

## El sujeto excéntrico: Bataille y Kierkegaard

Oscar Parcerero Oubiña<sup>1</sup>

Recibido: 19 de marzo de 2024 / Aceptado: 25 de septiembre de 2024

**Resumen.** El presente trabajo se propone explorar la afinidad de Kierkegaard y Bataille en relación a un aspecto en particular de sus respectivas obras como es la cuestión del sujeto. En primer lugar, veremos la concepción de Bataille, para lo cual nos valdremos de la noción de soberanía. Argumentaremos que, en su crítica a una concepción metafísica o idealista de la subjetividad, Bataille conduce la pregunta por el sujeto a un reconocimiento de la diferencia. En segundo lugar, veremos cómo también en Kierkegaard la pregunta por el sujeto se resuelve en un análogo reconocimiento de la diferencia, en su caso por medio de la reivindicación de la singularidad del individuo. A continuación, sintetizaremos esta concepción coincidente del sujeto valiéndonos para ello de la imagen de lo excéntrico. Por último, confrontaremos esta concepción con algunos ejemplos de las así denominadas filosofías de la diferencia, para de este modo defender que en Bataille y en Kierkegaard, ante la pregunta por el sujeto, no hay un intento por pensar la diferencia, sino más bien el reconocimiento de un límite en y para el discurso que tiene lugar en virtud del encuentro del sujeto consigo mismo.

**Palabras clave:** Kierkegaard; Bataille; sujeto; excéntrico; soberanía; individuo; singularidad; diferencia; transgresión.

### [en] The Eccentric Subject: Bataille and Kierkegaard

**Abstract.** This paper sets out to explore the affinity between Kierkegaard and Bataille in relation to a particular aspect of their respective works, namely the question of the subject. We will first look at Bataille's conception, using the notion of sovereignty. We will argue that, in his critique of a metaphysical or idealist conception of subjectivity, Bataille leads the question of the subject to a recognition of difference. Secondly, we will see how in Kierkegaard, too, the question of the subject is resolved in an analogous recognition of difference, in his case through the claim of the singularity of the individual. Then we will synthesise this coinciding conception of the subject by means of the image of the eccentric. Finally, we will confront this conception with some examples of the so-called philosophies of difference, in order to argue that in Bataille and in Kierkegaard, when faced with the question of the subject, there is no attempt to think difference but rather the recognition of a limit in and for discourse that takes place by virtue of the subject's encounter with itself.

**Keywords:** Kierkegaard; Bataille; subject; eccentric; sovereignty; individual; singularity; difference; transgression.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. El sujeto en Bataille a la luz (negra) de la soberanía; 3. Kierkegaard y el individuo como irreductible singularidad; 4. Ni centro ni margen, o el sujeto excéntrico; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Parcerero Oubiña, O. (2024) "El sujeto excéntrico: Bataille y Kierkegaard", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (2), 345-361.

<sup>1</sup> Universidad de Santiago de Compostela  
oscar.parcerero@usc.es

Cerco un centro di gravità permanente  
 che non mi faccia mai cambiare idea  
 sulle cose sulla gente  
 Avrei bisogno di...  
 Cerco un centro di gravità permanente  
 che non mi faccia mai cambiare idea  
 sulle cose sulla gente  
 Over and over again  
 (Franco Battiato)

## 1. Introducción

Bataille y Kierkegaard son dos autores marcados por la paradoja; explícita en Kierkegaard, y no precisamente oculta en Bataille, la paradoja ocupa en ambos una posición preeminente. Estaríamos tentados a decir, además, que sería igualmente paradójico poner en diálogo sus obras, en la medida en que ellos deberían ser reconocidos como autores del todo heterogéneos, siendo el primero un apóstol del nihilismo y el segundo, un filósofo del cristianismo. Mas no hay nada de paradójico en el diálogo Bataille-Kierkegaard, como tampoco es cierto que uno y otro se correspondan con estas estereotipadas etiquetas. Si nos esforzamos por ver más allá de estos ya no reduccionistas sino simplemente falsos lugares comunes, estaremos en condiciones de reconocer una enorme afinidad entre dos autores que –guardando las distancias, que por supuesto las hay– se enfrentan de un mismo modo a una misma cuestión. La cuestión es, para el caso, la pregunta por el sujeto ante el horizonte del nihilismo<sup>2</sup>, o sea ante el horizonte de la pérdida del Sujeto, esto es, de la concepción moderna del sujeto entendido como fundamento ontológico: como un centro de gravedad<sup>3</sup>. Y la respuesta de Bataille y de Kierkegaard a esta cuestión, a la que los dos se enfrentan cara a cara, pasa, en ambos casos, por la paradoja: en la medida en que para Bataille el sujeto es aquel que niega toda sujeción y para Kierkegaard es el individuo entendido como aquel que resiste toda individualización. En lo que sigue, veremos de qué modo Bataille y Kierkegaard reconsideran el sujeto desde ese horizonte de cuestionamiento radical de su posibilidad, o sea desde el nihilismo.

<sup>2</sup> Baste simplemente recordar que Kierkegaard es un autor que debemos entender desde el mismo horizonte desde el que entendemos a Nietzsche, a quien con frecuencia impropriamente se identifica como el momento de irrupción del nihilismo, cuando en realidad este es anterior, y es ya el contexto en el que piensa Kierkegaard. Sirva como mero ejemplo la crítica nietzscheana/kierkegaardiana al cristianismo/cristiandad. Para una mejor contextualización del nihilismo puede consultarse: Stewart, J.: *A History of Nihilism in the Nineteenth Century: Confrontations with Nothingness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

<sup>3</sup> Se trata de una concepción que, si bien ha sido cuestionada y debatida, no por ello deja de ser reconocible, y de ahí su continuado cuestionamiento. Para intérpretes como Balibar, tal concepción no sería más que el “mito del ‘sujeto cartesiano’”, del que él afirma que “es superfluo relacionar esta substancia [*res cogitans*] con la representación de un *subjectum*, y en todo caso casi imposible *nominar* el *ego cogito* del nombre (propio) *subjectum*” (Balibar, É.: *Ciudadano sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 44). Habría en tal caso una confusión entre *subjectus* (*subditus*) y *subjectum*, desde la cual Balibar propone repensar el sujeto en diálogo con la misma modernidad (*ibid.*, p. 45); una modernidad que entendida como “la afirmación de un principio nuevo (o al menos de una cuestión nueva), esta obliga también a no comprenderla nunca de manera independiente de su *reverso*, el cual la cuestiona desde el interior” (*ibid.*, p. 39). Más allá de toda revisión crítica, como pueda ser este mismo ejemplo, en el caso de Bataille o de Kierkegaard estamos ante un cuestionamiento más radical del sujeto que debemos situar a partir del nihilismo, esto es, a partir de la quiebra de un “principio nuevo” y con él ese “interior” que refiere Balibar.

## 2. El sujeto en Bataille a la luz (negra) de la soberanía<sup>4</sup>

La soberanía es sin duda una categoría decisiva en el conjunto de la obra de Bataille. Podríamos incluso afirmar que toda su obra puede ser interpretada desde ella, ya sea porque la reconozcamos como aquella sobre la que más decididamente pivota el conjunto de su pensamiento, o bien porque entendamos este como todo él un ejercicio de soberanía<sup>5</sup>. A lo largo de toda su producción nos vemos remitidos una y otra vez a la idea de soberanía, sea o no con mención explícita del término; aunque es sin duda en la obra así titulada, *La soberanía*, donde esta noción adquiere su más decidido protagonismo, y en la que desembocan todos aquellos otros desarrollos que la exponen ya antes. Así, *La soberanía*, que Bataille concebiría como tercera y última parte de la trilogía proyectada de *La parte maldita* –aunque nunca llegase a publicarla como tal y el libro solo viese la luz póstumamente en 1976<sup>6</sup>–, contiene el desarrollo más explícito de esta noción sobre la que Bataille va a entender la realidad del sujeto; el sujeto afirmado como sujeto, y no reducido a objeto: “si he hablado de soberanía objetiva, nunca perdía de vista que la soberanía no es nunca verdaderamente objetiva, que, al contrario, designa la subjetividad profunda”. Porque “lo soberano, es la parte del *sujeto*”<sup>7</sup>.

Considerado como objeto, o mejor, como decimos, reducido a objeto, el sujeto no sería más que el resultado de una actividad que, siendo lo que realmente lo define, se ve no obstante desplazada por su producto, por aquello a lo que la actividad da lugar<sup>8</sup>,

<sup>4</sup> Para la imagen del sol negro y la luz negra: Bataille, G.: *Lo arcangélico y otros poemas*, Madrid, Visor, 1999, p. 19; cf. Blanchot, M.: *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 26; 141. Cuando existen, se cita por las traducciones al castellano; solo cuando no existen se cita por los originales, en cuyo caso las traducciones son propias.

<sup>5</sup> En ambos casos estaríamos reconociendo en la obra de Bataille una unidad organizada como sistema. No es equivocado, pues ella no evita el sistema: precisamente porque lo desafía desde su transgresión. En este sentido no tendríamos que tener reparo en señalar alguna de las categorías que pone en juego como articuladoras de tal unidad sistemática, y sin duda la de soberanía es una excelente candidata. Surya remarca esta peculiar sistematicidad de la obra al señalar que “existe un sistema Bataille; su pensamiento no es tan asistemático como se suele decir. En efecto, por mucho que se haya esmerado en aparentar el más claro desorden, éste estaba sólidamente apuntalado (...) Bataille puede enorgullecerse legítimamente de haber instalado el desorden y el exceso. No lo hubiera logrado si no hubiera cobijado también –en él– la preocupación de concebir el más sólido de los sistemas.” (Surya, M.: *Georges Bataille, la muerte obra*, Madrid, Arena, 2014, p. 397). Por otro lado, el carácter sistemático de su trabajo lo reconoce ya el propio Bataille en más de una ocasión, como por ejemplo en *El erotismo* (Bataille, G.: *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 46). Habrá que ver en qué medida también a este respecto la obra de Bataille se encuentre con la de Kierkegaard.

<sup>6</sup> En complementariedad con la anterior nota, diremos que esta trilogía constituye el momento más decididamente sistemático de la obra de Bataille, así como que la idea de soberanía culminaría esta unidad sistemática, cerrando el ciclo abierto con las ideas de gasto (*dépense*) y consunción (*consumation*) en el primer volumen de la trilogía. Sobre el valor abiertamente sistemático de lo que habría sido un tercer y último período en la producción de Bataille puede consultarse la lectura de: Campillo, A.: “Introducción. El amor de un ser mortal”, en G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 9-54; pp. 9-15.

<sup>7</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, pp. 53; 56. Más adelante podremos leer, conclusivamente: “la soberanía es primera” (*ibid.*, p. 96).

<sup>8</sup> Este reemplazo contraviene lo que ya Hegel había señalado, y aquí resuena: cuando este afirma en la *Fenomenología del Espíritu* que “la substancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*” (Hegel, G. F. W.: *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 73) no está sino desplazando el foco en la misma dirección en la que habremos de comprender lo que Bataille denominará soberanía. El propio Bataille lo hará explícito al destacar la centralidad que la muerte adquiere en la *Fenomenología del Espíritu*, de acuerdo con la influyente lectura de Kojève. Así, por ejemplo, leemos que “Para Hegel, la *satisfacción* no puede tener lugar, el deseo [de realización: del sujeto] no puede ser aplacado más que en la conciencia de la muerte” (Bataille, G.: *Estudios sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005, p. 24).

en la medida en que esta se subordine a la servil demanda –metafísica o científica– de un Sujeto; a una *idea de sujeto*<sup>9</sup>. Es así como el sujeto pierde su soberanía: *se pierde*.

Para entenderlo mejor podemos recurrir –como hace el propio Bataille– a la pregunta por el poder. Porque poder y sujeto son, de hecho, inseparables: no hay poder sin sujeto ni sujeto sin poder. Y el poder puede también ser considerado desde dos posiciones contrapuestas: en la medida en que se afirme en sí mismo o en la medida en que se subordine a algo, en tal caso perdiéndose como poder, de idéntica manera a como hemos dicho que sucede con el sujeto.

El poder que se subordina a algo es lo que Bataille critica denominándolo “poder servil”<sup>10</sup>. Tal “algo” no sería sino aquello a lo que el poder se entrega, lo que el poder en efecto puede: poder esto o poder lo otro, como resultado de una acción que solo cabrá entender en términos utilitaristas de medios-fines, siendo el poder ya solo un medio para un fin exterior a él. Es por esto por lo que Bataille criticará –incluso– a Nietzsche, cuya idea de “voluntad de poder” deberá entonces reformularse como “voluntad de suerte”<sup>11</sup>: “[Nietzsche] estaba, en mi opinión, equivocado al poner explícitamente un acento que, en su propio trabajo, se coloca implícitamente en la soberanía: no es lo mismo, la soberanía quizás requiere poder, pero la busca del poder reduce al hombre a la acción, que es un *medio*, y eso es lo contrario de la soberanía”<sup>12</sup>.

¿Cómo entender entonces el poder? ¿En qué sentido “quizás” la soberanía lo requiere? ¿En qué debe concentrarse la voluntad para abrirse a esa *suerte*, de manera que el ejercicio del poder no se haga servil? En NADA [*RIEN*]. Mas nótese que este NADA está lejos de equivaler a una desconsideración del poder; por el contrario, constituye su más pleno reconocimiento, en la medida en que permite que el poder se afirme únicamente en sí mismo. Es lo mismo que Blanchot expresará mediante la fórmula paradójica “poder no poder”<sup>13</sup>, en la que el poder se afirma, si bien para efectuarse como negatividad, o sea, en dirección a nada. Entiéndase bien: se trata en rigor de un ejercicio de poder, de un verdadero ejercicio de poder. No se trata de pretender sustraerse al poder, en el sentido de aspirar a ser ajeno a él. Pues en la medida en que se quisiese mantener ajeno al poder, el sujeto siempre se vería, por ello mismo, sometido a un poder, externo; ese que él reconoce fuera al pretender no tener nada que ver, y que es el que se afirma en su lugar para determinarlo, desde fuera de él, como sujeto (como objeto, nos corregiría aquí Bataille). Pretender estar al margen del poder es por tanto un modo de reafirmarlo: como ese centro que se quiere evitar, y por ello (*antes*) se reconoce, justamente en el gesto de evitarlo y en tanto que uno no quiera saber nada al respecto.

<sup>9</sup> “El Hombre a decir verdad sólo refleja el mundo al recibir la muerte. En ese momento es soberano, pero la soberanía se le escapa (sabe también que si la mantuviera, ella dejaría de ser lo que es...). Dice lo que es el mundo, pero sus palabras no pueden perturbar el silencio que se extiende. No sabe nada sino en la medida en que el sentido del saber que él tiene se hurta a sí mismo” (*ibid.*, p. 58).

<sup>10</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, pp. 35; 41 *et passim*.

<sup>11</sup> “Suerte” traduce *chance*; es, pues, suerte en el sentido de acaso, no en el de favor o dicha. Con esta fórmula titula Bataille su trabajo *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. La reelaboración de la fórmula nietzscheana es en Bataille especialmente importante, en la medida en que su recepción de Nietzsche es aún en el contexto en el que la obra póstuma *La voluntad de poder* aparece como intento fraudulento de dibujar el pensamiento nietzscheano como un sistema acabado, para el caso del supremacismo nazi. La lectura de Bataille tendrá de hecho una enorme importancia en el costoso proceso de reivindicar el pensamiento de Nietzsche, librándolo de las impostaciones promovidas por, entre otros, su propia hermana.

<sup>12</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 192.

<sup>13</sup> Blanchot, M.: *La conversación infinita*, Madrid, Arena, 2008, pp. 26; 54ss.

Se trata, por el contrario, de querer saber algo al respecto: saber en qué consiste el poder y así saber estar en él: soberanamente como sujeto, y no a merced de él como objeto. Para ello Bataille insiste en que el poder se entregue a ese NADA en el que se disuelve *todo* objeto<sup>14</sup>; no que no se entregue a nada, manteniéndose indiferente a la entrega, sino que se entregue, con indiferencia de a qué; “a lo que sea”, o lo que es lo mismo a NADA.

La doble negación nos auxilia aquí para comprender la diferencia que está en juego. Negar dos veces, aun siendo un modo enfático de negar, puede ser visto, lógicamente, como un modo de afirmar. Para el caso valdría esta distinción, pues en Bataille se trata no de apartarse negativamente, que es lo que podría sugerir la doble negación, sino de negarse (y así también negarse a apartarse); de llevar a término la negación en la propia acción. No es tanto que el sujeto se niegue a actuar como sujeto, sino que su acción, aquella en la que *es* sujeto, sea negativa. La acción de la negatividad no es una negación de la actividad. Es por eso que, como aclara el propio Bataille, este NADA

tiene poco que ver con la *nada* [*néant*]<sup>15</sup>. La nada [*néant*] es considerada por la metafísica. El NADA [*RIEN*] del que hablo se da en la experiencia, sólo es considerado en la medida en que la experiencia lo implica. Sin duda, el metafísico puede decir que ese NADA [*RIEN*] es lo que él considera cuando habla de *nada* [*néant*]. Pero todo el movimiento de mi pensamiento se opone a su pretensión, la reduce a NADA [*RIEN*].<sup>16</sup>

Estamos ante un movimiento de desvalorización, en un sentido nietzscheano que Bataille asume llevándolo hasta sus últimas consecuencias; un movimiento que reconoce al sujeto de otro modo ante la experiencia. Bataille lo expresa de distintas maneras, por ejemplo, despreciando al “hombre de acción”<sup>17</sup> como aquel que siempre se compromete con algo exterior a él mismo, perdiendo su soberanía. Aunque es sin duda el acento en ese NADA lo que más decididamente lo refleja. Un NADA [*RIEN*] que, como acabamos de leer, dista mucho de esa idea metafísica de un no-ente [*néant*] que nos aparta de la experiencia. Por el contrario, el NADA del que Bataille habla dirige al sujeto a la experiencia, radicalmente ante las cosas –no olvidemos que *rien*, como el *ren/res* gallego, procede del *res* latino–, para situarlo ante el reconocimiento de la nulidad de estas, ante (la *experiencia* de) la ausencia de objeto, de su desaparición<sup>18</sup>, y con ello de la aparición del sujeto, soberano. Esto tendrá lugar en la medida en que el sujeto, en su actividad respecto del objeto, sepa distanciarse de su servidumbre al no reconocer en este algo que tenga valor: ya no solo en sí mismo, previo a la actividad del sujeto, sino tampoco siquiera como resultado de esta, o sea, valorizado. El sujeto está así convocado al abismo de reconocer que su acción vale únicamente en sí misma, lo que de algún modo equivale a decir que no vale, en la medida en que tal valor no puede nunca objetivarse (trasladarse al objeto), que es lo que permitiría al sujeto reconocer el valor y reconocerse en su producto:

<sup>14</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 28.

<sup>15</sup> Es esta, evidentemente, la nada sartreana, con la que Bataille será muy crítico, como también en otros momentos con Sartre, por ejemplo, respecto de la concepción de la literatura (vid. Bataille, G.: *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977, pp. 35ss; 125ss).

<sup>16</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 28.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 207; 89ss.

<sup>18</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 50.

verse reflejado. Para Bataille, esto sería un movimiento especulativo, idealista<sup>19</sup>. Contra este, al sujeto solo le queda enfrentarse a ese abismo de la nulidad de la cosa que es, en realidad, su *propio* abismo, un “vacío [que se abre] bajo los pies de quien lo asume, a quien le es dado el momento soberano, pero que, en este momento, vive como su propia disolución la disolución de cada *cosa* y de todo”<sup>20</sup>.

Podemos comprender este movimiento desde la lógica de la transgresión, lo cual no es más que otro modo –si no más certero sí al menos más definitorio del pensamiento de Bataille– de denominar lo que acabamos de señalar respecto de la posibilidad de mantenerse al margen, en este caso del poder, como ese centro que se quisiera evitar. Ya hemos dicho que el movimiento soberano, por el que el sujeto se afirma como sujeto, no es un gesto de ingenua ignorancia, en ese sentido de no (querer) saber nada; es, antes bien, una transgresión, la cual pasa por reconocer y enfrentarse cara a cara con aquello que limita al sujeto, y limitándolo, lo determina (como objeto, sobra decir). Porque “la transgresión no es la ausencia de límites”<sup>21</sup>; por el contrario, transgredir implica reconocer el límite sin el cual no hay transgresión posible<sup>22</sup>. En consecuencia, cabe entender que el sujeto se afirma, para Bataille, en el ejercicio de violentar su propio reconocimiento como *algo* determinado, estable. “[El] nombre de *humano* nunca designa, como sueñan los ingenuos, una posición estabilizada, sino un equilibrio aparentemente precario, específico de la cualidad humana”<sup>23</sup>.

Encontramos en este punto la confluencia de una concepción del sujeto con la crítica a la metafísica ya antes insinuada en la contraposición de uno y otra *nada* (*rien* y *néant*). La idea de soberanía, y con ella el sujeto, entran en conflicto con la identidad y, complementariamente, con una concepción del tiempo en la que esta se afirma, imponiendo su ley. “[El mundo de la práctica] Es el mundo de la cosa, del útil, el mundo de la identidad en el tiempo y de la operación que dispone del tiempo futuro, es el mundo de los límites, de las leyes y de lo *prohibido*”<sup>24</sup>. Contra este mundo, que nos aboca a esa lógica utilitaria de medios y fines en la que el sujeto

<sup>19</sup> Especulativo en el sentido de que el objeto sería así el *speculum* que refleja al sujeto para su reconocimiento. Bataille desconsidera esta posibilidad, por idealista, y lo hace no tanto pensando en Hegel como pensando en un Marx que querría ver en el trabajo lo *propio* del hombre. “Puede decirse, en fin, que a partir de [la crítica protestante], la *cosa* dominó al hombre en la medida en que éste vivió en la empresa y cada vez menos en el tiempo presente (...) El marxismo, que heredó su rigor, y que dio una forma nítida a aspiraciones desordenadas, excluyó más aún que el calvinismo, la tendencia del hombre a buscarse directamente cuando actúa, excluyó resueltamente la salida de la *acción sentimental*. Al reservar la acción al cambio de la organización material, Marx ha planteado de un modo muy claro lo que el calvinismo sólo había esbozado, una independencia radical de la *cosa* (de la economía) con respecto a otras inquietudes (religiosas o, generalmente, afectivas); esto implicaba, recíprocamente, la independencia con respecto a la acción del movimiento de retorno del hombre a sí mismo (a la profundidad, a la intimidad de su ser). Este movimiento no puede tener lugar más que una vez conseguida la liberación, no puede comenzar más que después de terminada la acción” (Bataille, G.: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 165-167; cf. p. 163). Bataille se esforzará por depurar el materialismo marxiano de su resto idealista, para lo cual será fundamental el diálogo con Nietzsche (también este depurado de idealismo).

<sup>20</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 215.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>22</sup> Compárese con lo que Nietzsche denomina el “pathos de la distancia” (Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996, p. 31).

<sup>23</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 152. A este respecto véase la conexión con la idea de transgresión en las páginas dedicadas a esta en *El erotismo* (Bataille, G.: *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 67ss).

<sup>24</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 37.



creería poder *identificarse* por medio de la consecución de sus propios fines –desde la idealista ingenuidad con la que tal sujeto contemplaría tanto a sí mismo como a lo que le es propio–, Bataille contrapone otro tipo de práctica, nada pragmática: el juego.

Pero puedo, simplemente, interrumpir y decirme a mí mismo: lo que me separa de la inmensidad, estos contenidos diferenciados, que la memoria me representa, no significan que soy un objeto dado en el orden de los objetos que Dios domina, sino que, en la inmensidad inmutable, igual a ella misma, lo que soy está *en juego*. No soy esto, que nombro, de la misma forma que nombro cada cosa particular dentro de un orden en el que ella tiene su sitio y un sentido que la explica, soy un objeto *en cuestión*, un objeto cuyo contenido fundamental es la *subjetividad*, que es cuestión, y a la que sus contenidos diferenciados ponen en juego.<sup>25</sup>

Puramente en cuestión y permanentemente en juego, el sujeto es, de hecho, este estar en juego, en cuestión. Acabamos de manera irremediable en la paradoja, para afirmar que lo que identifica al sujeto es su falta de identidad. Por eso afirma Bataille que “[en] un sentido profundo, la soberanía no es nunca nada personal”<sup>26</sup>; o más aún, tajante y conclusivamente –como escribe para rematar *La soberanía*–, “la soberanía no es NADA [*la souveraineté n’est RIEN*]”<sup>27</sup>. Como también el sujeto, soberano, no es nada: nada que podamos identificar o definir.

En efecto, definir lo que es soberano es poner la soberanía al servicio de la definición y así, de nuevo, reducirla a objeto, hacerla servil, es decir, negarla. Pero si invertimos los términos, contemplando no la soberanía desde la definición, sino la definición desde la soberanía, diremos que esta última es para aquella primera la manifestación de su límite. Lo soberano no se podrá definir, pero la definición puede hacerse soberana: reducirse a nada<sup>28</sup>. La presencia de la soberanía en el discurso se traduce en un aparente intento de decir lo que no puede decirse que solo puede conducir a la claudicación expresada en el final aporético de la obra. En el dominio del decir, Bataille hace así manifiesto aquello que lo transgrede. En nuestro caso, que tan solo procuramos comprender el sujeto desde esta noción, o sea, como ahora podemos ya afirmar, comprender lo que no se deja comprender, evitaremos el mismo resultado aporético para afirmar que sí comprendemos, al menos, cómo habrá que leer la obra de Bataille, como también tendremos que decir de la de Kierkegaard. No hay en ninguno de los dos casos un ingenuo intento de, por otro lado, decir lo que, por un lado, se señala indecible, sino de moverse en el dominio de lo decible para abrir en él la brecha en la que asoma, “soberanamente”, lo indecible, por decirlo de alguna manera: y siempre será “por decirlo de alguna manera”, sin encontrar nunca

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 186-187.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 236; Bataille, G.: *Œuvres complètes*, vol. VIII, París, Gallimard, 1976, p. 456. Leyendo a Bataille en diálogo con Kierkegaard, como aquí nos proponemos, es inevitable la comparación con la *Apostilla concluyente no científica a las Migajas filosóficas*, obra que, complementando a su precedente *Migajas filosóficas*, en la que irrumpía la paradoja para mostrarse como límite de un pensamiento que desmigaja la filosofía, se cierra con la famosa advertencia al lector según la cual, si ha entendido la obra, debe revocarla. Cabe pensar que el hecho de que Bataille cierre su trabajo sobre la soberanía con estas análogas palabras tenga un sentido muy semejante al de la revocación del pseudónimo Johannes Climacus, al final de la *Apostilla* (vid. Kierkegaard, S.: *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, Copenhagen, GAD, 2002, p. 562).

<sup>28</sup> Cf. Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 28.

la manera, pues no la hay, de ahí que siempre se renueve la posibilidad del decir, de ahí que siempre haya un espacio, soberano, para el decir; un espacio que nunca se hace propio, pero siempre se encuentra dispuesto. Como escribiría Kojève para concluir su breve prefacio a la obra de Bataille, “las páginas que van a seguir se sitúan más allá del discurso circular hegeliano. Queda por saber si ellas contienen un discurso (que tendría en ese caso valor de refutación) o si se encuentra en ellas una forma verbal del Silencio contemplativo. Ahora bien, si sólo hay una manera posible de decir la Verdad, hay innumerables maneras de callar(se)la”<sup>29</sup>.

Podemos en consecuencia afirmar, muy simplemente, –y ahora con términos propios de esa concepción metafísica del sujeto que Bataille cuestiona– que lo que la soberanía hace manifiesto, como aquello que nos permite caracterizar esta concepción del sujeto, es la diferencia<sup>30</sup>. Una diferencia que, como veremos –aunque ya ahora estamos en condiciones de anticipar–, solo cabe entender desde la identidad: como movimiento transgresor.

### 3. Kierkegaard y el individuo como irreductible singularidad

Si hay una categoría en la obra kierkegaardiana que pueda ser considerada central, esta es la de individuo: *den Enkelte*, el individuo o individuo singular; el individuo como singularidad. De ella podremos decir algo semejante a lo que hemos dicho de la soberanía en Bataille: que puede ser entendida como la categoría más nuclear a su obra, o interpretada como aquella que nos permite ver el conjunto de su producción como, en tal caso, toda ella un (único) ejercicio de singularidad<sup>31</sup>.

El individuo es en Kierkegaard aquel que se sustrae a la lógica de la universalidad, no tanto mostrándose como excepción, sino más bien como irreductibilidad. Pues bien sabemos que la excepción confirma la regla, o mejor dicho, y como reza el principio jurídico con el que se corresponde el dicho popular, la excepción *prueba* la regla. Mientras que en Kierkegaard el individuo es más bien aquel que *ante la regla* produce su cuestionamiento, al dejarla en suspenso. La regularidad de la regla se mantiene; no para ser probada, como sucede con la excepción, sino para ser y mantenerse cuestionada ante aquello que ninguna ley puede sancionar, ni autorizando ni desautorizando.

Por ello, respecto de la singularidad del individuo en su relación con la regularidad de la norma universal ante la que se sitúa cabe decir lo mismo que hemos dicho respecto del poder y su lógica: que el individuo en Kierkegaard no es ninguna especie de sujeto ajeno a –en este caso– el universal, sino aquel que entra en relación con él cuestionando su poder, en concreto el de determinar la propia individualidad del individuo, de definirlo como individuo. No hay aquí, pues, individualismo. Más aún, la singularidad kierkegaardiana nos permite comprender que el individualismo en realidad reafirma el carácter universal de aquella lógica contra la que pretendidamente el individualista se querría posicionar. Pretendidamente, porque no habría en tal caso

<sup>29</sup> Citado en: Bataille, G.: *Estudios sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005, p. 94.

<sup>30</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 213.

<sup>31</sup> Es evidente que cuando hablamos de categorías no lo hacemos en el sentido fuerte que implicaría un sistema de pensamiento cerrado categorialmente. Mas no por ello debemos dejar de emplear el término. El mismo Kierkegaard no vacila en hablar de categorías. Por otro lado, también lo dicho antes respecto del sistema en Bataille vale ahora para Kierkegaard. A ello nos remitimos.



un “contra”, sino un “a favor”, ya que la posición de un individuo al margen del universal solo cabe entenderla desde una operación sin fisuras de inclusión/exclusión por medio de la cual la misma lógica del universal, inalterada, sanciona como ajeno a ella lo que no identifica como propio. Y así el universal, ante lo que deja al margen, hace valer una vez más su poder: se reafirma. O más aún: es reafirmado.

Por el contrario, y de igual manera que Bataille señala la individualización como aquello por lo cual el sujeto se niega, reduciéndose a objeto<sup>32</sup>, el individuo kierkegaardiano, en su singularidad, se distancia abiertamente de la individualización como aquello que lo determinaría. Y lo hace para impugnar esa misma lógica de la individualización al afirmarse desde una posición que deja en suspenso la relación jerárquica desde la que cabría compre(he)nderlo<sup>33</sup>.

Lo vemos de manera paradigmática en *Temor y temblor*, obra en la que Kierkegaard, por medio del pseudónimo Johannes de silencio, muestra cómo la irrupción de un absoluto deja en suspenso la plena hegemonía del universal para mostrar algo –la singularidad del individuo– que no se subsume al universal, si bien solo cabe reconocerlo en la medida en que se afirma *ante* el universal<sup>34</sup>, es decir, solo cabe reconocerlo como irreductibilidad. Y no hay irreductibilidad si no hay capacidad de reducir. Quiere esto decir que el universal no se volatiliza ante la contestataria presencia de la singularidad, sino que se mantiene y afirma, solo que ahora lo hace inseguro ante aquello que en modo alguno se deja asimilar. De ahí que en *Temor y temblor* se nos hable de una “suspensión” de lo ético (el universal), y no de una pérdida o un colapso<sup>35</sup>.

Recordemos que la palabra con la que Kierkegaard designa el individuo, considerado como singularidad, es *den Enkelte*. No podemos ignorar la directa correspondencia que esta palabra tiene con la alemana *das Einzelne*, lo singular, así como la manera como Hegel lo define en la *Ciencia de la lógica*: “La singularidad, tal como ha venido a resultar, está puesta ya por medio de la particularidad, que es la universalidad determinada; por tanto, ella es la determinidad que se refiere a sí, lo determinado que está determinado”<sup>36</sup>; o más adelante, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

la singularidad no hay que tomarla en el sentido de mera singularidad *inmediata*, sentido con el que hablamos [corrientemente] de cosas o de seres humanos singulares; la determinidad de la singularidad que aquí se estudia se presenta en primer lugar en el juicio. Cada momento del concepto es todo el concepto (§ 160), pero la singularidad, el sujeto, es el concepto *asentado* como totalidad.<sup>37</sup>

Es evidente que la manifiesta subsunción de la singularidad en la universalidad, que encontramos en Hegel, es lo que permite comprender el valor impugnador del

<sup>32</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, pp. 36-40; 105.

<sup>33</sup> Me permito el juego de la grafía para remarcar que la comprensión y la comprensión, entendimiento y prendimiento, son aquí un único movimiento: comprender al individuo equivale a reconocerlo dentro de un marco lógico, o a la inversa, comprenderlo en tal marco es poder dar razón de su inclusión (o exclusión).

<sup>34</sup> Entiéndase este “ante” al mismo tiempo en el sentido de enfrentamiento y en el de prioridad.

<sup>35</sup> Kierkegaard, S.: *Temor y temblor. La repetición*, Madrid, Trotta, 2019, pp. 144ss. Como señala Mark Taylor, “suspender no significa ‘negar’” (Taylor, M. C.: “Sounds of Silence”, en R. L. Perkins (ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling. Critical Appraisals*, Alabama, University of Alabama Press, 1981, pp. 165-188; p. 183). Y así la universalidad de lo ético se mantiene, en suspenso; sin firme soporte, temblorosa.

<sup>36</sup> Hegel, G. F. W.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, Madrid, Abada, 2015, p. 170.

<sup>37</sup> Hegel, G. F. W.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Abada, 2017, p. 353.

término que emplea Kierkegaard para designar una concepción del individuo que, más allá—o más acá— de no subsumirse en lo universal, pone en cuestión el significado de este. Sencillamente, la universalidad pierde en este movimiento su *propio* poder: se abre una brecha en el momento en que algo se presenta ante ella escapando a su maciza lógica de inclusión/exclusión, que no es sino una lógica totalizante que todo lo reduce a la disposición de su orden generador<sup>38</sup>.

Esta concepción del individuo como una irreductibilidad respecto del universal se sostiene en Kierkegaard sobre la apelación a un absoluto que irrumpe como un más allá, un afuera. No se trata de ese otro “más allá” [*videre*], especulativo, que Kierkegaard desenmascara una y otra vez como una estratagema para reafirmar, como progreso, la continuidad de lo mismo<sup>39</sup>; ese otro “más allá” que no sería sino la huella de un paso aún no dado pero sí previsible y calculable. De ahí que Kierkegaard evite esta fórmula, que reserva para lo especulativo, y emplee en su lugar la de lo “absolutamente diferente”<sup>40</sup>. Porque ese absoluto es la diferencia, con respecto al universal que impone, lógicamente, su identidad: sea —insistimos— para afirmarla como identidad (inclusión) o para afirmarla desde su opuesto complementario como diferencia (exclusión), mas en ambos casos desde el dominio universal de lo idéntico.

Kierkegaard habla de lo “absolutamente diferente” en el sentido en que absoluto y diferencia quiebran conjuntamente la lógica de universal e identidad. Se trata por lo tanto de una diferencia que ya no cabe compre(he)nder desde la dicotomía identidad/diferencia; estamos ante una *otra* diferencia, que impugna el sentido de la diferencia como aquello que la identidad identifica como su opuesto, reduciéndolo a sí. Una diferencia *diferente*<sup>41</sup> a la diferencia. Aparente trabalenguas, es lo que Kierkegaard denomina, en buena lógica, “la paradoja absoluta (un capricho metafísico)”<sup>42</sup>.

Este absoluto, esta paradoja, irrumpe ante el individuo para mostrarle a este *su* singularidad: con el reconocimiento del “absolutamente diferente”, que se hace manifiesto como límite del pensamiento, Kierkegaard desbarata la secuencia lógica absoluto-universal-particular-singular y, en una especie de puenteo lógico, el individuo queda remitido *directamente* al absoluto, sin paso por el universal<sup>43</sup>. Esto hace que lo “absolutamente diferente” del absoluto (Dios) se refleje en el propio individuo como aquello propiamente otro. Es lo que llamamos singularidad; o podemos también llamar diferencia.

Mas debemos destacar un aspecto decisivo en este reconocimiento de la diferencia. La diferencia es aquí la del individuo: es una diferencia que *está ahí*. Y está además en dirección al reconocimiento, o sea a la igualdad. Porque el individuo está llamado a reconocerse como individuo, lo cual, por un lado, conlleva su propio reconocimiento como otro (por lo dicho), y por otro lado conlleva su reconocimiento

<sup>38</sup> Es evidente que esta lógica se expresa de manera paradigmática en el movimiento de la *Aufhebung*, como la marca de una perfecta dialéctica que acoge toda diferencia en la identidad: la superación que conserva el momento negativo (momento necesario) de aquello que es superado. Para el caso, ello sería la singularidad del individuo. Nótese cómo Kierkegaard rechaza irónicamente la *Aufhebung* comparándola a pretender “tener la boca llena de harina y silbar al mismo tiempo” (Kierkegaard, S.: *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, Copenhagen, GAD, 2002, p. 203).

<sup>39</sup> *Vid. ibid.*, pp. 528-529.

<sup>40</sup> Kierkegaard, S.: *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, Madrid, Trotta, 2016, p. 61.

<sup>41</sup> Léase como participio de presente, no como adjetivo; y en consecuencia, desde la contraposición de la forma verbal no personal con la forma de sustantivo.

<sup>42</sup> Kierkegaard, S.: *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, Madrid, Trotta, 2016, pp. 55ss.

<sup>43</sup> Kierkegaard, S.: *Temor y temblor. La repetición*, Madrid, Trotta, 2019, p. 145.

del otro: como un otro, esto es, como también singular, y así por lo tanto como propio, como a sí mismo. Es lo que se expresa en el mandato del “absolutamente diferente”, reconocerse a sí mismo *como* al otro (“amarás a tu prójimo como a tí mismo”, Mateo 22; Levítico 19). El mandato bíblico es asumido por Kierkegaard como una afirmación que iguala la diferencia; que iguala a uno y otro, pero como uno y otro, pues iguala la diferencia, sí, mas también porque en primer lugar la pone<sup>44</sup>. De igual modo que hemos dicho de la transgresión, también ahora diremos que no cabe igualación si no hay, antes, reconocimiento de la diferencia. La singularidad del individuo pone una diferencia<sup>45</sup> sobre la que se sostiene su igualdad respecto del prójimo. De esta manera, Kierkegaard pone en relación diferencia e igualdad por medio de un movimiento que rompe con la lógica de la identidad: tanto la identidad de un yo con respecto a sí mismo como con respecto a un otro (un otro yo).

Kierkegaard señala que el prójimo no es más que aquel que es próximo, por tanto que “está ahí”<sup>46</sup>; o sea que diríamos que es indiferente quien sea, como también indiferente es quien uno mismo sea, ya que en la obediencia al mandato queda en suspenso la exigencia de identidad, reemplazada por la apertura a un reconocimiento que descansa, paradójicamente, sobre esa obediencia (“como a tí mismo”). El individuo se abre así a una nueva posibilidad, la del amor como in-diferencia: superación de la desigualdad que la diferencia parecería introducir, cuando en realidad es lo contrario. Como señala Kierkegaard en uno de sus cuadernos, por medio de un juego de palabras tan ingenioso como simple, aunque lamentablemente intraducible: “¿Qué es lo humano? [*Menneskelighed*] Es la igualdad del hombre [*Menneske-Lighed*]. La desigualdad [*Ulighed*] es lo inhumano”<sup>47</sup>.

Estamos ante una lógica opuesta a la hegeliana: si en Hegel la diferencia de lo singular descansa sobre la identidad última de un absoluto en continuidad lógica con el universal, ahora es a la inversa. De manera que estamos ante un nuevo orden paradójico. Es lo que con Bataille podemos denominar un imposible. La igualdad que tiene lugar en el amor, en el momento en que el individuo se conforma al otro superando la distancia de la otredad (“como a tí mismo”)<sup>48</sup>, es en realidad un

<sup>44</sup> En *Las obras del amor* desarrolla Kierkegaard detenidamente el sentido de esta igualdad como complementaria a la diferencia y contrapuesta a la identidad. Así, por ejemplo, escribe que “el amor al prójimo carece de sospechas hacia la relación, y por eso tampoco puede resultar sospechoso en el amante. Mas este amor no es orgullosamente independiente de su objeto, su igualdad [*Ligelighed*] no se muestra en que el amor orgullosamente se vuelva sobre sí mismo por medio de la indiferencia [*Ligegyldighed*] hacia el objeto, no; la igualdad se muestra en que el amor humildemente se vuelve hacia fuera, comprendiendo a todos, y sin embargo amando a cada uno en particular, pero a nadie particularmente [*elskende Hver især; men Ingen særligen*]” (Kierkegaard, S.: *Kjerlighedens Gjerninger*, Copenhague, GAD, 2004, p.73). Nótese el rechazo de la excepción, que habrá que entender en el sentido antes aludido de complementariedad con la regla. Por lo demás, compárese con Bataille, cuando análogamente este afirma que “es deseable que se establezca una igualdad verdadera, una verdadera indiferenciación (...) Pero si es posible que en el futuro los hombres se interesen cada vez menos por su diferencia con los demás, esto no significa que dejen de interesarse por lo que es soberano” (Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 93).

<sup>45</sup> También para Bataille la soberanía pone la diferencia (*ibid.*, p. 211).

<sup>46</sup> Kierkegaard, S.: *Kjerlighedens Gjerninger*, Copenhague, GAD, 2004, pp. 28-29.

<sup>47</sup> Kierkegaard, S.: *Journalerne NB-NB5* (SKS vol. 20), Copenhague, GAD, 2003, p. 202. Esta misma idea se repetirá un año más tarde en los *Discursos cristianos* (Kierkegaard, S.: *Christelige Taler*, Copenhague, GAD, 2004, p. 128).

<sup>48</sup> Parecería que cabe entender esta superación en el sentido de una *Aufhebung*, pues se supera y se conserva la otredad. Sin embargo, este movimiento no tiene lugar en una lógica hegeliana, ya que en él no cabe razón alguna, y solo acontece como desbordamiento de un orden racional. Y además, porque aquí la negación no se contrapone a una afirmación inicial –posición del sujeto con vistas a su realización efectivamente real [*wirklich*]–, sino que

“imposible” porque, como ya hemos dicho, la propia contraposición identidad/diferencia que la singularidad y el amor revolucionan se sostiene sobre la identidad de ambos términos: “identidad” y “diferencia”. Es el “Dios de la gramática”, ese universal como absoluto sobre el que Nietzsche también nos advertirá<sup>49</sup>, pero que ya encontramos en Kierkegaard, por ejemplo cuando afirma que

esta diferencia no se puede mantener. Cada vez que eso sucede, se trata en el fondo de algo arbitrario, y muy en lo hondo, en el temor de Dios, acecha descabelladamente la caprichosa arbitrariedad de saber que él mismo ha creado al Dios. Si la diferencia no puede mantenerse por no haber un indicio, entonces ocurre con la diferencia y con la igualdad lo que con todos los opuestos dialécticos de ese tipo: que son idénticos. La diferencia que se aferra firmemente a la inteligencia, la confunde tanto que esta no se conoce a sí misma y termina, con toda coherencia, tomándose a sí misma por la diferencia.<sup>50</sup>

Es por eso por lo que propiamente ya no cabe hablar de identidad, y así como el individuo no se identifica con el otro, sino que se iguala a él, *conformándose* a él, así también el individuo no se identifica a sí mismo<sup>51</sup>, sino que, por medio de la negatividad de esta apertura, se relaciona consigo mismo. Podemos entonces afirmar que, como en Bataille, lo que está en juego en Kierkegaard es no ya el desarrollo de un nuevo marco de identificación del sujeto, sino el encuentro con un límite en el que este pierde la posibilidad de identificarse, si bien de hecho para enfrentarse al abismo de su propio reconocimiento.

Nos encontramos en la misma circunstancia que antes señalábamos a propósito de Bataille: la paradoja de que la realización del individuo depende de renunciar a querer ser esto o lo otro para, simplemente, querer “ser sí mismo”. Y lo paradójico está en que este “sí mismo” se presenta de nuevo como un vacío: no hay *nada* que el individuo deba ser, más allá de sí mismo. No se trata de realizarse como esto o aquello (“o lo uno o lo otro”), es decir, colmar de un determinado modo una individualidad determinada, pues tal realización depende ahora solo de la apertura al otro, la cual descansa sobre la imposible apertura a un absolutamente otro que pone la (no) medida. Es lo que encontramos en las primeras páginas de *La enfermedad para la muerte*<sup>52</sup>, donde leemos que llegar a ser sí mismo pasa por “al relacionarse consigo mismo y al querer ser sí mismo, el sí-mismo [*Selv*] se funda transparentemente en el poder

---

es ella misma lo que está al inicio; el sujeto no se afirma y encuentra en el otro su negación, que por su vez haya de ser negada para reafirmarse, sino que tiene en su *propia* negación su inicio, y en su apertura al otro, como un otro de sí, su –peculiar– afirmación. Sobre la negatividad como principio de la subjetividad: Kierkegaard, S.: *De los papales de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 337ss.

<sup>49</sup> “La ‘razón’ en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...” (Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1996, p. 49).

<sup>50</sup> Kierkegaard, S.: *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, Madrid, Trotta, 2016, pp. 61-62.

<sup>51</sup> En este sentido podemos entender que Bataille tache de cómica la pretensión del burgués de reivindicar su diferencia subjetiva (Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 170). La diferencia no es el caprichoso propósito de un sujeto privilegiado, que busque sobresalir del gris dominio de la identidad, sino lo que caracteriza a todo sujeto y, en consecuencia, no puede ser contemplada como propiedad.

<sup>52</sup> *La enfermedad para la muerte* y no *La enfermedad mortal*, como habitualmente se traduce. La diferencia es importante, pues la obra se sustenta precisamente sobre esta misma contraposición. Véase la nota explicativa introducida en la reedición de la traducción de Gutiérrez Rivero: Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 9.

que lo puso”<sup>53</sup>. El poder es, claro está, Dios como absolutamente otro, y ante ello el individuo deviene *transparente*. Como en Bataille: no hay opacidad, no hay ser-objeto, sino pura subjetividad entregada –en rigor– a *nada*. Podremos comprender mejor este movimiento si recordamos que, en el inicio de su obra, Kierkegaard ya señalaba la absoluta infinita negatividad de la ironía como “comienzo absoluto de la vida personal”<sup>54</sup>. El sujeto no es concebido como una afirmación que se tenga que sostener en la costosa tarea de la negatividad que encuentra fuera (Hegel), sino una negatividad que se abre a su posibilidad solo en virtud de reconocerse en principio como nada. En definitiva, al estar ante lo absolutamente diferente el sujeto está, soberanamente, solo ante sí mismo. Es “la cima de un pensamiento cuyo final desatornilla los raíles sobre los que está montado”<sup>55</sup>.

#### 4. Ni centro ni margen, o el sujeto excéntrico

Podemos finalmente intentar caracterizar esta concepción del sujeto que encontramos en Kierkegaard y en Bataille. Debemos hacerlo ante el reconocimiento de la negatividad y la diferencia como aquello que pone en juego al sujeto, tal como hemos visto a propósito de cada uno de ellos. Mas si algo hemos aprendido también con ambos es que el mismo límite que encuentra el sujeto para afirmarse como tal es el que se le impone al discurso para *sostener* toda afirmación, como es también el caso, sin ir más lejos, de la que le correspondería a ese mismo sujeto: para afirmarlo. Por esta razón, y defendiendo que aun así no podemos sino reconocer al sujeto como un centro que organiza –y desorganiza– todo movimiento, no cabe afirmar ya tal centro; aunque de igual manera, y por lo mismo, tampoco cabe ignorarlo para situarse al margen, pues ya hemos dicho también que ello no sería sino una marginal (re)afirmación del centro. Nos queda, pues, reconocer ese centro desde la negatividad; reconocer al sujeto como aquello que (se) niega, recordando que la acción de la negatividad no es una negación de la actividad.

Si solo cabe *entender* al sujeto como un centro, pero al mismo tiempo él mismo niega la centralidad del centro, estamos ante un sujeto excéntrico; lo cual muestra, una vez más, “la fuente del sentido en el prefijo que las palabras exilio, éxodo, existencia, exterioridad, extrañeza[, extranjer]o] están encargadas de desplegar en diversos modos de experiencias, prefijo que designa el aparte y la separación como origen de todo ‘valor positivo’”<sup>56</sup>. Una excentricidad, sin duda: como también lo es ese centro negativo, siempre desplazado; un centro que se descentra, el cual, más que como extravagancia, podríamos quizás pensar, desde la mecánica, como aquello que transforma el movimiento circular en rectilíneo, es decir, como aquello que, contra la reafirmación propia del dar vueltas una y otra vez sobre lo mismo, reconoce lo mismo en virtud de un avanzar hacia lo otro, hacia *su* otro, en un movimiento que pone de manifiesto la primacía de esa otra lógica sustentada sobre la diferencia; una

<sup>53</sup> Kierkegaard, S. *Sydommen til Døden. Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinge. »Ypperstepræsten« - »Tolderen« - »Synderinden«* (SKS vol. 11), Copenhagen, GAD, 2006, p. 130.

<sup>54</sup> Kierkegaard, S.: *De los papales de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Trotta, 2000, p. 339.

<sup>55</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 28.

<sup>56</sup> Blanchot, M.: *La conversación infinita*, Madrid, Arena, 2008, p. 163.

lógica imposible (Bataille) o en virtud del absurdo (Kierkegaard)<sup>57</sup>.

Podríamos ver en todo esto una afinidad con las así denominadas filosofías de la diferencia. Considérese, por ejemplo, cómo Deleuze describe su personal quehacer en *Diferencia y repetición*: “Hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia”<sup>58</sup>. Cualquiera diría que es lo mismo. Como también lo diríamos ante la *différance* derridiana, sin duda: de ella se nos dice que no es “ni una palabra ni un concepto” o que “está fuera de un texto”, ya que “no hay nombre para esto ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de diferencia, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren”<sup>59</sup>. Más aún, como reproduciendo el movimiento de Bataille y de Kierkegaard, y porque esta diferencia también se aparta de “la interpretación metafísica, dialéctica, ‘hegeliana’ del movimiento económico de la diferencia, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y pierde cada vez”<sup>60</sup>.

También parece que sea lo mismo. Ahora bien, más allá de las afinidades, que son evidentes, existe también una decisiva diferencia<sup>61</sup> entre la lectura de Deleuze o la de Derrida y la de Bataille o Kierkegaard, que podemos expresar, sin ir más lejos, por medio de la misma contraposición centro/márgenes. De hecho, Derrida inscribe su texto sobre la *différance* en su obra *Márgenes de la filosofía*, de la cual se nos advierte muy pertinentemente en la presentación a la edición española que

la cuestión de la marginalidad tiene, no obstante, un mayor alcance filosófico. En buena tradición kantiana, la deconstrucción piensa los límites del principio de razón que ha gobernado y gobierna no sólo el pensamiento, sino la vida de occidente. El interés por la marginalidad es una señal de la indecibilidad acerca del espacio donde hallar la verdad, o el sentido, y no un deseo filológico de rastrear en lo desapercibido meramente. La conclusión no es, por tanto, la conversión de lo marginal en central; el centro y el margen se manifiestan en definitiva en un único territorio, el de la textualidad.<sup>62</sup>

Vemos un reconocimiento de la dicotomía centro/márgenes algo distinto al que encontramos en nuestros dos autores. Contrariamente a estos, Derrida, en su esfuerzo por pensar la diferencia, acaba diluyendo en ella toda oposición<sup>63</sup>, acaba subsumiendo todo pensar y todo decir en una *diferancia* que “no se puede oír”, que “nunca se hace presente. A nadie”, que “no existe. No es un existente-presente”<sup>64</sup>, y que además no tiene como causa un sujeto<sup>65</sup>. Pero la diferencia a la que aquí hemos

<sup>57</sup> En el caso de Kierkegaard es especialmente relevante, a respecto de este movimiento, lo desarrollado a propósito de la noción de repetición, particularmente en la obra así mismo titulada, *La repetición*.

<sup>58</sup> Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 17.

<sup>59</sup> Derrida, J.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 39; 60-61.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>61</sup> Discúlpese si parece que quiera seguir jugando con las palabras, que no es el caso. Quizás son ellas las que juegan con nosotros, después de todo, reduciendo al absurdo nuestro esfuerzo por hablar de la diferencia. Y quizás esto mismo sea la mejor conclusión que podamos lograr, aun siendo en el espacio rebajado de una nota a pie.

<sup>62</sup> González Marín, C.: “Presentación”, en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 9-13; pp. 10-11.

<sup>63</sup> *Vid.* Derrida, J.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 48.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 40; 41; 56.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 47.



apuntado, esa que no requiere tantos juegos de palabras, precisamente porque se hace valer, como transgresión, ante unas palabras que preservan su identidad, es una diferencia que sí se hace presente: que “aunque imposible está sin embargo ahí”<sup>66</sup>; y está, además, como sujeto<sup>67</sup>.

Ni Kierkegaard ni Bataille están en el intento de desarrollar una novedosa filosofía de la diferencia, mucho menos una metafísica. Tampoco cabría decir –no, al menos, en el mismo sentido– que estén entregados al “arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”<sup>68</sup> o, sencillamente, pensar la diferencia. La diferencia es más bien, en ambos, algo que se reconoce, como límite, no algo que se elabora en el pensar; es algo que arroja fuera del pensar, no algo que “otramente” lo reafirma. En este sentido se contraponen a aquella diferencia “que genera pensar en el pensamiento”<sup>69</sup>, y por la cual, como diría Foucault de Deleuze, “el pensamiento, de nuevo, es posible”<sup>70</sup>.

Al pensar el sujeto estamos por lo tanto, y contrariamente, ante un “discurso donde el pensamiento llevado al límite del pensamiento exige el sacrificio, o la muerte, del pensamiento”<sup>71</sup>. No olvidemos, por otro lado, que *Temor y temblor*, obra que ahonda en las consecuencias del encuentro con la diferencia absoluta, comienza, sin asomo de ironía, con un abierto elogio a Descartes, paradigma de la claridad y distinción del racionalismo moderno<sup>72</sup>. Por expresarlo con Bataille, el reconocimiento de la diferencia es lo que devuelve al sujeto su soberanía, lo que –ahora con Kierkegaard– lo singulariza, evitando precisamente eso: que el sujeto se pierda en un pensar que solo puede condenarlo a la fatal exigencia de, de algún modo, afirmarse<sup>73</sup>.

## 5. Conclusión

Para concluir, en nuestra pregunta por el sujeto, podríamos recordar cómo Bataille rechazaba ser llamado filósofo, o cómo Kierkegaard hacía lo mismo, evocando a Sócrates. Pero mejor volver sobre esa categoría de Bataille que, como se ha intentado mostrar aquí, vale igualmente para Kierkegaard: la transgresión. La diferencia

<sup>66</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 32.

<sup>67</sup> Algo más próxima es la lectura de Nancy: “se trataría entonces del sujeto deviniendo otro en el mismo sitio, o bien del lugar del sujeto, del lugar de la sustancia en tanto que un *quis*, un ‘quien’ que no estaría ya supuesto e incluso menos suponiéndose. Pero ¿entonces qué? Yo diría ‘expuesto’ o exponiéndose. Es decir, a la vez presente afuera, exhibido y arriesgado, aventurado. El hilo de mi argumento es la exposición, como colmo de la suposición o como su extremidad, como su abismo también, o si se quiere y/o como su exceso” (Nancy, J.-L.: *¿Un sujeto?*, Avellaneda, La cebra, 2014, pp. 58-59). Llama la atención que Nancy, aun incluyendo una nómina importante de autores relevantes para la pregunta por el sujeto de la que se ocupa, en ningún momento mencione a Kierkegaard. Es cuando menos curioso, pues la lectura kierkegaardiana, y más en particular su encaje en la genealogía que Nancy trabaja, es a ese respecto fundamental, además de resonar muy directamente en algunas de sus páginas (vid. *ibid.*, pp. 78-79).

<sup>68</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 11.

<sup>69</sup> Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 408.

<sup>70</sup> Foucault, M.: *Teatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 40. Debo estas dos últimas citas a Nia Perona Bzik, quien, contando ovejas, supo ver el riesgo de caer en la indiferencia ante la diferencia cuando se insiste en pensar y hablar de ella.

<sup>71</sup> Bataille, G.: *La soberanía*, Madrid, Arena, 2021, p. 178. Véase como lo expresa Nancy, comentando precisamente a Bataille, cuando habla de “la reserva (o relevo) últimos del Sujeto: la aniquilación soberanamente subjetiva de la subjetividad misma. Una especie de nihilismo incandescente lleva al sujeto a su punto de fusión” (Nancy, J.-L.: *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena, 2001, p. 57).

<sup>72</sup> Vid. Kierkegaard, S.: *Temor y temblor. La repetición*, Madrid, Trotta, 2019, pp. 107ss.

<sup>73</sup> Por decirlo con Dante, «están en esos fuegos los espíritus, / envueltos en lo mismo que los quema» (Dante Alighieri: *Comedia*, Barcelona, Acantilado, 2018, p. 233).

del sujeto, o el sujeto como diferencia (soberanía, singularidad), que aquí hemos intentado considerar también como excentricidad, es transgresión; algo que se hace valer ante un discurso que no debemos entender como espacio en el que pensar otra cosa (con lo cual, por muchas vueltas que demos, lo *otro* de la cosa siempre se acaba reduciendo al pensar), sino como espacio en el que, ante lo otro, y sobre la impotencia del pensar, abrirse a eso que irrumpe en el pensar desbaratando su continuidad<sup>74</sup>. No se trata de instalarse en la impotencia del pensar para, desde ahí, deconstruir todo poder del pensar, sino que se trata de aquel “poder no poder” que ahora podríamos quizás reformular como un pensar no pensar. Toda una excentricidad, sin duda. Pero solo así cabe contemplar un (im)posible reconocimiento de la diferencia en pos de una in-diferencia que nada tiene que ver con la indiferencia ante toda diferencia que constituye el gran riesgo de, *a pesar de todo*, insistir en llevarla al pensamiento.

## 6. Referencias bibliográficas

- Balibar, É.: *Ciudadano sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano*, Buenos Aires, Prometeo, 2013
- Bataille, G.: *Œuvres complètes*, 12 vols, París, Gallimard, 1970-1988
- Bataille, G.: *La literatura y el mal*, Trad. L. Ortiz, Madrid, Taurus, 1977
- Bataille, G.: *La parte maldita*, trad. F. Muñoz, Barcelona, Icaria, 1987
- Bataille, G.: *El erotismo*, trad. A. Vicens y M. P. Sarazin, Barcelona, Tusquets, 1997
- Bataille, G.: *Lo arcángelico y otros poemas*, trad. P. Ruiz, Madrid, Visor, 1999
- Bataille, G.: *Estudios sobre Hegel*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 2005
- Bataille, G.: *La soberanía*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 2021
- Blanchot, M.: *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Paidós, 1992
- Blanchot, M.: *La conversación infinita*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 2008
- Campillo, A.: “Introducción. El amor de un ser mortal”, en G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 9-54
- Dante Alighieri: *Comedia*, trad. J. M. Micó, Barcelona, Acantilado, 2018
- Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, trad. Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993
- Derrida, J.: *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González, Madrid, Cátedra, 1989
- Foucault, M.: *Teatrum philosophicum*, trad. F. Mongue, Barcelona, Anagrama, 1995
- González Marín, C.: “Presentación”, en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 9-13
- Hegel, G. F. W.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. A. Gómez, Madrid, Abada, 2010
- Hegel, G. F. W.: *Ciencia de la lógica*, vol. II, trad. F. Duque, Madrid, Abada, 2015
- Hegel, G. F. W.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls, Madrid, Abada, 2017
- Kierkegaard, S.: *De los papales de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. D. González y B. Sáez, Madrid, Trotta, 2000
- Kierkegaard, S.: *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift (SKS vol. 7)*, Copenhagen, GAD, 2002
- Kierkegaard, S.: *Journalerne NB-NB5 (SKS vol. 20)*, Copenhagen, GAD, 2003
- Kierkegaard, S.: *Kjerlighedens Gjerninger (SKS vol. 9)*, Copenhagen, GAD, 2004
- Kierkegaard, S.: *Christelige Taler (SKS vol. 10)*, Copenhagen, GAD, 2004

<sup>74</sup> Kierkegaard, S.: *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, Madrid, Trotta, 2016, pp. 61 ss; Bataille, G.: *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 16ss.

- Kierkegaard, S. *Sygdommen til Døden. Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger. »Ypperstepræsten« - »Tolderen« - »Synderinden«* (SKS vol. 11), Copenhagen, GAD, 2006
- Kierkegaard, S.: *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2008
- Kierkegaard, S.: *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, trad. D. González y O. Parcero, Madrid, Trotta, 2016
- Kierkegaard, S.: *Temor y temblor. La repetición*, trad. D. González y O. Parcero, Madrid, Trotta, 2019
- Nancy, J.-L.: *La comunidad desobrada*, trad. P. Perera, Madrid, Arena, 2001
- Nancy, J.-L.: *¿Un sujeto?*, trad. L. Felipe, Avellaneda, La cebra, 2014
- Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez, Madrid, Alianza, 1996
- Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos*, Trad. A. Sánchez, Madrid, Alianza, 1996
- Stewart, J.: *A History of Nihilism in the Nineteenth Century: Confrontations with Nothingness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023
- Surya, M.: *Georges Bataille, la muerte obra*, trad. M. Martínez, Madrid, Arena, 2014
- Taylor, M. C.: "Sounds of Silence", en R. L. Perkins (ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling. Critical Appraisals*, Alabama, University of Alabama Press, 1981, pp. 165-188