

## DUPLICACIONES DE LA NEGATIVIDAD: EXPLORANDO EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA EN JACQUES LACAN Y GEORGES BATAILLE

DUPLICATIONS OF NEGATIVITY: EXPLORING THE PROBLEM OF VIOLENCE  
IN JACQUES LACAN AND GEORGES BATAILLE

TOMÁS RAMOS MEJÍA<sup>1</sup>

**Abstract:** The purpose of this paper is to explore the way in which Kojève influences the thought of Georges Bataille and Jacques Lacan, with an emphasis on the way in which each understands violence. We will defend the thesis that, despite the important theoretical and stylistic distances that separate them, in both cases violence appears as a doubled negativity. In Bataille, violence is, on the one hand, negativity without employment - that is, woundedness, existential tearing - and, on the other hand, subjection to labour and discourse. In Lacan, violence is dehiscence, vital insufficiency and, at the same time, the specular rivalry inherent in the formation and dynamics of the ego.

**Keywords:** negativity, violence, Bataille, Lacan.

**Resumo:** O objectivo deste documento é explorar a forma como Kojève influenciou o pensamento de Georges Bataille e Jacques Lacan, com ênfase na forma como cada um compreende a violência. Defenderemos a tese de que, apesar das importantes distâncias teóricas e estilísticas que os separam, em ambos os casos a violência aparece como uma dupla negatividade. Em Bataille, a violência é, por um lado, negatividade sem emprego, ou seja, ferimentos, rasões existenciais e, por outro lado, su-

**Resumen:** El presente trabajo tiene el propósito de explorar el modo en que Kojève influyó en el pensamiento de Georges Bataille y Jacques Lacan, haciendo hincapié en el modo en que cada uno entiende la violencia. Defenderemos la tesis de que, a pesar de las importantes distancias teóricas y estilísticas que los separan, en ambos casos la violencia aparece como negatividad duplicada. En Bataille, la violencia es, por un lado, negatividad sin empleo, esto es, herida, desgarró existencial y, por otro

---

<sup>1</sup> Universidad de Salamanca/Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani. mail: [tomasramosmejia@hotmail.com](mailto:tomasramosmejia@hotmail.com) Orcid: 0000-0002-7519-2209

jeição ao trabalho e ao discurso. Em Lacan, a violência é deiscência, ou seja, o inacabamento vital e, ao mesmo tempo, a rivalidade especular inerente à formação e dinâmica do ego.

**Palavras chave:** negatividade, violência, Bataille, Lacan.

lado, sujeción al trabajo y al discurso. En Lacan, la violencia es dehiscencia, es decir, inacabamiento vital y, al mismo tiempo, la rivalidad especular inherente a la formación y la dinámica del yo.

**Palabras clave:** negatividade, violencia, Bataille, Lacan.

## 1. Introducción

La influencia de los cursos de Alexandre Kojève en el campo intelectual francés durante el siglo XX es un hecho irrefutable. Los cursos impartidos por el filósofo ruso sobre la *Fenomenología del espíritu* entre 1933 y 1939 marcaron toda una generación de filósofos, sociólogos, antropólogos, psicólogos y psicoanalistas. Esa generación está lejos de ser una masa homogénea; en cambio, constituye un grupo heterogéneo de intelectuales con recorridos e intereses diversos. Un ejemplo de esta heterogeneidad se encuentra en los nombres Georges Bataille y Jacques Lacan: de un lado, un archivista y paleógrafo reacio a las formas académicas que combina, sin pudor ni prudencia, filosofía alemana, psicoanálisis, sociología e incluso biología, física y astrofísica; del otro, un psiquiatra de sólida formación, claramente inscripto en las instituciones de la academia francesa. Empero, a pesar de estas diferencias, ambos compartieron algunos espacios de discusión. De hecho, hacia mediados de los treinta Lacan organizó reuniones en su domicilio en París en las que participaba, entre otros, Bataille y nada menos que Kojève.<sup>2</sup> Bataille, Lacan y Kojève no solo compartieron el espacio del seminario, sino reuniones privadas en la casa del psicoanalista francés.

El presente trabajo tiene el propósito de explorar el modo en que Kojève influyó en el pensamiento de estos dos personajes clave del campo intelectual francés del siglo XX, en particular en el modo en que cada uno entiende la violencia.<sup>3</sup> Apoyándonos en un trabajo reciente del sociólogo, Sergio

<sup>2</sup> La presencia de Kojève en esas reuniones ha sido confirmada recientemente tras el descubrimiento de cinco cartas enviadas por Lacan al filósofo ruso. Cf. Georges Bataille, *L'apprenti sorcier: textes, correspondances et documents (1932-1939)* (Paris: Éditions de la Différence, 1999), 124; Juan Pablo Lucchelli, "The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève", *American Imago* 3 (2016), 329.

<sup>3</sup> Existen numerosos trabajos que vinculan Bataille y Lacan. En líneas generales las comparaciones propuestas giran en torno a conceptos como gozo, Real, y transgresión y, al mismo tiempo, ponen el acento en la influencia de Freud en cada caso. Cf. Eugénie Lemoine-Luccioni, "La transgression chez Georges Bataille et l'interdique analytique",

Tonkonoff, partimos del supuesto de que todo modo de comprender la violencia involucra necesariamente un modo de comprender al sujeto y la sociedad.<sup>4</sup> Por ende, el estudio de este problema revelará, al mismo tiempo, otros aspectos importantes de la concepción que cada uno tiene del mundo humano.

Nuestro objetivo no es desarrollar un análisis exhaustivo de las obras de Bataille y Lacan, algo que excede nuestras posibilidades. De Bataille, analizaremos, primero, una carta que le escribiera a Kojève en 1937 donde introduce la noción de “negatividad sin empleo” y, en segundo lugar, trataremos algunos pasajes de *La experiencia interior*, *El culpable*, ambos escritos durante la Segunda Guerra y, en menor medida, de *La parte maldita*, publicado por primera vez en 1949. De Lacan, examinaremos sobre todo trabajos de su juventud: *La familia*, de 1938, la conferencia “La agresividad en psicoanálisis”, conferencia de 1948, y “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, comunicación de 1949. En menor medida, tomaremos “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, texto de 1957, y “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, de 1960.

La tesis central que intentaremos defender es que, pesar de las importantes distancias teóricas y estilísticas que los separan, en ambos casos la violencia aparece como negatividad duplicada en un sentido distinto al de Kojève. No tanto como trabajo y lucha por el reconocimiento, sino más bien apertura ontológica y sujeción al trabajo en Bataille e inacabamiento vital y rivalidad especular en Lacan.

---

en: *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, coord. Dominique Lecoq and Jean-Luc Lory (Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1987); Fred Botting, “Relations of the Real in Lacan, Bataille and Blanchot”, *Sub-Stance* 1 (1994), 24-40; Silvia Lippi, “Transgression et violence chez Bataille et Lacan”, *La clinique lacanienne*, 10 (2005), 245-262; Benjamin Noys, “Shattering the subject: Georges Bataille and the limits of therapy”, *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 3 (2006), 125-136; Andrew Ryder, “Inner experience is not psychosis: Bataille's ethics and Lacanian subjectivity”, *Parrhesia* 9 (2010), 94-108; y Tim Themí. “Bataille and the erotics of the real”, *Parrhesia*, 24 (2015), 312-335.

<sup>4</sup> “quien hable acerca de la violencia estará implicando, sabiéndolo o no, implícita o explícitamente, pero siempre de manera necesaria, una ontología social y una teoría del sujeto” Sergio Tonkonoff, prólogo a *La pregunta por la violencia*, ed. Sergio Tonkonoff (Buenos Aires: Pluriverso Ediciones, 2014), 20.

## 2. Trabajo y lucha: la violencia en la antropología filosófica de Alexandre Kojève

Como explica el filósofo francés, Vincent Descombes, el clima intelectual en Francia a principios de los treinta era favorable a la recepción de Hegel. La crítica al neokantismo y el eclipse del bergsonismo durante las primeras décadas del siglo XX y, al mismo tiempo, el interés por el marxismo luego de la revolución rusa suscitaron un renovado interés por Hegel.<sup>5</sup> En este contexto, en 1933 Alexandre Kojève reemplazó a Alexandre Koyré en departamento de estudios religiosos de la *École pratique des hautes études* de París, y comenzó a impartir el curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Nuestro punto de partida es la pregunta de qué es y qué lugar ocupa la violencia en la interpretación que hizo Kojève de esta gran obra del idealismo alemán. Para lograr este objetivo, el primer paso no puede ser otro que la consideración de los rasgos estructurales de esa lectura. Al respecto, hay acuerdo entre los especialistas sobre al menos tres cuestiones relacionadas entre sí: en primer lugar, la emergencia a lo largo de sus cursos de una nueva teoría y no simplemente una interpretación de la *Fenomenología*; en segundo lugar, un muy marcado acento en la dialéctica del Amo y el Esclavo, el capítulo cuatro de la obra de 1807; y, finalmente, la antropologización de la fenomenología haciendo de esta una antropología filosófica.<sup>6</sup>

Ahora bien, uno de los rasgos específicos de esa lectura es, según Descombes, el acento en los “momentos paradójicos, excesivos y violentos.”<sup>7</sup> En efecto, la violencia aparece en cada uno de los momentos cruciales de la antropogénesis propuesta por el filósofo ruso. Según esa perspectiva, la especificidad del sujeto humano es el deseo que es, a su vez, negatividad. El deseo se realiza en la acción negadora de lo dado natural, lo cual incluye tanto la naturaleza en términos generales como la dimensión animal del hombre. Para Kojève la naturaleza es identidad simple, estática y limitada, una idea que ha sido criticada por los estudiosos de su obra.<sup>8</sup>

En esta definición elemental de la obra la violencia juega un papel central porque el hecho mismo de la trascendencia de lo dado es violencia, y para afirmar esto el ruso se apoya en el propio Hegel, a quien cita de este modo: “la Conciencia [humana] sufre por [la parte de] sí misma esa violencia (*Gewalt*) [que consiste en el acto] ele echar a perder (*verderben*) la satisfac-

<sup>5</sup> Cf. Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía (1933-1978)* (Madrid: Cátedra, 1988), 27-28.

<sup>6</sup> Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 48 y sigs.; Judith Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Bueno Aires: Amorrortu, 2013), 108-124.

<sup>7</sup> Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 32.

<sup>8</sup> Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 55-56.

ción limitada”<sup>9</sup> Apoyado en estas líneas, Kojève explica que el autor de la *Fenomenología* “habla de *Gewalt*: hay que infligirse ‘violencia’ sobre uno mismo para constatar que uno ya no es lo que era. Y, según Hegel, el hombre que no consigue infligirse esta ‘violencia’ no es un ser humano en el sentido fuerte de la palabra”<sup>10</sup> La negación de lo limitado, de lo dado natural, es decir, el deseo, *es violencia*.

Teniendo esta premisa mínima del pensamiento de autor, examinemos en detalle cómo es que se da ese proceso. Según Kojève, “inicialmente, el hombre se ve a sí mismo opuesto al mundo exterior; esta oposición es activa. Ésta se revela mediante el deseo del mundo, y ese deseo desea suprimirlo.”<sup>11</sup> El deseo incluye la emergencia del yo y, en el mismo movimiento, el del lenguaje: “el Deseo (consciente) constituye a un ser en tanto que Yo y lo revela en cuanto tal al empujarle a decir ‘Yo...’”<sup>12</sup> Como explica Butler, en el sistema de Kojève, “la subjetividad se crea y se descubre en la expresión concreta del deseo de manera no intencional.”<sup>13</sup> Así, la ejecución del deseo produce al “yo” entendido como creador abstracto no-natural y como sujeto lingüístico.

Ahora bien, según Kojève, este deseo cuando está orientado a la naturaleza no es todavía plenamente humano. El deseo crea una realidad subjetiva cuyo contenido está dado por el objeto deseado. Por ende, un deseo que simplemente niega la naturaleza, en realidad no trasciende la naturaleza.

el contenido positivo del Yo, constituido por la negación, está en función del contenido positivo del no-Yo negado. Así que si el Deseo versa sobre un no-Yo ‘natural’, el Yo también será ‘natural’ [...] ese Yo será un Yo ‘cósmico’, un Yo meramente vivo, un Yo animal. Y este Yo natural, función del objeto natural, no podrá revelarse a sí mismo y a los demás más que como Sentimiento de sí. Nunca alcanzará la Conciencia de sí.<sup>14</sup>

Hay un deseo animal correlativo a un sentimiento de sí que da lugar a un yo-animal como yo-cosa. En otros términos hay identidad simple, igualdad consigo mismo, yo aislado, pero todavía no un deseo humano.

---

<sup>9</sup> Friedrich Hegel citado en Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid: Trotta, 2013), 454. Reproducimos la cita en alemán. “Dasi Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die be-schränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegels, *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1907 [1807]), 56.

<sup>10</sup> Kojève, *Introducción*, 454.

<sup>11</sup> Kojève, *Introducción*, 92.

<sup>12</sup> Kojève, *Introducción*, 52

<sup>13</sup> Butler, *Sujetos del deseo*, 112.

<sup>14</sup> Kojève, *Introducción*, 52

Para que el deseo se humanice, se concrete como tal, debe orientarse hacia algo no natural, es decir, a un deseo no animal, un deseo humano. No el cuerpo de otro, su animalidad, sino el deseo del otro. Según el autor “el Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere ‘poseer’ o ‘asimilar’ el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, sólo si quiere ser ‘deseado’ o ‘amado’, o también ‘reconocido’, en su valor humano, en su realidad de individuo humano.”<sup>15</sup> El deseo de deseo se especifica como deseo de ser deseado y, más concretamente aun, de *ser reconocido por el otro como valor humano*. En este sentido, Kojève sostiene que “para que la manada se convierta en una sociedad no basta la mera multiplicidad de Deseos; hace falta, además, que los Deseos de todos los miembros de la manada versen -o puedan versar- sobre los Deseos de los otros miembros”<sup>16</sup> Una multiplicidad de deseos animales se convierte en sociedad humana una vez que hay deseos de reconocimiento recíprocos, pero este escenario da lugar, para el autor, a una lucha por la vida o la muerte.

Kojève sostiene que el deseo debe encontrar otro deseo que esté en las mismas circunstancias, para provocarlo y obligarlo a entrar en lucha: “debe ‘provocar’ al otro, obligarlo a participar en una lucha a muerte de puro prestigio. [*Il doit donc ‘provoque’ l’autre, le forcer à engager une lutte à mort de pur prestige*].”<sup>17</sup> Según explica, “la ‘primera’ acción antropógena toma necesariamente la forma de una lucha: de una lucha a muerte entre dos seres que aspiran a ser hombres; de una lucha por puro prestigio llevada a cabo con vistas al ‘reconocimiento’ del adversario.”<sup>18</sup> Como puede leerse, la violencia, bajo la forma de la lucha por el reconocimiento, está en la génesis del hombre.<sup>19</sup> Ahora bien, el deseo de reconocimiento recíproco toma esta forma por dos razones. En primer lugar, porque el deseo es acción negadora, destructiva que buscará someter a los otros; en segundo lugar, porque se acreditará como humano si se niega frente al otro como realidad biológica, su animalidad, es decir, si arriesga su vida por ese fin no vital que es el reconocimiento.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Kojève, *Introducción*, 54.

<sup>16</sup> Kojève, *Introducción*

<sup>17</sup> Kojève, *Introducción*, 60.

<sup>18</sup> Kojève, *Introducción*, 59. Notemos, de paso, que este escenario es el resultado de la yuxtaposición de dos elementos distintos, la acción negadora hacia el otro y le negación de la propia vida. Si el primero no estuviera, los oponentes podrían arriesgar su vida de un modo distinto al de la lucha. Los ritos de iniciación descriptos por la etnología podrían darnos numerosos ejemplos en este sentido

<sup>19</sup> Estas líneas, que recuerdan al *potlatch* descrito por Mauss, Carlo Ginzburg ha sugerido incluso que Mauss ha influido en la lectura que hizo Kojève de la *Fenomenología*. Cf. Carlo Ginzburg, “Lectures de Mauss”, *Annales HSS*, 6 (2010), 1303-1320.

<sup>20</sup> Kojève, *Introducción*, 213-214.

En el contexto de esa lucha, uno de ellos rechaza poner en riesgo su vida, se aferra a su yo animal, se queda ligado a su instinto de conservación y adviene Esclavo de un Amo, al cual reconoce como valor humano porque este sí ha puesto en riesgo su vida.<sup>21</sup> Sin embargo, esta relación no es de reconocimiento en sentido estricto porque el amo no reconoce al esclavo y, por ende, porque el reconocimiento del esclavo al amo viene de un ser no reconocido, de un animal. La posición del amo, entonces, no tiene salida.

En cambio, el esclavo, al trabajar, transformar la naturaleza, para otro, sí niega su naturaleza, reprime sus deseos inmediatos, sus instintos, al trabajar para el amo. Mediante el trabajo trasciende lo dado y supera al amo, a quien se le otorgan objetos de consumo sin que trabaje por ellos. El esclavo, reprimiendo sus instintos, trabajando para trabajar para otro, crea un mundo para el consumo y se transforma a sí mismo. Dicho de otra manera, el hombre realiza su negación como ser dado natural a través del trabajo en cuyo objeto se refleja. Empero, en el trabajo también hay violencia:

como es una realización y una ‘manifestación’ de la Negatividad, el Trabajo siempre es un trabajo ‘forzado’: el Hombre debe obligarse a trabajar, debe violentar su ‘naturaleza». Y, al principio por lo menos, quien le obliga a ello y le violenta así es *otro*. Por consiguiente, el Trabajo, al ser un Acto autonegador, es un acto autocreador: el Trabajo realiza y manifiesta la Libertad, es decir, la autonomía, frente a lo dado en general y a lo dado que uno mismo es; crea y manifiesta la humanidad del trabajador. El Hombre se niega en y por el Trabajo en tanto que animal, al igual que en y por la Lucha.<sup>22</sup>

En este punto, como explica bien Butler, se observa una influencia clara del joven Marx -cuyos manuscritos habían sido descubiertos recientemente en ese momento- en el modo en que Kojève entiende el trabajo.<sup>23</sup> El esclavo se convierte en el agente histórico que hace la historia mediante la acción para la realización de proyectos. Mediante el trabajo, los esclavos negarán el mundo en su totalidad, incluido el Amo. Más precisamente, mediante ese trabajo se transforma y crea las condiciones para retomar la lucha liberadora por el reconocimiento y realizarse finalmente como completamente libre a través del reconocimiento recíproco de cada uno por todos.

Como explica Butler, Kojève, a diferencia de Hegel, lleva a cabo una lectura individualista del mundo social porque con la llegada del reconocimiento universal se realizan los deseos individuales de cada uno -aunque, a diferencia de Hobbes, solo hay individuo en tanto está reconocido y, por

---

<sup>21</sup> Kojève, *Introducción*.

<sup>22</sup> Kojève, *Introducción*, 555.

<sup>23</sup> Butler, *Sujetos del deseo*, 109-110.

ende, no hay deseo verdaderamente humano antes del reconocimiento. En efecto, la identidad dialéctica lograda mediante el reconocimiento no es la identidad pura y simple de la naturaleza. Esta se realiza en su mediación por el otro, lo cual implica que no hay experiencia humana por fuera de la intersubjetividad y del reconocimiento que, como explica Butler, “afirma la ambigüedad de la autoconciencia en cuanto extática y autodeterminante.”<sup>24</sup>

Hemos visto que la violencia es central en la antropología filosófica propuesta por Kojève. La negatividad como concepto general es violencia que se especifica, por un lado, como lucha por el reconocimiento y, por otro, como trabajo. En ambos casos se niega la naturaleza como identidad estática: en el reconocimiento por la mediación del otro y en el trabajo como proyecto. En ambos casos se trata de introyectar la nada al ser dado. Dicho esto, estamos en condiciones de tratar los textos de Bataille y Lacan.

### 3. La negatividad sin empleo: herida y lazo

Según Raymond Queneau, Bataille asistió con asiduidad a los cursos de Kojève entre 1934 y 1939<sup>25</sup>, aunque su influencia se deja ver hasta sus últimas obras. En este apartado nuestro objetivo no es desarrollar un análisis exhaustivo de la influencia del filósofo ruso en el pensamiento del escritor francés. En cambio, examinaremos algunos textos en los que puedan compararse ambas teorías en lo tocante al problema de la violencia. El punto de partida será una fechada del 6 de septiembre que Bataille escribió a Kojève.<sup>26</sup> En primer lugar, es preciso situar esta carta en su contexto histórico específico.

En 1937, Bataille, junto con Roger Caillois y Michel Leiris, fundan el *Collège de sociologue*, mediante el cual se propusieron estudiar, desde el psicoanálisis y las ciencias sociales francesas, lo sagrado entendido como la dimensión cohesiva y, por ende, esencial de toda sociedad.<sup>27</sup> El diagnóstico era típicamente sociológico: si bien no hay sociedad sin cohesión, el indivi-

<sup>24</sup> Butler, *Sujetos del deseo*.

<sup>25</sup> Raymond Queneau, “Primeras confrontaciones con Hegel”, en: Georges Bataille. *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena Libros, 2005), 67.

<sup>26</sup> La carta no fue enviada, pero los borradores le fueron transmitidos al destinatario. Cf. Georges Bataille. *El culpable. El alehuya: suma ateológica II* (Buenos Aires: el cuenco de plata, 2017), 139.

<sup>27</sup> Las líneas fundamentales del *Collège* pueden leerse en Georges Bataille et al., “Nota para la fundación de un Colegio de sociología”, en: Georges Bataille et al., *Acéphale* (Buenos Aires: Caja Negra, 2010 [1937]), 150-151 Para detalles sobre la conformación, los conflictos internos y la separación del *Collège*, Cf. Nicolas Petel-Rochette, “Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)”. *Estudios de Filosofía*, 63 (2021), 71-90.

dualismo moderno, por su propia lógica interna, tiende a corroer los lazos sociales. Al mismo tiempo, por otra parte, los totalitarismos, dentro de los cuales estaba incluido el socialismo oficial ruso, parecen indicar el retorno de una unión colectiva orientada a la acción violenta. En este contexto, Bataille desarrolla una propuesta teórica con la aspiración política de una reinsertión no fascista de lo sagrado en la modernidad.

Kojève asistió a algunas de las conferencias y se mostró, desde el principio, desconfiado sobre la propuesta batailleana. En la carta que acabamos de mencionar, la primera frase de la misiva es la siguiente: “la acusación que me hizo me ayuda a expresarme con una mayor precisión.”<sup>28</sup> Contamos con un dato aportado por Denis Hollier que nos permite plantear la conjetura respecto del contenido de esa imputación. Según Hollier, Kojève reprochaba a los conjurados del Colegio, pero sobre todo a Bataille, querer jugar a aprendices de brujos”<sup>29</sup> Esa es la respuesta de Kojève ante la intención confesada por Bataille de recrear un movimiento “sagrado devastador y virulento, que en su contagio epidémico terminase por ganar y exaltar a aquel que hubiera sembrado la semilla el primero.”<sup>30</sup> Ahora bien, esto no aclara del todo a qué se refiere Kojève con jugar al aprendiz de brujo. Ante todo, sabemos que la antropogénesis propuesta por el ruso era todo menos proceso pacífico y que, por esa razón, difícilmente haya sido un repudio ético-político al llamado a la acción directa. En adelante, intentaremos mostrar que una posible explicación de la imputación de Kojève a Bataille puede platearse en términos las diferencias en el modo en que cada uno entiende la violencia.

Volvamos a la carta. Bataille escribe lo siguiente: “si la acción (el ‘hacer’) es -como dice Hegel- la negatividad, se plantea entonces la cuestión de saber si la negatividad de quien no tiene ‘ya nada que hacer’ desaparece o subsiste en estado de ‘negatividad sin empleo’”<sup>31</sup> La respuesta de Bataille es contundente: la negatividad sin empleo existe y él mismo se identifica con ella: “personalmente [...] yo mismo soy exactamente esa ‘negatividad sin empleo’ [...] imagino que mi vida -o su aborto, mejor dicho, la herida [*blesure*] abierta que es mi vida- por sí sola constituye la refutación del sistema cerrado de Hegel.”<sup>32</sup> Como para Kojève, la negatividad para Bataille es acción e incluso, más precisamente, “acción destructora”<sup>33</sup>, pero puede no reali-

<sup>28</sup> Nicolas Petel-Rochette, “Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)”.

<sup>29</sup> Denis Hollier, *El Colegio de sociología (1937-1939)*, ed. Denis Hollier (España: Taurus, 1982), 28.

<sup>30</sup> Denis Hollier, *El Colegio de sociología (1937-1939)*.

<sup>31</sup> Bataille, *El culpable*, 139.

<sup>32</sup> Bataille, *El culpable*.

<sup>33</sup> Georges Bataille, “Atracción y repulsión. II. La estructura social”, en: *El Colegio de sociología (1937-1939)*, ed. Denis Hollier (España: Taurus, 1982), 141-142.

zarse de ese modo y subsistir como herida. De este modo, hallamos desde el principio, una duplicidad en la negatividad: acción destructora, por un lado, y herida, por otro. Esta última expresa el inacabamiento, la imposibilidad de que exista el fin de la historia.

En el marco general de esa duplicidad, otro de los rasgos estructurales de la lectura batailleana de Kojève consiste en acentuar uno de los modos de la acción destructora, el trabajo, en detrimento de la lucha por el reconocimiento.<sup>34</sup> Además, el trabajo no es para Bataille una transformación liberadora de lo dado natural, sino que, al contrario, un sometimiento. Finalmente, el discurso y el pensamiento son para Bataille, sobre todo a partir de 1939, como para Kojève, emergentes del trabajo y, por ende, para el primero soportes más de la servidumbre al trabajo.<sup>35</sup> Estas articulaciones, finalmente, se enmarcan en una crítica al individualismo. Más precisamente, el trabajo y el lenguaje promueven y sustentan la concepción moderna del hombre según la cual este se concibe como sujeto autoproducido, unitario y estable. Bataille contrapone el sometimiento del individuo-trabajador a un pensamiento violento que promete la experiencia de la negatividad sin empleo, de la herida abierta.

En algunos pasajes tanto de *La experiencia interior* como de *El culpable* estas articulaciones se observan con claridad.<sup>36</sup> Según Bataille, “solo el *pensamiento violento* coincide con el desvanecimiento del pensamiento. Pero exige un encarnizamiento minucioso y no cede a la violencia -su contrario- sino al final y en la medida en que la violencia, convertida en ella misma, contra sí misma, se libera de la indolencia en la que perduraban.”<sup>37</sup> El tipo de uso del lenguaje propuesto aquí se distingue, por ejemplo, del automatismo surrealista. La experiencia de la negatividad sin empleo, que es experiencia

---

<sup>34</sup> Por eso disintimos en este punto con Lorio, quien sostiene que “es posible señalar que el valor de lo agónico, la violencia y la lucha acentuados por Kojève será el punto de encuentro entre ambos” (Natalia Lorio, “Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber”, *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 43 (2015), 179).

<sup>35</sup> El autor utiliza de manera más o menos indistinta “discurso”, “lenguaje”, “pensamiento”, “razón” y “filosofía”.

<sup>36</sup> Ambos textos fueron escritos, en sus primeras ediciones, durante la guerra, casi inmediatamente después del desencadenamiento del conflicto bélico y tras el fin de la experiencia del *Collège*. Luego de los acalorados años treinta, Bataille se aísla y el tono de sus textos se modifica de manera sustancial. En este sentido, está en lo cierto Mislata cuando afirma que en Bataille hay un progreviso desencanto con la idea de que la violencia constituye un medio para el cambio social. Cf. Sergio Alonso Mislata, “Georges Bataille y la ausencia de mito” (Tesis de Doctorado en Filosofía presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, 2014), 269.

<sup>37</sup> Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I* (Buenos Aires: el cuenco de plata, 2016), 242.

interior, “es guiada por la razón discursiva” porque “solo la razón tiene la capacidad de deshacer su obra.”<sup>38</sup> Lejos de la exaltación de la locura o la irracionalidad que tanto se le ha imputado al autor, hay un intento de desarrollar procedimiento racional para impugnar el sistema kojéviano.

Para Bataille, todo pensamiento está referido a un objeto sólido que se puede hacer o utilizar. y está subordinado a esas acciones, es decir, al trabajo.<sup>39</sup> El modo específico de esa subordinación es la sujeción al proyecto: “el pensamiento discursivo está comprometido [*est elle-meme engagée*] en el modo de existencia del proyecto [...] es obra de un ser comprometido en la acción, se da en él a partir de sus proyectos, en el plano de la reflexión de los proyectos.”<sup>40</sup> La idea de proyecto implica necesariamente el “*aplazamiento de la existencia para más adelante*”, es decir, para Bataille, “estar muerto.”<sup>41</sup> Bataille aclara que utiliza el término “proyecto” en un sentido corriente y no en el sentido del *Entwurf* de Heidegger<sup>42</sup>, aunque ese significado corriente está enmarcado en la propuesta de Kojève. Empero, para Bataille, la sujeción al proyecto implica estancamiento y eliminación “la impaciencia del deseo”<sup>43</sup> y no la realización del mismo.

En cuanto a la cuestión del lenguaje, en *El culpable* leemos lo siguiente: “hago un uso clásico del lenguaje. El lenguaje es el órgano de la voluntad (de la puesta en acción).”<sup>44</sup> Como puede leerse, ese uso que llama “uso clásico” muestra de nuevo una cercanía con el planteo del filósofo ruso. De todas maneras, hay una diferencia relevante. Según Bataille, “el discurso lo mantiene –al sujeto particular- en su pequeño asentamiento” en el cual “persevera en su voluntad de saber y de ser *ipse*.”<sup>45</sup> Dicho de otra manera, a través del discurso, el hombre existe como “sujeto (yo, *ipse*)”<sup>46</sup> entendido como “individualidad -idéntica en todos los puntos”<sup>47</sup>, es decir, como un individuo. En suma, Bataille interpreta al “yo” de Kojève como individuo estancado, esto

<sup>38</sup> Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 69.

<sup>39</sup> Cf. Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 223.

<sup>40</sup> Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 68. Traducción ligeramente modificada

<sup>41</sup> Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*.

<sup>42</sup> Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 296.

<sup>43</sup> Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 79.

<sup>44</sup> Georges Bataille, *El culpable. El alehuya: suma ateológica II* (Buenos Aires: cuenco de plata, 2017), 218.

<sup>45</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 76.

<sup>46</sup> Bataille, *La experiencia interior: suma ateológica I*, 76.

<sup>47</sup> El término *Ipse*, de *Ipseidad*, es tomado, según el propio Bataille, de diccionario de André Lalande titulado *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Cf. Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M*. (Paris: Quadrige, 1988 [1902-1923]), 257 y Bataille. *La experiencia interior*, 296.

es, como identidad pura y simple que el ruso atribuye a la naturaleza. Entiende que la proyección del trabajo promueve el sometimiento al yo-cósico y no la trascendencia o la liberación del hombre de ese estancamiento.

Este yo-*ipse* sometido al trabajo, a la ejecución de proyectos, puede acceder a una modalidad de existencia distinta si da curso a la “voluntad de perderse (de escapar al aislamiento, del estancamiento del individuo)”<sup>48</sup> donde “el objeto no es sustancia *en tanto que se pierde*.”<sup>49</sup> Ese modo de existencia es la experiencia interior, cuyo método es la impugnación del saber y el sentido. Sin detallar de qué modo se produce esa impugnación, sostiene que mediante ella se accede al “sinsentido”, al “no-saber” del cual surge la experiencia de un “desconocido inconcebible [*l’inconnu inconcevable*]” que implica la “aprehensión más oscura [...] de una presencia que ya no se distingue en nada de una ausencia del ser.”<sup>50</sup> La experiencia interior es resultado de la negación que hace el individuo de sí mismo a través de la impugnación, del pensamiento violento. En otras palabras, ante la violencia de un lenguaje que reduce al hombre a la existencia estacada, limitada, Bataille propone un lenguaje violento que promueve una ruptura del sujeto-*ipse*.

Ahora detengámonos en la relación entre cuerpo, experiencia interior/negatividad sin empleo, dado que Bataille, en estos trabajos, es ambiguo al respecto y porque, además, compete al objeto de nuestro trabajo. Por un lado, da la impresión de que el autor está pensando en términos de la pulsión freudiana: “si bien las palabras drenan *en nosotros* casi toda la vida [...] subsiste en nosotros una parte muda, sustraída, inasible. En la zona de las palabras, del discurso, esa parte es ignorada.”<sup>51</sup> En este caso, el lenguaje se impone desde afuera y queda dentro del cuerpo una zona muda a la que aquel no llega; si fuese así, estaríamos ante una experiencia circunscripta a los límites individuales.<sup>52</sup>

Sin embargo, por otro lado, la experiencia interior es herida, es decir, apertura y éxtasis, estar *fuera de sí*. Esta otra orientación de la experiencia interior es planteada de un modo especialmente claro en un artículo para *Critique* publicado en 1946 dedicado a Jacques Prévert. En este texto titulado

<sup>48</sup> Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 45.

<sup>49</sup> Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 225.

<sup>50</sup> Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 25-26.

<sup>51</sup> Andre Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume I A-M.*, 36, subrayado nuestro.

<sup>52</sup> Sobre el concepto de pulsión en Freud, Cf. Martin Krymkiewicz, “Algunas consecuencias de las diferencias conceptuales en torno a la energía en Freud y Lacan”, *El Rey está desnudo*, 14 (2019), 83-102

“De l’âge de Pierre à Jacques Prèvert” retoma la cuestión del sacrificio. Explica que la supresión de un objeto, su destrucción sin un sentido productivo “revela la inmanencia” y, al mismo tiempo, “una presencia al borde de un abismo (del agujero que es la ausencia).”<sup>53</sup> El término “agujero”, remite a la herida -o “desgarro”, otro término utilizado frecuentemente por el autor. De este modo, vemos que, a pesar de la ambigüedad que hemos mencionado, la negatividad sin empleo es, ante todo, apertura. De esta manera, la experiencia descrita por el autor no es interior, según la metapsicología freudiana, ni exterior, sino de esas oquedades corporales que están en continuidad con el afuera. No es exposición de una inmanencia<sup>54</sup>, porque esa “nada” circunscripta, el agujero, ya está también afuera. Sin ese ceñimiento no habría apertura identificable y, por ende, tampoco inmixión<sup>55</sup> con el afuera.

Ahora bien, a pesar de que el título “La experiencia interior” podría hacernos pensar en la experiencia de un sujeto particular abierto al cosmos, lo cierto es que Bataille está pensando en una experiencia social. Según Bataille, así como “no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores” tampoco “experiencia interior sin comunidad de quienes la viven.”<sup>56</sup> Luego añade que “la comunicación es un hecho que no se sobreañade en absoluto a la realidad-humana, sino que la constituye.”<sup>57</sup> Por un lado, no hay experiencia interior sin comunidad y, por otro, la comunicación constituye la realidad-humana, expresión tomada de la traducción al francés de Heidegger<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes. Tome XI* (Paris: Gallimard, 1988), 103.

<sup>54</sup> Según Patrick French, Bataille propone una “inmanencia de exposición, abierta a una ausencia abismal de la no-existencia” (Patrick French. *After Bataille, Sacrifice Exposure, Community* (London: Routledge, 2007), 91). Para el autor, la experiencia interior es la experiencia “de una exterioridad, dada la disolución también del sujeto” (*Ibid.*, p. 130),

<sup>55</sup> El término “inmixión” es neológico tanto en castellano como francés, y refiere a la combinación de dos componentes de forma tal que queden indiferenciados. Es utilizado por Lacan en una conferencia pronunciada en Baltimore en 1966 (*Cf.* Lacan, Jacques, “Of structure as an inmixing of an Otherness prerequisite to any subject whatever”, en: *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy*, eds. Richard Macksey y Eugenio Donato (Baltimore y London: The Johns Hopkins University Press, 1970), 186.

<sup>56</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 47.

<sup>57</sup> Bataille, *La experiencia interior*.

<sup>58</sup> El sintagma “realidad-humana [*réalité-humaine*]” es la traducción al francés de Henry Corbin del “*Unser Dasein*” heideggeriano de *Was ist Metaphysik?* Bataille leyó a Heidegger a través de una pequeña antología elaborada por Corbin que tomó prestada de la Biblioteca Nacional de Francia el 18 de agosto de 1941. *Cf.* Georges Bataille, *Œuvres complètes. Tome XII* (Paris: Gallimard, 1988), 616. La frase citada por Bataille es la siguiente: “*Unser Dasein - in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierenden - ist durch die Wissenschaft bestimmt*” (Martin Heidegger. *Was ist Metaphysik?* Germany: Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1955 [1929], p. 24), traducida al francés y citada

Al mismo tiempo, contrariamente a lo que podría pensarse, el concepto de comunicación en Bataille se opone al discurso y la razón, que es funcional a la existencia individual. En efecto, la comunicación es la experiencia de la interpenetración entre sujetos particulares en la que “ya no hay existencia limitada” porque, “un hombre no se distingue en nada de los demás...”<sup>59</sup> Más adelante, Bataille afirma lo siguiente: “creo que cada ser es incapaz por sí solo de llegar al fondo del ser”<sup>60</sup> y luego: “el sujeto en la experiencia [...] es *conciencia del otro* [...] al hacerse *conciencia del otro*, y tal como lo era en el coro antiguo, testigo, divulgador del drama, se pierde en la comunicación humana, se lanza fuera de sí en tanto que sujeto, se abisma en una multitud indefinida de existencias posibles”<sup>61</sup> Recapitulando, la experiencia de la negatividad sin empleo se produce en una relación de comunicación, esto es, interpenetración con los semejantes que, en conjunto, componen la realidad-humana, que es una realidad comunitaria. .

Estas líneas merecen algunos comentarios. En primer lugar, desde nuestro punto de vista, no puede decirse, como sugiere Gamerchak, que la comunicación es un una experiencia que “rechaza lo social” en tanto que “se da en soledad y silencio.”<sup>62</sup> Aun aceptando la problemática oposición entre soledad silenciosa y “lo social” -tributaria, a su vez de la oposición individuo-sociedad- la comunicación no puede ser distinta de lo social porque constituye la comunidad humana.

En segundo lugar, resulta en principio contradictorio plantear, por un lado, que la comunicación implica indiferenciación respecto de los semejantes y, por otro, sostener que permite tomar conciencia de ese otro del cual, sin embargo, no es posible distinguirse. Empero, como veremos en un momento, Lacan con la invención del estadio del espejo articulará de un modo más satisfactorio.

---

por Bataille de este modo: “Notre réalité-humaine (*unseres Dasein*), dit Heidegger, -dans notre communauté de chercheurs, de professeurs et d’étudiants- est déterminée par la connaissance”. Georges Bataille, *Œuvres complètes. Tome V* (Paris: Gallimard, 1973), 37. La traducción citada por Bataille había sido convalidada por el propio Heidegger. Cf. Rebeca Bligh “The Réalité-Humaine of Henry Corbin” (Tesis de Doctorado presentada en la Universidad de Londres, 2011, 35. Para una comparación entre Bataille y Heidegger enfocada en la noción de experiencia, Cf. Rebeca Comay, “Gifts Without Presents: Economies of ‘Experience’ in Bataille and Heidegger”, *Yale French Studies* 78 (1990), 68-74.

<sup>59</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 50.

<sup>60</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 65.

<sup>61</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 84.

<sup>62</sup> Christopher M. Gamerchak, *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel* (New York: State University of New York Press, 2004), 199.

Finalmente, vemos que, en estos textos, la crítica al sujeto moderno no está acompañada por una propuesta teórica clara a nivel de la totalidad social. La cuestión de la indiferenciación como rasgo de la experiencia comunicativa, con fuertes resonancias nietzscheanas<sup>63</sup>, tiene el peligro de que pudiera desembocar en la afirmación de una fusión total, es decir, la anulación de toda particularidad. En una palabra, la apertura del ser contiene el peligro de la caída en una pendiente destructiva. Este peligro inherente a algunos planteos de Bataille en torno a la comunidad ha sido puesto de relieve por Jean-Luc Nancy desde los achos ochenta.<sup>64</sup>

Ahora bien, hemos dicho que la rivalidad, estructural en la dialéctica del amo y el esclavo de Kojève, en Bataille tiene un lugar secundario. Antes de pasar a la siguiente sección, trataremos de manera sucinta esta cuestión. Bataille sostiene que “la condición ordinaria de la vida” es “la rivalidad entre diversos seres, a ver quién es más.”<sup>65</sup> Como el trabajo, la rivalidad y la competencia están asociados está asociado al egoísmo individualista. La rivalidad concebida de este modo es abordada más extensamente en obras de esa misma época como, por ejemplo, *La parte maldita*, publicada por primera vez en 1949. Allí Bataille retoma la noción de *potlatch* introducida por Marcel Mauss en los años veinte<sup>66</sup> y la describe con léxico kojéviano. Bataille sostiene que el *potlatch* es un “movimiento de frenesí insensato, de gasto de energía sin medida” a través del cual cada uno “se pone a sí mismo en un juego de un modo absoluto.”<sup>67</sup> En este marco, refiriéndose a la posición del donador, sostiene que este

no solamente tiene sobre el donatario un poder que el don le ha conferido, sino que este último viene obligado a destruir dicho poder devolviendo el don. La rivalidad comporta incluso la contrapartida de un don más grande.

---

<sup>63</sup> En *El origen de la tragedia*, Nietzsche afirma lo siguiente: “la excitación dionisiaca tiene el poder de comunicar a toda una muchedumbre esta facultad artística de verse rodeado de semejante falange aérea, con la cual la multitud tiene conciencia de no formar más que un solo ser. Este proceso del coro trágico es el fenómeno fundamental: verse a sí mismo metamorfoseado ante sí y obrar entonces como si realmente viviese en otro cuerpo con otro carácter”. Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia* (Madrid: Alianza 2004), 86.

<sup>64</sup> De todos modos, Nancy cree que esos peligros se hallan sobre todo en los textos de los años treinta. Cf. Jean Luc-Nancy, *La comunidad inoperante* (España: Editorial Nacional Madrid, 2003) y, especialmente, Jean Luc-Nancy, *La comunidad revocada* (Buenos Aires: Mardulce, 2016), 34.

<sup>65</sup> Bataille, *La experiencia interior*, 66.

<sup>66</sup> Sobre el don, Cf. Marcel Mauss. *Ensayo sobre el don* (Buenos Aires: Katz, 2012) y Bruno Karsenti, *El hecho social como totalidad* (Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009).

<sup>67</sup> Georges Bataille, *La parte maldita* (Madrid: Pre-textos, 1987 [1949]), 107.

Para conseguir su revancha, el donatario no debe liberarse solamente sino que, a su vez, debe imponer el “poder del don” a su rival [...]. Por tanto, el don es lo contrario de lo que parece: donar es perder, evidentemente, pero la pérdida compensa a quien la hace<sup>68</sup>

El combate mediante dones responde a un impulso egoísta de obtención de un rango. La compensación de aquel que pierde es ese estatus, de tal modo que el don no puede reducirse a la pérdida sin sentido: es la ganancia de un “valor diferencial [*valeur différenciée*]”<sup>69</sup>, un bien inmaterial.

Por lo expuesto, desde nuestro punto de vista puede decirse que el rechazo de Kojève a Bataille está probablemente relacionado con dos cuestiones relacionadas entre sí. En primer lugar, se vincula con que la intención de reinsertar lo sagrado arcaico en la modernidad va en contra de la dimensión teleológica del sistema kojéviano y, en segundo lugar, con algunas de las derivas que pueden tener ese tipo de planteos. Luego de que Kojève acusara a Bataille de jugar al aprendiz de brujo, este último publicó un artículo con ese título. En ese texto, con un tinte nietzscheano -confirmado, además, en algunas de las líneas de la revista *Acéphale*<sup>70</sup>-, el autor busca promover prácticas rituales sustentadas en mitos mediante las cuales sería posible volver a una comunidad totalizada.<sup>71</sup> Esta idea, creemos, condensa esos dos puntos de rechazo. La violencia del trabajo y la lucha a través la cual se accedería a un reconocimiento de cada uno por todos es incompatible con la violencia de una herida que no permite distinguir a cada uno de sus semejantes.

#### 4. La negatividad lacaniana: entre dehiscencia vital y rivalidad especular

Jacques Lacan es otro de los destacados intelectuales franceses que han sido influenciados de manera notable por la propuesta antropogenética de Kojève. La deuda teórica del psicoanalista francés al filósofo ruso a veces queda oculta tras el protagonismo de la teoría del significante que Lacan desarrolló y consolidó a partir de los cincuenta. Sin embargo, antes de ese momento el psicoanalista francés hizo un extenso recorrido que comenzó en la década de 1930, momento que coincide además con la asistencia por

<sup>68</sup> Georges Bataille, *La parte maldita*, 104.

<sup>69</sup> Georges Bataille, *La parte maldita*, 107.

<sup>70</sup> Cf. Georges Bataille, “Nietzsche y los fascistas”, en: Georges Bataille et al., *Acéphale*, 40-42 y Georges Bataille, “Crónica nietzscheana”, en: Georges Bataille et al., *Acéphale*, 125.

<sup>71</sup> Georges Bataille, “El aprendiz de brujo”, en: *El Colegio de sociología*, 38.

parte de Lacan al seminario de Kojève. Concretamente, asistió con seguridad de manera asidua desde entre 1934 y 1937, aunque la relación entre ambos no se reduce a eso. Las cartas recientemente descubiertas, que ya hemos mencionado en la introducción, muestran que Lacan estaba especialmente interesado en la participación de Kojève en las reuniones que organizaba en su casa. Le envió incluso recordatorios para que no faltara al su compromiso.<sup>72</sup> Además, esas misivas confirman el trabajo conjunto de Lacan y Kojève sobre Hegel y Freud.<sup>73</sup> Finalmente, Lucchelli, Analizando los Anuarios de la *École pratique des hautes études*, Lucchelli también muestra que Lacan intervino en el seminario en 1935 proponiendo una confrontación entre la antropología hegeliana y la antropología moderna, elogiada por Kojève.<sup>74</sup>

En el contexto de estos intercambios, Lacan escribe *La familia*<sup>75</sup> y pronuncia la famosa conferencia sobre el estadio del espejo de 1936 en Maryland, cuyo texto no fue conservado. No obstante, el estadio del espejo es retomado en “La agresividad en psicoanálisis”, conferencia de 1948 y en otra de 1949 en Zurich que lleva como título precisamente es “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, ambas publicadas en 1966 en los *Escritos*. Examinaremos cómo aparece la violencia en esos trabajos. No vamos desarrollaremos un análisis exhaustivo de cada uno, sino aquellos elementos que nos acercan a los objetivos del presente estudio.

En primer lugar, estos tempranos textos de Lacan deben situarse en el contexto de la incesante crítica y los permanentes intentos de reformulación de la metapsicología freudiana. La elaboración del concepto del estadio del espejo se sitúa en este marco general. Más precisamente, responde a la necesidad de establecer una teoría de la identificación desembarazada del naturalismo freudiano, es decir, de la tentativa de hacer de las fuerzas biológicas el fundamento último de los fenómenos psíquicos. En *La familia*, primer texto publicado en que define este concepto,<sup>76</sup> Lacan explica que las imprecisio-

<sup>72</sup> Cf. Lucchelli, “The Early Lacan”.

<sup>73</sup> Roudinesco, apoyada en Auffret, había sugerido en la biografía de Lacan que ambos prepararon un texto sobre Hegel y Freud en 1936. Dividido en tres partes, Lacan habría colaborado sobre una de ellas dedicadas a la fenomenología de la locura; la tercera, concerniente a la familia es el tema en el que trabajaba Lacan en esa época y que será abordado por Kojève en 1935. Cf. Elisabeth Rousinesco, *Jacques Lacan* (New York: Columbia University Press, 1997), 109.

<sup>74</sup> Lucchelli, “The Early Lacan”, 327 y. P. Viroilleaud Charles et al., “Conférences temporaires”, en: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1936-1937. 1935* (2018), 88.

<sup>75</sup> De hecho, en una de las cartas que hemos mencionado le comenta al ruso que se encuentra totalmente absorbido por al escritura de ese trabajo.

<sup>76</sup> Guy Le-Gaufey, *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*

nes de la teoría freudiana en torno a la cuestión de la identificación serán solucionadas “a través de una teoría de esta identificación cuyo momento genético designamos con el término de estadio del espejo.”<sup>77</sup> El surgimiento de las identificaciones se da en ese estadio del cual ahora describiremos sus rasgos estructurales, uno de los cuales está precisamente relacionado con la violencia.

Destacamos, primero, la gran importancia en sus primeros trabajos: en *La familia*, primer texto en que define este concepto,<sup>78</sup> tiene el estatuto de “estructura arcaica del mundo humano”<sup>79</sup> y en la conferencia de 1949 el de “estructura ontológica del mundo humano.”<sup>80</sup> Las identificaciones a las que da lugar y la violencia que, como veremos, le es inherente son rasgos constitutivos de la existencia humana.

El estadio del espejo está relacionado con la función del yo [*je*] que no debe ser pensado según la lógica cartesiana del *cogito* y sus filosofías derivadas<sup>81</sup>, pero también debe distinguirse del naturalismo freudiano antes mencionado. En efecto, para Lacan el aspecto biológico interviene solo como inacabamiento y en este punto se acerca, en parte, a Bataille. Según el autor, en el hombre la “relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia [*déhiscence*] del organismo en su seno, por una Discordia [*Discorde*] primordial que revelan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales.”<sup>82</sup> El término *dehiscencia*, termina utilizado más de una vez por Lacan<sup>83</sup>, hace referencia, en botánica, a la apertura de los órganos que se abren por sí solos<sup>84</sup> y, más interesante aún, en medicina al desgarrar de heridas o suturas.<sup>85</sup> En el caso de Lacan, esta apertura constituye un rasgo estructural del ser humano, cuyo cuerpo interviene entonces como esfera agujereada. Lacan, agrega el malestar, la

---

(México: Edelp, 1969), 66.

<sup>77</sup> Jacques Lacan, *La familia* (Buenos Aires: Argonauta, 1979), 52.

<sup>78</sup> Le-Gaufey, *El lazo especular*, 66.

<sup>79</sup> Lacan, *La familia*, 54.

<sup>80</sup> Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 100.

<sup>81</sup> Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, p. 99. Según Guy Le-Gaufey, está haciendo referencia a Husserl. Cf. Le-Gaufey *El lazo especular*, 29, 66.

<sup>82</sup> Lacan, “El estadio del espejo”, 102.

<sup>83</sup> Jacques Lacan, “L’ agresividad en psicoanálisis”, en: *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2009). 120.

<sup>84</sup> *Le Grand Robert en ligne*, “Déhiscence”.

<sup>85</sup> *Le dictionnaire de l’Académie nationale de médecine*, “Déhiscence”.

incoordinación motriz y, sobre todo, la Discordia primordial que se refiere a la prioridad ontológica de la desarmonía frente a la armonía propuesta por Heráclito.<sup>86</sup>

El sujeto humano, con su inacabamiento vital, alrededor de los seis meses reconoce su imagen en el espejo, se identifica y toma de ella la unidad imaginaria ausente en el plano biológico inmediato. Si, por definición, una identificación es la transformación en el sujeto producida por la asunción de una imagen<sup>87</sup>, en el estadio del espejo esa modificación es la negación del inacabamiento vital mediante la anticipación de su unidad en “la imagen especular” en la que “reconoce [...] el ideal del doble.”<sup>88</sup> Como explica Le-Gaufey, desde el momento en que el sujeto percibe la imagen, la experiencia del movimiento del cuerpo hace que estos pasen a ser propios y, como efecto de esa misma reflexividad, se descubre como cuerpo despedazado.<sup>89</sup> Esta identificación mediante la cual el sujeto no se distingue de la imagen “que lo forma, pero que lo aliena de modo primordial”<sup>90</sup> constituye la forma primigenia del yo y es la base del resto de las identificaciones.

Este escenario del narcicismo primario excluye el semejante<sup>91</sup> y se instala “antes de las determinaciones sociales.”<sup>92</sup> El estadio del espejo termina con la identificación con la imagen del semejante y con el “viraje del yo [*je*] especular al yo [*je*] social”<sup>93</sup>, aunque se mantendrán los rasgos estructurales del primero. El escenario con el semejante incluyo al otro y su objeto por cuya posesión entra en relación de rivalidad. Es el drama de los celos infantiles atravesado por vínculos de “rivalidad y acuerdo a la vez; al mismo tiempo, sin embargo, reconoce al otro con el que se compromete la lucha o el contrato, es decir, en resumen, encuentra al mismo tiempo al otro y al objeto socializado”<sup>94</sup> En otras palabras, la identificación con el semejante inaugura también la “mediatización por el deseo del otro” que, a su vez, prepara el terreno para la salida de la agresividad intersubjetiva. A través de la identificación con los ideales sociales encarnados en los progenitores se conforma

---

<sup>86</sup> Lacan, “La agresividad”, 120. En este punto disentimos con Lucchelli, quien sitúa la discordancia original en el plano del estadio del espejo, que es posterior. Cf. Lucchelli, “The Early Lacan”, 334

<sup>87</sup> Lacan, “El estadio del espejo”, 100.

<sup>88</sup> Lacan, *La familia*, 55.

<sup>89</sup> Le-Gaufey, *El lazo especular*, 84-85.

<sup>90</sup> Lacan, *La familia*. 56.

<sup>91</sup> Esto no significa que no se presente ningún semejante en su órbita, sino que, si se presentara sería en los términos de este estadio.

<sup>92</sup> Lacan, “El estadio del espejo”, 100.

<sup>93</sup> Lacan, “El estadio del espejo”, 103.

<sup>94</sup> Lacan, *La familia*, 58

el ideal del yo y, de ese modo, el sujeto ingresa a una “normatividad cultural” mediante la cual “trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva.”<sup>95</sup>

Planteado el esquema general del estadio del espejo y su salida, examinemos más de cerca qué lugar ocupa la violencia. Lacan insiste una y otra vez en la necesidad de separar este aspecto de agresividad de la “rivalidad vital inmediata”<sup>96</sup>, en el sentido de competencia por el alimento, y sostiene que en este punto “la doctrina freudiana es incierta.”<sup>97</sup> Si bien es seguro que esa rivalidad no proviene de un instinto, de una competencia por el alimento, la propuesta de Lacan tampoco univoca

En *La familia* el autor plantea que existe un deseo de muerte surgido de la experiencia de la insuficiencia corporal, tras el destete. En ese sentido, sostiene que

extiende el trauma supuesto de esa situación a todo un estadio de despedazamiento funcional, determinado por la incompletud especial del sistema nervioso; desde ese estadio reconoce la intencionalización de esa situación en dos manifestaciones psíquicas del sujeto: la asunción del desgarramiento original a través del juego que consiste en rechazar al objeto, y la afirmación de la unidad del propio cuerpo a través de la identificación con la imagen especular<sup>98</sup>

En este marco, “la identificación con el hermano es lo que permite completar el desdoblamiento así esbozado en el sujeto: ella proporciona la imagen que fija uno de los polos del masoquismo primario. Así, la no-violencia del suicidio primordial engendra la violencia del asesinato imaginario del hermano”<sup>99</sup> De este modo, la violencia aparece exclusivamente en el plano de la relación intersubjetiva como efecto, vía estadio del espejo, de la sublimación del deseo de muerte surgido del inacabamiento corporal.

En los textos de los cuarenta hay un sutil desplazamiento en este esquema. Por un lado, la violencia no proviene de la sublimación de un deseo de muerte proyectado al semejante, sino que pasa a ser un rasgo interno a la lógica especular. Así, en “La agresividad en psicoanálisis” afirma que “la agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista -o primaria- y que determina la estructura formal del yo del hombre”<sup>100</sup> Más adelante, explica:

<sup>95</sup> Lacan, “La agresividad”, 121

<sup>96</sup> Lacan, “La agresividad”.

<sup>97</sup> Lacan, *La familia*, 49.

<sup>98</sup> Lacan, *La familia*, 120.

<sup>99</sup> Lacan, *La familia*, 51.

<sup>100</sup> Lacan, “La agresividad”, 114.

hay aquí una especie de encrucijada estructural, en la que debemos acomodar nuestro pensamiento para comprender la naturaleza de la agresividad en el hombre y su relación con el formalismo de su yo y de sus objetos. Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo aliena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo.<sup>101</sup>

A pesar de que el punto de partida sigue siendo la insuficiencia vital, la violencia emerge de la lógica interna del estadio del espejo que “estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo.”<sup>102</sup> Dicho de otra manera, no es efecto de la sublimación de un pasivo deseo de muerte devenido acción violenta hacia el semejante, sino que responde a una encrucijada inherente a la lógica del estadio del espejo. El acceso a la unidad imaginaria por medio de la identificación especular implica una tensión inevitable: la imagen que le da unidad a la vez lo aliena, lo somete y, por ende, niega su autonomía. La imagen que constituye al yo es negada para que este se realice pero, al negarlo, rechaza su condición de existencia. En la identificación primaria llamada también por Lacan, casi al pasar, “negatividad existencial”<sup>103</sup> se plantea ya el escenario de la rivalidad especular sintetizado en la citada y repetida frase de Rimbaud “Yo es otro [*J’est un autre*]”<sup>104</sup> Esta rivalidad del sujeto consigo mismo es llevada luego como agresividad al plano intersubjetivo donde, como vimos, se da la competencia agresiva por el objeto de deseo del otro.

Ahora bien, a esta altura de su trayectoria intelectual, la violencia en Lacan se relaciona con Kojève y con Bataille del siguiente modo: en Lacan la negatividad, rasgo específico de la especie humana, está también duplicada. Por un lado, la negatividad, en tanto negación de los instintos, está expresada en la idea misma de insuficiencia vital, reafirmada en la incesante crítica al uso de la noción de instinto. En este punto, Kojève, Bataille y Lacan se encuentran, aunque los últimos dos están especialmente próximos: en la pasividad -acentuada en *La familia*- de la insuficiencia vital, el desgarro dehiscente resuena con la negatividad sin empleo, la herida batailleana. Por otro lado, la negatividad aparece -en los textos de los cuarenta- bajo la forma de la rivalidad con la imagen especular, que es la que permitió abandonar el inacabamiento vital, y luego -en todos los textos analizados- en el campo de la relación con el semejante, como agresividad hacia este.

Ahora bien, hemos visto que la pacificación no se produce por el re-

---

<sup>101</sup> Lacan, “La agresividad”, 117.

<sup>102</sup> Lacan, “La agresividad”, 121.

<sup>103</sup> Lacan, “El estadio del espejo”, 104.

<sup>104</sup> Lacan, “La agresividad”, 122.

conocimiento de cada uno por todos, sino por la inscripción del sujeto en una normatividad cultural. No obstante, los rasgos estructurales y el estatuto que ocupa este último aspecto se modificará a partir de los cincuenta. Esto tiene efectos en el modo en que el autor entiende la violencia y, por ende, en su relación con Kojève y Bataille. En líneas generales, con el desarrollo y la consolidación de la teoría del significante, Lacan abandona la noción de inacabamiento corporal —y, sobre todo, del deseo de muerte emergido de aquel— para darle prioridad lógica al lenguaje a la cual quedará sometida la rivalidad imaginaria. En los textos que hemos examinado, la imagen especular conformaba la heterogeneidad radical constitutiva del yo y de todas sus identificaciones; ahora, la ese lugar lo tiene lo simbólico:

Esto se observa, por ejemplo, en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” donde Lacan sostiene, en referencia a la dialéctica del amo y el esclavo que “el pacto es siempre previo a la violencia antes de perpetuarla, y lo que llamamos lo simbólico domina lo imaginario.”<sup>105</sup> La agresividad y el acuerdo no surgen de un modo simultáneo en la relación con el semejante, tras el estadio del espejo. Este acuerdo no tiene el sentido de un pacto contractualista, sino que hace referencia a la anterioridad lógica y cronológica de lo simbólico. En este mismo sentido, en la introducción de los *Escritos* leemos lo siguiente:

sea lo que sea lo que la imagen cubre, ésta no centra sino un poder engañoso de derivar la alienación que ya sitúa el deseo en el campo del Otro, hacia la rivalidad que prevalece, totalitaria, por el hecho de que el semejante se le impone con una fascinación dual: este “lo uno o lo otro” [...] es la figura del asesinato hegeliano<sup>106</sup>

Complementamos estas líneas, con las siguientes, de “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”:

La heteronomía radical cuya hiancia en el hombre mostró el descubrimiento de Freud no puede ya recubrirse sin hacer de todo lo que se utilice para ese fin una deshonestidad radical ¿Cuál es pues ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita? Su presencia no puede ser comprendida sino en un grado segundo de la alteridad, que lo sitúa ya a él mismo en posición de mediación con relación a mi propio desdoblamiento con respecto a mí mismo así como con respecto a un semejante. Si dije que

---

<sup>105</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en: *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 771

<sup>106</sup> Jacques Lacan, “Obertura de esta recopilación”, en: *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 78.

el inconsciente es el discurso del Otro [*Autre*] con una A mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo de reconocimiento.<sup>107</sup>

La alienación primordial no es a la imagen, sino a lo simbólico, la heteronomía radical que, en un segundo momento, es conducida hacia la rivalidad con el semejante de corte hegeliano y totalitario. La relación con el semejante está mediada de antemano por lo simbólico y es en ese plano que sitúa al deseo de reconocimiento, que no puede diferenciarse del reconocimiento del deseo. Este deseo de reconocimiento no se concibe como necesidad de valoración de atributos yoicos preexistente porque es lo simbólico que determina al deseo. En este sentido, el deseo es deseo de reconocimiento -por medio de lo simbólico- del deseo, en un proceso en el que puede o no intervenir la rivalidad especular.

## 5. Conclusión

A lo largo de nuestro recorrido, hemos visto, en primer lugar, que la violencia en el sistema filosófico de Kojève es inseparable del concepto de negatividad, es decir, de la negación de lo dado en el trabajo y en la lucha por el reconocimiento. Intentamos mostrar que esa negatividad aparece tanto en Bataille como en Lacan duplicada: en el primero, es también la herida, la apertura del ser y el segundo la dehiscencia, el inacabamiento vital. Estos dos conceptos, además, son llamativamente similares, lo cual nos permite plantear la hipótesis, a confirmar en otras investigaciones, de que ambos hayan sido en parte resultado de esas reuniones en el domicilio de Lacan. Por otra parte, Bataille da una mayor importancia a la negatividad del trabajo en detrimento de la lucha por el reconocimiento y, al mismo tiempo, la modifica porque, en lugar de constituir la realización del deseo y la autonomía del hombre, implica sujeción al yo-cósmico que Kojève atribuye a la naturaleza. Finalmente, Lacan presta una mayor atención a la rivalidad en la relación con el semejante en detrimento de la acción transformadora del trabajo.

## Bibliografía

Auffret, Dominique. Alexandre Kojève. *La filosofía, el Estado y el fin de la historia*. Buenos Aires: Letra Gamma, 2009.

---

<sup>107</sup> Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en: *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 491.

- Bataille, Georges, *Œuvres complètes. Tome V*. Paris: Gallimard, 1973,  
 \_\_\_\_\_, *La parte maldita*. Madrid: Pre-textos, 1987 [1949].  
 \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes. Tome XI*. Paris: Gallimard, 1988.  
 \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes. Tome XII*, Paris: Gallimard, 1988.  
 \_\_\_\_\_, *L'apprenti sorcier: textes, correspondances et documents (1932-1939)*. Paris: Éditions de la Différence, 1999.  
 \_\_\_\_\_, *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena Libros, 2005  
 \_\_\_\_\_, et al., *Acéphale*. Buenos Aires: Caja Negra, 2010.  
 \_\_\_\_\_, *La experiencia interior: suma ateológica I*. Buenos Aires: el cuenco de plata, 2016.  
 \_\_\_\_\_, *El culpable. El alehuya: suma ateológica II*. Buenos Aires: el cuenco de plata, 2017.
- Bligh, Rebeca "The Réalité-Humaine of Henry Corbin". 'Tesis de Doctorado, Universidad de Londres, 2011
- Botting, Fred. "Relations of the Real in Lacan, Bataille and Blanchot," *Sub-Stance* 1 (1994), 24–40
- Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Bueno Aires: Amorrortu, 2012.
- Comay, Rebeca. "Gifts Without Presents: Economies of 'Experience' in: Bataille and Heidegger". *Yale French Studies* 78 (1990), 68-74.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Ffrench, Patrick. *After Bataille, Sacrifice Exposure, Community*. London: Routledge, 2007.
- Gamerchak, Cristopher M. *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel*. New York: State University of New York Press, 2004.
- Ginzburg, Carlo. "Lectures de Mauss". *Annales HSS*, 6 (2010), 1303-1320.
- Hegels, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907 [1807].
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?*. Germany: Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1955 [1929],
- Hollier, Denis (ed.), *El Colegio de Sociología (1937-1939)*. Madrid, Taurus, 1982
- Karsenti, Bruno. *El hecho social como totalidad*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.
- Krymkiewicz, Martin. "Algunas consecuencias de las diferencias conceptuales en torno a la energía en Freud y Lacan", *El Rey está desnudo*, 12, (2019), 83-102.
- Lacan, Jacques, *La familia*. Buenos Aires: Argonauta, 1979.  
 \_\_\_\_\_, *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.  
 \_\_\_\_\_, *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lalande, Andre. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Volume*

- IA-M*. Paris: Quadrige, 1988 [1902-1923]
- Le-Gaufey, Guy. *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*. México: Edelp, 1969.
- Lemoine-Luccioni, Eugénie. “La transgression chez Georges Bataille et l’interdique analytique,” en: *Écrits d’ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l’homme, 1987.
- Lippi, Silvia. “Transgression et violence chez Bataille et Lacan,” *La clinique lacanienne* 10 (2005), 245-262
- Lorio, Natalia. “Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber”. *Cuadernos del Sur – Filosofía* 43 (2015), 167-190.
- Lucchelli, Juan Pablo. “The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève”. *American Imago* 3 (2016), 325-341.
- Macksey, Richard y Donato, Eugenio (eds.). *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The structuralist Controversy*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1970
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz: 2012;
- Mislata, Alfonso. “Georges Bataille y la ausencia de mito”. Tesis de Doctorado en Filosofía presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, 2014.
- Nancy, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*. Madrid: Editorial Nacional, 2003.
- \_\_\_\_\_, *La comunidad revocada*. Buenos Aires: Mardulce, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2004.
- Noys, Benjamin. “Shattering the subject: Georges Bataille and the limits of therapy,” *European Journal of Psychotherapy & Counselling*. 3 (2006), 125-136.
- Petel-Rochette, Nicolas. “Georges Bataille y Roger Caillois en el Colegio de Sociología (1937-1939): genealogía de un diálogo filosófico (y de una ruptura)”. *Estudios de Filosofía*, 63, (2021), 71-90.
- Rousinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan*. New York: Columbia University Press, 1997
- Ryder, Andrew. “Inner experience is not psychosis: Bataille’s ethics and Lacanian subjectivity”, *Parrhesia*, 9 (2010), 94–108
- Themi, Tim. “Bataille and the erotics of the real”, *Parrhesia*, 24 (2015), 312–335.
- Tonkonoff, Sergio (ed.). *La pregunta por la violencia*. Buenos Aires, Pluriverso Ediciones, 2014.
- Virolleaud Charles et al., “Conférences temporaires”, en: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1936-1937. 1935* (2018), 81-91.

