se siente interpelado. El fascismo encuentra aquí su posibilidad de introducirse como fuerza unificadora que viene a recobrar esa comunidad perdida. Es la solución conservadora que critica Bataille, que más que conservadora, desemboca peligrosamente en una fuerza totalitaria que atenta contra todo aquello que no entra bajo su égida:

"Dado que se trata de recobrar lo que antaño había existido y cuyos elementos han envejecido o han muerto, lo más simple es restablecer la vida en circunstancias favorables para lo que subsiste. Es más fácil restaurar que crear, y como la necesidad renovada de una cohesión social puede experimentarse en determinados momentos de la manera más apremiante, el primer movimiento de recomposición se da bajo la forma de un retorno al pasado. Los valores fundamentales más groseros, los más directamente utilizables, durante crisis agudas y abominables, son capaces de recobrar un sentido dramático que parece devolverle un color real a la existencia común. (...) En la medida en que persiste la nostalgia por una comunidad donde cada ser encontraría algo más trágicamente XXXX que él mismo, en esa medida, el anhelo de recuperar del mundo perdido, que ha desempeñado un papel en la génesis del fascismo, no tiene otro desenlace que la disciplina militar y el apaciguamiento limitado ofrecidos por una

brutalidad que destruye con rabia todo aquello que no ha sido capaz de seducir(Bataille, 2003d:194-195)

En síntesis, una comunidad reaccionaria, que inutiliza las potencialidades humanas de la misma forma que la producción utilitaria y que nada tiene que ver con la libertad en el sentido de exposición a ese límite que implica un más allá de las funciones serviles. Este es el problema del romanticismo para el pensador francés, la nostalgia por esa comunidad perdida esconde un sometimiento, un poder debilitado en lugar de una fuerza sagrada e intempestiva. Aquí aparece la figura dionisiaca tan importante en Bataille, el rostro de la exuberancia destructiva de la vida que se opone al sometimiento trágico del romanticismo.

Esta forma social es todo lo contrario al modo de existencia comunitaria que Bataille va a proponer como unidad comunal de los hombres, una comunidad universal. No obstante, este acercamiento por vía negativa no da a entender qué es lo que Bataille propone por comunidad. Pues bien, comenzar a adentrarnos en el universo comunitario del pensador francés implica adentrarnos en un universo infinitamente más confuso, incluso bordeando lo indecible. Hablar de comunidad implica hablar de la muerte.

Es conocida la admiración de Bataille por la representación de la historia de *Numancia*. La posibilidad de ver dicha obra resultó en una experiencia en la que Bataille se vio profundamente conmovido por la decisión y la acción llevada adelante por ese pueblo en vistas del inevitable desenlace. De esa experiencia surge la reflexión de qué es lo que nos une como hombres, lo que nos reúne, en otras palabras, cuál es el fundamento último de la comunidad. Este lugar lo ocuparía la muerte, la tragedia, la dramatización y exposición a aquello que se muestra como nuestra actividad común. Una existencia comunitaria sería ese instante de reunión en el cual los hombres se exponen a esa tragedia que los une a todos por igual:

"[L]o que se piensa actualmente cuando hablamos de la existencia colectiva es lo más pobre que se pueda y ninguna representación puede ser más desconcertante que la que considera a la muerte como el objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no la alimentación o la producción de los medios de producción. Sin duda, una representación semejante se funda en el conjunto de la práctica religiosa de todos los tiempos, pero ha prevalecido el hábito de considerar la realidad de la religión como una realidad superficial. Lo que es trágicamente religioso en la existencia de una comunidad, en estrecha relación con la muerte, se ha vuelto la cosa más ajena a los hombres" (Bataille, *ibíd.*:202).

Resulta llamativo cómo lo único que para Bataille puede otorgar el fundamento de una existencia colectiva –hablamos ahora de la muerte–, es lo que se excluye, lo que se niega

permanentemente y aquello que prácticamente toda forma social combate. Resulta imposible encontrar agregaciones sociales que no se obstinen en su permanencia. Permanencia que no es otra cosa que la negación de la muerte. Allí, en esa perennidad que busca emular la omnipresencia divina, aparece la dificultad máxima de toda comunidad universal, que es la pretensión del autor francés. Pero también es el principal fundamento de un tipo de comunidad que niega las potencialidades del hombre. Son las llamadas naciones, las comunidades políticas, comunidades militares que pretenden su lugar en la historia de las potencias inmortales:

"La guerra, en la medida en que es voluntad de asegurar la perpetuidad de una nación, la nación que es soberanía y exigencia de inalterabilidad, la autoridad por derecho divino y el mismo Dios, representan la obstinación desesperada del hombre para oponerse a la potencia exuberante del tiempo y hallar la seguridad en una erección inmóvil y cercana al sueño. La existencia nacional y militar están presentes en el mundo para intentar negar la muerte reduciéndola a un componente de gloria sin angustia. La nación y el ejército separan profundamente al hombre de un universo entregado al gasto extraviado y a la explosión incondicional de sus partes (...)"(Bataille, 2003c:186-187).

En contraposición a esta voluntad de permanencia, debemos introducir la figura de la tragedia, que es la clave para entender qué es la comunidad en Bataille. La tragedia es la inclusión, paradójicamente, de la falta en el sujeto. Es la angustia que tiene por objeto a la muerte. Muerte como movimiento que pretende ser negado por el carácter militar de todo grupo que busca permanecer inmóvil en el tiempo. En este sentido, el ejército es el fundamento de la perennidad y la exclusión de la tragedia. Su propósito es el de clausurar la dinámica y la contingencia, anular el cambio. Busca ocultar aquello que amenaza la única verdad de su existencia, que es el movimiento constante y el desconocimiento que le hacen obstáculo. Es la voluntad de cierre contra la apertura de la herida que nos une, lo único que para el pensador francés puede ser comunicado de hombre a hombre. Esta es la tragedia: que la existencia de una comunidad sólo puede realizarse ante esta verdad desgarrada que implica la exposición de la herida común.

Aquí yace el quid del enfrentamiento entre estos dos modelos de comunidad: la comunidad política, de carácter cerrado, militarista, nacionalista; y la comunidad universalista, acéfala, de carácter abierto y sagrado, es decir, trágico.¹⁰ La primera proyecta un futuro idílico y añora un pasado mítico perdido. La segunda se funda en la angustia de un presente infeliz. Tal como Walter Benjamin afirmaba en su *Tesis sobre la filosofía de la historia*, que la revolución no

¹⁰"La vida exige que los hombres se reúnan, y los hombres no se reúnen sino mediante un jefe o una tragedia" (Bataille, 2003d:205).

debía realizarse por los nietos, sino por los abuelos, no por un paraíso por venir, sino por un pasado de dolor, Bataille va a oponerse a los proyectos utópicos sosteniendo precisamente que lo que reúne a los hombres, lo que da fundamento a una verdadera comunidad universal es la tragedia. La comunidad nacional, las comunidades políticas tal cual han existido a lo largo de la historia, buscan asegurar su supervivencia por medio de la militarización y el aislamiento. Aislamiento, en el sentido de excluir todo aquello que amenace su integridad.

Lo que amenaza siempre es lo otro, lo diferente, lo desconocido. Es el miedo a la intrusión del extranjero que es al mismo tiempo fundamento y amenaza de la propia identidad. Por ello el destino inevitable de toda comunidad política para Bataille es el de la guerra entre las naciones. Siguiendo esta línea, en última instancia la operación ineludible que da a pie a estas formas sociales es precisamente la segregación.

Las comunidades políticas nacionales son la búsqueda por lo inmóvil, lo perenne, lo que inútilmente busca permanecer ante aquello que su saber pretende excluir. Hablamos de la impermanencia, la falta, la herida que todos somos. Como bien explica Espósito, ese saber es el que busca remendar el desgarró, cerrar aquello que en el hombre permanece como abertura. Por el contrario, Bataille apunta a ese no-saber propio de lo heterogéneo, de lo inconsciente, que consiste en mantener la abertura que somos, en exhibir la herida de nuestra existencia en lugar de ocultarla artificialmente (Espósito, 2007). En palabras de Bataille,

"La existencia militar más bien excluye cualquier dramatización de esta índole. Parte de una negación brutal de toda significación profunda de la muerte, y cuando utiliza cadáveres, es para que sus vivos caminen más derechos. La *representación* más trágica que conoce es el desfile y, debido a que excluye cualquier posible depresión, es incapaz de fundar la vida común en la tragedia de la angustia. En este sentido, la patria condenada a asimilarse con la brutal pobreza militar dista mucho de ser suficiente para la unidad comunal de los hombres. En algunos casos pueden volverse una fuerza de atracción que destruya las otras posibilidades, pero al estar esencialmente compuesta de fuerza armada, no puede ofrecerles a quienes sienten su atracción nada que responda a los grandes anhelos humanos: porque subordina todo a una utilidad *particular*; por el contrario, debe hacer que sus amantes entren, apenas seducidos, en el mundo inhumano y totalmente alienado de los cuarteles, de las prisiones militares, de las administraciones militares.(Bataille, 2003d:203).

Pero entonces, ¿en qué consiste la -si es que se la puede llamar así- propuesta de Bataille? Para responder esta pregunta debemos retomar lo que hasta aquí comenzó a vislumbrar como único fundamento de una auténtica experiencia común humana. Ya dijimos que el pensamiento de Bataille se ubica en los límites, en lo que para el sujeto se encuentra sustraído, y su propuesta va a ser coincidente con este tipo de pensamiento. La comunidad, la única

comunidad afín a lo propio de la naturaleza humana -por ello mismo, comunidad universal- es aquella que abre a la exposición del no-saber de los sujetos.

Detengámonos un momento sobre este concepto. El no-saber no es el de la filosofía ni el de la ciencia, no es aquello que aún no fue asimilado por una voluntad totalizadora, un conocimiento que aguarda ser descubierto a la sombra del progreso. Sino que por el contrario, es su fracaso. El no-saber es aquello que permanece en el límite, lo que hace obstáculo a la voluntad de conquista del saber de los sujetos. Es aquél punto en que, como nos recuerda Esposito, el saber se vuelve un saber-nada, en el que el sujeto se pone en suspenso, que permeabiliza su disolución y los límites que le permiten ser aislado de los otros, comienzan a diluirse (Esposito, 2007). Es un no-saber que representa para los sujetos lo inasimilable, lo liminar, lo que no puede ser jamás conquistado y sin embargo representa la eterna lucha, no es otra cosa que la muerte.

Sólo en torno a la comunicación de esa verdad una comunidad universal es posible. El desgarramiento se simboliza en torno a la tragedia y afirma esta única verdad, la de que los hombres sólo se reúnen, abrazan la totalidad de su existencia, cuando se reencuentran con esto que es lo común y que al mismo tiempo es su singularidad: la representación de su incompletitud, su propia y común finitud, la muerte y la angustia del tiempo presente. En concreto, lo único verdaderamente comunicable es aquello que se sustrae a la existencia, su no-saber, su herida. En la medida en que se exponen a esa comunicación, los sujetos salen de su aislamiento y pueden abrirse a la experiencia de un ser distinto a ese ser-separado, que niega la muerte, que busca la permanencia y rechaza el eterno movimiento que es el propio de una existencia que acepta la incompletitud.

En otras palabras, una comunidad que admite la falta, que es lo único que permite a los hombres comunicarse entre sí. Es porque hay falta que el hombre sale de su aislamiento, experimenta los límites de su sujeción y entra en contacto con los otros. Esta relación, esta comunicación -o tal vez deberíamos decir *comunización*, como proceso de creación de comunidad- rechaza cualquier tipo de homogeneización como posible ligadura entre los seres. La angustia, la propia finitud que hace de cada sujeto un ser singular es la base de toda comunicación que se pretenda más allá de cualquier relación utilitaria o de mera supervivencia. Estos elementos son lo que ya calificamos como lo heterogéneo que hace obstáculo a cualquier voluntad homogeneizadora o totalizadora. Son instantes, son experiencias extimas en las cuales los sujetos rebasan los límites que lo separan y experimentan aquello que los une y que al mismo tiempo los singulariza. Esta es la comunidad universal, una comunidad acéfala, sin jefe, sin cabeza. En otras palabras, es la

posibilidad de establecer un lazo que no haga masa, que no homogeneice, sino que introduzca la singularidad de los elementos:

"Buscar la comunidad humana sin cabeza es buscar la tragedia: la ejecución del jefe es la misma tragedia; sigue siendo una exigencia de tragedia. Se inicia entonces una verdad que cambiará el aspecto de las cosas humanas: el elemento emocional que le da un valor obsesivo a la existencia común es la muerte" (Bataille, 2003d: 205).

Esta es la verdad trágica. La tragedia es que no hay comunidad posible más que la comunicación de esta falta. Una comunidad que no cierra, que es dinámica, que sólo existe allí donde se aborda el límite de la existencia. La tragedia es que no somos comunidad más que en la muerte, y eso es lo que se comunica. La experiencia soberana son esos instantes en que la singularidad es exteriorizada, instantes de apertura a la muerte, a un más allá de los límites individuales en el que el sujeto experimenta la comunidad. Una comunidad universal sólo puede ser entonces acéfala, ya que de lo contrario hablaríamos de comunidades particulares conformadas en torno a la idea de un jefe, de un dios, de un rey o de un pueblo. Estas son comunidades que, como dijimos, no se conforman más que alrededor del miedo a la muerte y a la necesidad de permanencia. Pero la universalidad a la que se abre la comunidad propuesta por Bataille sólo es posible porque no admite jefe, rey o pueblo, como significantes de existencias mezquinas e individuales.

Podríamos decir que la comunidad universal no admite más que un amo, y ese amo es la muerte. Es universal porque no admite cierres, ni suturas, ni clausuras. Es eterno movimiento, es infinita, y en un sentido también anti-categorica:

"La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad* es el miedo que hace naufragar toda tentativa de comunidad universal. (...) Pues la existencia universal es ilimitada y por ello sin descanso: no cierra la vida sobre sí misma, sino que la abre y la arroja a la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inconclusa, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, creando y destruyendo sin cesar a los seres particulares y finitos: en este sentido la universalidad verdadera es la muerte de Dios" (Bataille, 2003c: 189).

La única comunidad posible es entonces la aceptación de este destino: no hay comunidad ni comunicación más que de la tragedia que reúne a los hombres en torno a la figura de la muerte. Solo aceptando el fracaso de cualquier tentativa de comunidad política es que podemos configurar una alternativa a esa socialización totalizante. La comunidad se reúne en torno a una tragedia porque precisamente sólo es posible mediante la aceptación de este fracaso: que no hay trascendencia ni clausura, sino que hay contingencia y azar. La tragedia es que sólo nos une la angustia de nuestra propia finitud, ese instante de exteriorización de nuestra singularidad. Como diría Hamlet, "el resto es silencio...".

IV. Reflexiones finales.

Comenzamos este trabajo hablando sobre la segunda generación de padres fundadores de la sociología. Ellos se sirvieron del concepto de comunidad para dar nacimiento a un nuevo concepto que sería el núcleo de esta naciente disciplina. Hablamos desde luego de la sociedad y lo social como objeto de estudio propio y exclusivo. Comunidad supo ser entonces la contracara, la referencia antitética que le otorgaría identidad y especificidad a este flamante constructo teórico. Comunidad y sociedad nacen ambas de la mano, como esfuerzo de diferencia, como delimitación mutua, pero también como fenómeno coexistente. Hicimos mención de ello al hablar sobre los tres registros en que aparece la comunidad en la obra de dichos autores.

No obstante, estos tres registros aparecen en Bataille de un modo diferente. Por un lado, Bataille es un claro heredero de esta tradición. Conocemos la utilización que él hace de Durkheim, como así también de Weber y de Marx, pero más allá de la forma en que él se vale de estos autores, creemos que la herencia de los clásicos es fundamentalmente epistemológica. Bataille no es un pensador convencional, y es en este sentido que su pensamiento no puede ser fácilmente encasillado. Pero la tradición que Bataille hereda de los clásicos, es lo que al comienzo del trabajo denominamos como lógica oposicional, y es a partir de ello que podemos hablar de una herencia epistemológica. Bataille retoma acríticamente el binomio clásico. La polaridad comunidad-sociedad aparece como un dato de la realidad del cual se apropia para introducir nuevos niveles de análisis. La división homogéneo-heterogéneo es, a criterio de este trabajo, una actualización de la lógica comunidad-sociedad, pero que puede extrapolarse a distintos y conocidos niveles (alienación-conexión, particular-universal, fragmentación-totalidad, exterioridad-intimidad, etc.). Esto es lo que lo conecta fuertemente con la tradición clásica.

No obstante, sería ingenuo y poco perspicaz creer que Bataille es lisa y llanamente un continuador de esta tradición. No lo es, y en todo caso dicha afirmación sólo puede sostenerse en tanto se acepte igualmente su faceta rupturista. Su ruptura consiste en establecer una relación crítica con el concepto de comunidad. En los tres registros temporales ya mencionados, podemos ubicar a la comunidad universalista o trágica batailleana en el plano del presente. La comunidad política establecida en torno a la nostalgia de una intimidad perdida y el proyecto utópico de reencuentro con la totalidad se ubican precisamente en los registros comunitarios tanto del pasado como del futuro. La nostalgia y la utopía se

conforman como motores de agregación social que pretenden sin éxito lidiar con las relaciones sociales utilitarias propias de la modernidad. Pero dichas comunidades son ellas mismas procesos de homogeneización social, negaciones de la muerte y de la contingencia. No son comunidades abiertas a lo propio de la naturaleza humana, que es la angustia de la propia finitud, la certeza de la impermanencia.

Comunidad es, en efecto, una instancia del registro del presente. Sólo puede haber comunidad en presente, rompiendo con el utilitarismo del tipo societal-contractual. Pero no una comunidad de reencuentro con la intimidad perdida en el sentido de un retorno a Dios, al pueblo, o lo que es lo mismo, al vientre materno. Eso sería mantenerse en un plano infantil. Es una comunidad acéfala porque sólo es posible en tanto exteriorización de la propia herida, conciencia del desgarramiento que implica la angustia del saber que más allá de los bordes no hay nada. Esa es la verdad de la comunidad, un saber de nada, de que no somos más que un desgarramiento. No somos más que nuestra singularidad, nuestra certeza de que la muerte y la contingencia no pueden ser derrotadas ni por militarización ni por aislamiento.

En este punto, resulta interesante que lo que para Bataille es lo único comunicable, la única experiencia verdaderamente universalizable, no parecería ser otra cosa que –valiéndonos de términos ajenos a la sociología, pero en absoluto ajenos a Bataille- la propia castración. La comunidad es acéfala porque hay una aceptación del fracaso, de que no hay retorno posible al vientre materno, o al pueblo, o a Dios; y cualquier intento de fundar comunidades en torno a ello no resulta más que en procesos de abierta segregación. En este sentido, la verdad de toda comunidad política es la exclusión. Y Bataille no es sordo a ello. Él escribe en pleno auge y expansión de este tipo de procesos, que luego de vencidos el nazismo y el fascismo, ciertamente no se detuvieron ahí.

Podemos concluir, casi como un atrevimiento, sin pretender forzar conceptos ajenos que seguramente deberán ser motivos de futuros trabajos, que la apuesta de Bataille es concretamente la posibilidad de pensar una comunidad vaciada de categóricos, vaciada de fundamentos totalitarios, inclusiva, diversa, dinámica, heterogénea, y por lo tanto contingente. En ese sentido es que aquí decimos que se trata de una comunidad del síntoma, entendida como una auténtica comunidad universal capaz de incluir a los individuos en su carácter de singularidad. Se trata de un lazo comunitario diferente al de las comunidades políticas o militaristas. Todo lo contrario, hablamos de un lazo que, precisamente, no haga masa.

Pensar en la actualidad, momento en el que abundan los discursos que reactualizan el concepto de comunidad, un lazo comunitario de esta índole, resulta necesario, imprescindible, en el sentido de encontrar un posicionamiento crítico desde el cual una semántica diferente de

la comunidad sea posible. Es por ello que creemos que la figura de Bataille debe ser rescatada e incluida en el canon de pensadores de la comunidad, y en igual sentido, de la política. Porque preguntarse acerca del lazo, comunitario, social, es preguntarse por la política y por las posibilidades de pensar una política del orden de lo heterogéneo, de lo singular, una política que no sea masificante.

V. Bibliografía.

- Bataille, G. (2003a). La estructura psicológica del fascismo. En G. Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2003b). La noción de gasto. En G. Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2003c). Propositiones. En G. Bataille, *La conjuración Sagrada. ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2003d). Crónica nietzscheana. En G. Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bataille, G. (2007). La parte maldita y apuntes inéditos. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un territorio hostil*. . Madrid: Siglo XXI.
- de Marinis, P. (2013). Introducción. En P. de Marinis (comp.) *Comunidad: Estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Esposito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fava, J. (2007). La parte maldita o hacia una soberanía de lo sagrado. En G. Bataille, *La parte maldita y apuntes inéditos*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Mafessoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Nancy, J.-L. (2002). *La comunidad inoperante*. Madrid: Editora Nacional.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter*. Madrid: Anagrama.