

## EL SENTIDO MORAL DE LA SOCIOLOGÍA\*

*Georges Bataille\*\**

La generación que alcanzó la madurez entre las dos guerras abordó el problema de la sociedad en condiciones que merecen ser señaladas. Tenía de sus mayores la herencia de una cultura humanista en la que todo valor se relacionaba con el individuo. Los juicios implícitos ligados a esta cultura reducían a la sociedad a un mal quizás necesario, pero cuya necesidad misma era dudosa. Un poco de consecuencia y de ardor juvenil...: esta negación instintual se expresaba en voluntad revolucionaria. En veleidad, por lo menos. No me acuerdo, durante esos años, que se hayan defendido ante mí en contra de los derechos del individuo, los de la sociedad: basada en la explotación del hombre por el hombre, era el edificio que se caía en ruinas y no se podía tener otra ambición que precipitar el derrumbe. Un principio tan evidente no era tema de discusión sino de exaltación. Las dificultades, sin embargo, se encontraban en la práctica.

Si se debía luchar para causar la ruina del edificio social, había que sacrificar el deseo de un individuo a las necesidades de una revolución. Y la revolución revela pronto lo que es: un movimiento de naturaleza colectiva que tiene por fin la instalación de una sociedad nueva, que no puede exigir menos, que debe incluso exigir más, que la antigua a los individuos que ella une.

Los intelectuales de esa generación fueron llevados en estas condiciones a hacer de la realidad colectiva y del sentido que ella tiene para el individuo una experiencia inesperada, incluso bastante pesada. Aquello en lo que estaban, de manera constitucional, la negación (no había en suma ni una fibra de su ser que no negase la violencia que ejercen los valores colectivos), por una inversión se volvía de pronto su afirmación, pero esta afirmación no se relacionaba ya con el viejo sistema de comedia y de engaño, con el cual hay componendas. Esta vez, lo que era necesario afirmar, el orden revolucionario, era de naturaleza abrupta y, si lo afirmaban, no podían sino reducir al silencio al individuo que habían sido.

Las tentaciones del compromiso no podían sostenerse e incluso quienes no pudieron o no quisieron renunciar no existían ya sino solamente en un mundo vacío y falso: una realidad los sobrepasaba –que ponía en cuestión para ellos mismos la vida y la muerte– que sin duda podían maldecir, pero enfrentados a la cual estaban condenados a vivir.

Por otra parte, el agotamiento de las posibilidades de una cultura individualista coincidía con ese llamado a las brutales verdades de un mundo histórico. El movimiento de la poesía –más generalmente de la literatura y el arte- excedía finalmente por su ambición los límites del individuo cultivado, del burgués distinguido, rico o pobre, constreñido al aislamiento y a la distinción. Y se deja, entre guerras, de representar a la poesía como la distinción suprema de un individuo aislado. El surrealismo, en ese sentido, fue una determinación decisiva, que hacía del texto poético la expresión de elementos comunes, semejantes a aquellos que revelan los sueños. Se veía ahí que el carácter inaccesible a la mayoría y el desconocimiento de una realidad independiente de la suerte personal reducían a la distinción social, es decir, al vacío, el sentido de un escrito. Por otra parte, liberados en principio de la preocupación individual y generalmente de toda regla heredada, el arte moderno tenía aspectos de artes pretendidamente primitivos. Y los artistas estuvieron tentados de asimilar sus esfuerzos a la creación colectiva de pueblos exóticos. En particular, los mitos, en cierta manera análogos a los sueños, no difieren del todo de los hallazgos poéticos recientes. Es verdad

---

\* Publicado en el primer número de la revista *Critique*, dirigida por el propio Bataille, en junio de 1946, a modo de comentario sobre el libro de Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, editado en París por Gallimard el año anterior.

\*\* Ensayista y novelista francés. Autor de *El erotismo*, *Teoría de la religión* y *Las lágrimas de eros*, entre otros muchos libros traducidos al castellano.

que un poema moderno no tiene de ninguna manera el sentido de un mito, pero un mito tiene a veces el mismo atractivo que un poema moderno. El psicoanálisis, sin aportar solución a las cuestiones así planteadas, en la medida en que la invención surrealista deriva de él, fue él mismo un lazo de unión entre esos dominios distintos.

El deseo de una acción revolucionaria había, desde el principio, llamado la atención tanto sobre la sociología marxista como sobre la sociedad revolucionaria de la Unión Soviética. El interés por los mitos y las distintas actividades religiosas de los pueblos exóticos llamará la atención sobre la precedencia de la creación colectiva sobre la individual, por eso entonces sobre la sociología y la etnografía, particularmente sobre la teoría durkheimiana que define las actividades religiosas y los mitos como manifestación de un ser colectivo, superior al individuo, que es la sociedad.

Cerca de 1930, el influjo de la doctrina sociológica de Durkheim no había casi sobrepasado la esfera universitaria. No había tenido repercusión en los medios que agitaba la fiebre intelectual. Durkheim estaba muerto hacía mucho tiempo cuando los jóvenes escritores, salidos del surrealismo –Roger Caillois, Michel Leiris, Jules Monnerot– comenzaron a seguir los cursos de Marcel Mauss, cuya enseñanza notable era sensiblemente fiel a la del fundador de la escuela. Es difícil precisar lo que buscaban allí, que difería bastante según las personas. Se puede hablar solamente de una vaga orientación, independiente de las determinaciones personales que la tradujeron. El desapego de una sociedad que disgrega el individualismo y el malestar resultante de posibilidades limitadas a la esfera individual se mezclaban. En el límite, se manifestaba una seria atracción por realidades que al tomar el mismo valor para cada uno, fundando así el lazo social, son tenidas por sagradas. Esos jóvenes escritores, más o menos claramente, sentían que la sociedad había perdido el secreto de su cohesión y que era justamente eso lo que enfrentaban los esfuerzos oscuros, enfermos y estériles de la fiebre poética. Se dio, algunas veces que no desearan más y no tuviesen por absurda la posibilidad de reencontrarlo. Esta búsqueda podía ser tenida como vital y solamente ella parecería digna de los esfuerzos que malmerecían los encantamientos afeminados y las engañifas del arte.

Su preocupación era, por otra parte, menos por una experiencia nueva, que hubiera prolongado el surrealismo, que por una investigación científica. En comparación con un pasado ligado a la efervescencia literaria, daban testimonio de una cierta adversión y lo que rechazaban más vivamente era la posibilidad de un compromiso, de una ciencia superficial, usada con los fines de una empresa dudosa. Sin duda, se preguntaban si la esterilidad del conocimiento puro no sucedería, de este modo, a la impotencia del arte, pero la necesidad de rigor y la honestidad intelectual se oponían en ellos a la exigencia, para otros más fuerte, que quiere que el pensamiento engendre el acto. Esa preocupación por la sociedad creadora de los valores más raros, ese movimiento de interés por los estudios sociológicos, no desembocarán en efecto en la actividad y si es posible hoy en día decirlo, es más bien con el fin de determinar un sentimiento de carencia, una nostalgia ligada al estado actual de la vida social. Es en efecto dudoso que, en el plano limitado del conocimiento científico, resulten grandes consecuencias<sup>1</sup>. Pero el nuevo dominio de interés así definido testimonia sin duda malestares significativos. Una obra como *Les faits sociaux ne sont pas des choses* –la última en aparecer de las publicaciones ligadas a estas tendencias “sociológicas”<sup>2</sup>–, debe en parte su importancia a una coincidencia bastante notable: las categorías que Monnerot pone en la base de una ciencia de la sociedad responden a esta preocupación de la que he hablado, dando cuenta de su necesidad.

---

<sup>1</sup> En este plano, la obra que Jules Monnerot ha dedicado hoy a los fundamentos de la sociología no es ciertamente despreciable –podría tal como está ser el punto de partida de investigaciones– pero está aislada; lejos de los senderos trillados de la ciencia constituida.

<sup>2</sup> El primer libro de Jules Monnerot, *La poésie moderne et le sacré* (París, Gallimard, 1945), testimoniaba ya esta orientación.

En su conjunto, las obras de Roger Caillois señalan algunas relaciones con esta tendencia. Pero hoy Caillois desapueba su primera posición –en ciertos aspectos, por lo menos.

La actividad sociológica de Michel Leiris ha permanecido, casi, en el terreno puramente científico y se transparenta poco en sus escritos literarios (en rigor, en *L'Afrique fantôme*).

Creo incluso que se captaría mal el sentido y el alcance de este libro si sus orígenes morales no fuesen señalados. Esto no significa de ningún modo que por tener un carácter subjetivo, la tesis de Jules Monnerot esté privada de valor científico: su desarrollo justifica sus correspondencias, el método indicado podría ser en suma el más riguroso posible. Pero la descripción general de las formas sociales, de la que es el resultado, no explicita menos el contenido de las tendencias nacidas de las condiciones de entreguerras.

Monnerot, que, juiciosamente, hace partir la investigación sociológica de modestas afirmaciones, se dedica a definir un pequeño número de categorías, simples “puntos de partida” que el desarrollo de la investigación permitirá más tarde poner en cuestión o situar en una perspectiva distinta.

Las más importante de estas categorías son las de sagrado y profano (que Monnerot generaliza en *heterogéneo* y *homogéneo*), la de pertenencia y la de sociedad contractual, la de “Bund<sup>3</sup>” y la de sociedad secreta.

Monnerot da a la categoría de lo sagrado su significación estricta, no limitándola a una definición vaga, fundada en el empleo tradicional de la palabra. Desde finales del siglo XIX, las investigaciones sociológicas habían en efecto mostrado que el dominio de esta categoría había sido primitivamente doble, al designar, como ahora, los elementos más puros, pero también sus contrarios, completamente impuros (todavía en la Edad Media se encuentra el empleo de la expresión *morbus sacer* que designa una enfermedad venérea). Más que desplazar los límites recibidos, sea si se trata de un dominio definido por un carácter neto, sea para adelantarse a las dificultades, había que admitir en consecuencia la necesidad de fundar una definición en caracteres no explícitos. El carácter “sagrado” del *intocable* hindú no puede ser negado. Pero si la conducta de los europeos en relación a sus miserables no es como la del hindú, excedente, ostentatoria, tiene, de todas maneras, la misma fuente y el mismo sentido. Lo que da una “horrible grandeza” – inasimilable– al hombre de los bajos fondos de nuestras ciudades, no es extraño al carácter sagrado. Por lo menos, hay que determinar una categoría más general fundada en la equivalencia de un *clochard* de Londres y de un *outcast* de Bengala.

El interés de esta aproximación –que pone en cuestión elementos importantes de la descripción de la sociedad– podría parecer en un primer abordaje, exterior a las preocupaciones subjetivas implicadas bajo el nombre de “tendencias sociológicas”. Pero esta categoría de lo heterogéneo –especie de la cual lo sagrado sería un género– no está, como lo sagrado, determinada principalmente desde afuera (es decir, por la observación de un etnólogo semejante a la del biólogo que acecha a un insecto), sino de manera general, desde adentro y desde afuera, en tanto se trata de reacciones que nosotros mismos vivimos. Y es el mérito –y la intención dominante– de Monnerot mostrarnos que los hechos sociales no pueden ser encarados como cosas. Si, por otra parte, los representantes de las “tendencias sociológicas” no hubieran visto en los hechos sociales más que cosas, estos no hubiesen tenido ante sus ojos otro sentido que la violencia, que los hubiese, en principio, opuesto a la sociedad. Pero a partir de la tesis de Durkheim que identifica lo sagrado con lo social, una primera extensión a la experiencia vivida del dominio encarado establecía un lazo sensible con lo social, independiente de la violencia. Y el “hombre de los bajos fondos” no es el único en darnos una posibilidad de vivir una experiencia de esa clase: el poeta, en particular el poeta maldito (“maldito” es una variante de “*sacer*”, en el sentido nefasto), no es sino un pobre tipo (un andrajoso), no es útil. “Lo heterogéneo, escribe Monnerot, es lo que se revela de hecho irreductible a la asimilación: el loco, el “poeta maldito” del género de Lautréamont o de Rimbaud antes de la huida a Harrar, el refractario irreductible, el “forzado intratable sobre quien siempre se vuelve a cerrar el *bagne*”\*, pero también el *outsider* sin profesión –la profesión es un factor de

---

<sup>3</sup> *Bund*, en alemán es *lazo*, *alianza*, *unión* y después: *confederación*, *liga*.

\* “*Bagne*” designa a la prisión de los forzados en un puerto. La pena se suprimió en el año 1870. El nombre proviene de que el primer lugar donde se dio esta forma de castigo era un establecimiento de baños en Constantinopla (nota de la traductora).

homogeneidad—, Marx o Comte que viven de los subsidios de sus amigos, Kierkegaard y Nietzsche, que, cada uno a su manera, se rehúsan a realizar lo general, Blanqui, casi siempre en la cárcel, y que cuando está afuera intenta sublevar a los ciudadanos contra el orden establecido, todos los hombres “en ruptura *des bans*”<sup>\*\*</sup>: no solamente la prostituta de gran corazón sino lisa y llanamente la prostituta, el cafísho, todos aquellos que componen las categorías que los antiguos juristas llamaban las clases peligrosas”. Así por un inevitable deslizamiento la categoría de lo sagrado se extiende al dominio de nuestra experiencia.

Es notable que, considerada en los límites de los tiempos actuales, no aparece sino raramente ligada a la cohesión y que aparece mucho más a menudo ligada, por el contrario, a lo antisocial. Los elementos sagrados —o heterogéneos— que, en otras condiciones fundarían esta cohesión, en lugar de constituir la sociedad, el lazo social, podrían del mismo modo, no ser sino la subversión.

Esta posibilidad de inversión puede ser enlazada con interés a otras distinciones que Monnerot presenta también como fundamentales. El introduce, siguiendo a Tönnies, las categorías de “pertenencia” (en alemán *Gemeinschaft*, habitualmente traducido por comunidad) y de “sociedad contractual” (en alemán *Gesellschaft*, en general equivalente a sociedad). Monnerot, habiendo aceptado, para oponer a lo heterogéneo, el adjetivo homogéneo, hubiera podido, me parece, traducir exactamente *Gesellschaft*, en el sentido de Tönnies por “sociedad homogénea”. Se trata, en efecto, de un modo de asociación del cual el intercambio es la base, “donde el principio del intercambio conoce la mayor extensión, donde en el límite todo se intercambia”. De hecho, es la sociedad industrial, fundada en el interés, en la que cada cosa y cada ser ha recibido su medida. Me parece incluso posible ir más allá y que es de esta sociedad de la que se trata (exactamente de una sociedad cualquiera que tiende a reducirse a la homogeneidad) cuando los elementos sagrados (o heterogéneos) toman generalmente valor subversivo. Mientras que la pertenencia, o la comunidad, que excluyen, en principio, cálculo y conciencia, se funda, por el contrario, en conformidad con el esquema de Durkheim, en elementos del mismo orden —no menos irreductibles a la homogeneidad que lo que lo son los rebeldes, pero que no difieren menos de éstos que los santos. La inversión de los valores estaría gobernada en estas condiciones por la evolución social. Si se quiere, a grandes rasgos, lo que es de naturaleza sagrada funda el lazo en una sociedad auténtica, tiende a destruirla, por el contrario, en un agregado que no está fundado en un lazo sagrado sino en el interés.

La categoría de “*Bund*” —de la comunidad segunda— introduce una última distinción en el cuadro de posibilidades de la vida colectiva. Lo que define Monnerot con el nombre de pertenencia es, en suma, la base de la sociedad: es la comunidad de sangre y de vecindad. Toda sociedad define una pertenencia pero esta pertenencia de hecho no agota siempre el deseo que tienen los hombres de anudar con sus semejantes un lazo social. La simple pertenencia sin dudas una respuesta substancial al deseo de lazo y la necesidad de la acción común asegura su duración. Pero el vínculo que la funda eventualmente —tanto subjetivamente por acción del individuo, como objetivamente por acción de una disolución sensible, puede no tener sino una fuerza de atracción atenuada. Desde entonces el individuo está disponible y los nuevos agregados son posibles. El nuevo lazo en la mayoría de los casos no entraña la negación del primero: la pertenencia de hecho resulta fundamental. Me puedo afiliar al partido comunista, a la francmasonería, a cualquier orden religiosa internacional, sin perder por ello mi pertenencia a la comunidad francesa. En el límite el lazo nuevo es consecuencia de una elección (como la pertenencia es consecuencia de una contigüidad); por lo menos no es reducible a una simple vecindad: otro elemento interviene. No siendo dado en rigor ese elemento, la comunidad segunda exige un compromiso y debe recurrir para durar a algún modo de “efervescencia creadora”. Como la comunidad de hecho, toda comunidad segunda tiende a deteriorarse pero la forma de deterioro que alcanza no es a menudo sino un estado de reducción a

---

<sup>\*\*</sup> “*En rupture de ban*”: *ban* no es aquí *bando*, significa judicialmente la asignación de un lugar de residencia a los liberados o el impedimento para habitar en determinados lugares. La frase alude a la ruptura de la proscripción o exilio en cuestión.

comunidad de hecho (el Islam ha llegado al límite de la reducción; la iglesia cristiana se para a mitad del camino, pero se nace cristiano como se nace francés: la pertenencia a la iglesia difiere poco de una comunidad de hecho).

Es bueno señalar la importancia de esta última categoría. Si es verdad que el lazo social pone en juego nuestras aspiraciones más lejanas –que se abren paso bajo el nombre de religión– y que nosotros no podemos responder a esas aspiraciones sino por la formación de un lazo social (lo que significaría que el ser solo no está entero, que un individuo no está entero sino dejando de distinguirse de los otros, sus semejantes), la posibilidad de comunidades segundas es necesariamente, para cada uno de nosotros, la cuestión decisiva. La pertenencia de hecho no puede bastarnos, porque no funda nuestra relación con otro sobre lo que, para nosotros, según nuestra elección, importa más. No somos íntegramente sino fuera de nosotros, en la plenitud humana de una reunión, pero no estamos íntegros sino habiendo respondido, al unirnos, a nuestra exigencia íntima. Así, en la medida en que no queremos ya ser mutilados, irrisorios ante nuestros propios ojos, estamos en busca de una comunidad segunda cuyos fines tengan en nosotros el total asentimiento del ser. La conciencia de esas verdades era fundamental en el interés renovado del que la sociología fue objeto. Pero las “tendencias sociológicas” no hicieron más que dar un carácter de investigación precisa a preocupaciones bastante ampliamente compartidas.

No citaré más que los más singulares de los ejemplos. Desde la adolescencia hasta el fin, Nietzsche espera fundar un *orden* (lo que sabemos de su vida y testimoniado por sus escritos). Habitualmente se sitúa su enseñanza a la cabeza del individualismo, ahora bien, no hubiera tenido sentido, a sus propios ojos, sino ligado al proyecto de una comunidad. Esta preocupación se tradujo, por otra parte, en el plano intelectual: Nietzsche sufrió el influjo del organicismo de Espinas. Tendía a considerar al conjunto de los individuos que forman el ser social como análogo al conjunto de células que forman al ser individual: los “grandes individuos” (tomo prestada la expresión a Monnerot) no tendrían sentido sino en tanto células madre de un nuevo conjunto, de una comunidad segunda, de una refundición, de un rejuvenecimiento de la sociedad. “No hacia atrás, hermanos míos, debe mirar vuestra nobleza, ¡sino adelante! Debéis ser como proscritos de todos los países de los padres y de los antepasados. El país de vuestros hijos es el que debéis amar: ¡sea ese amor vuestra nobleza! En vuestros hijos debéis reparar el ser hijos de vuestros padres: así debéis redimir todo lo pasado!” (*Zarathustra*, 3a. parte, “De las viejas y nuevas tablas”, 12). No se podría oponer más netamente la comunidad segunda a la pertenencia de hecho.

Una preocupación del mismo orden anima al surrealismo. Monnerot en su primer libro (*La poésie moderne et le Sacré*) ha señalado él mismo el carácter de “*Bund*” del grupo surrealista entre guerras. Pero el deseo de fundar una cohesión en un mito, de dar al agrupamiento una forma que recordara a las sociedades iniciáticas, no parece hoy haberse atenuado en el espíritu de André Breton. Lo testimonian, entre otros, un pasaje de *Prolégomènes pour un troisième manifeste surréaliste ou non* (New York, 1944) y la consagración en la revista *VVV* de una serie de artículos a una tentativa abortada (por otra parte, ajena al surrealismo).

Tengo ahora que expresar una queja. La obra de Monnerot expone estos problemas pero no da, como acabo de hacerlo, los pormenores. Los aborda, en suma, de manera fugaz. Esa toma de partido parece legítima: se trata de una obra de ciencia, de metodología específicamente. Pero como el título lo indica, el autor tiene como fin mostrar que los hechos sociales no pueden ser tenidos por cosas, que inevitablemente tienen para cualquiera un *sentido* que importa, en particular, para el sociólogo. Es así que es lamentable que en tanto sociólogo Monnerot no haya explicitado el *sentido* que tomaron en el medio en el que vivió las categorías que expone.

Yo no creo que si lo hubiese hecho, si el poco gusto que tiene en hablar de él no lo hubiese disuadido, no habría planteado su juiciosa crítica al durkheimianismo al punto de descuidar partes esenciales de la doctrina. Esas partes, me parece, son también las más sólidas. Pero, sobre todo, silenciadas, el *sentido* que toma la sociología no es explicitado. Creo que la intención abierta de Monnerot no ha sido efectivamente explicitar ese sentido. Pero su libro hubiese ganado en claridad

si lo hubiese hecho. Y como hubiese hecho justicia a Durkheim en ese caso, las críticas que él le dirige no hubiesen tomado el valor de exageraciones.

Lo esencial, lo sólido de la doctrina de Durkheim sostiene, me parece, dos proposiciones:

–la sociedad es un todo diferente de la suma de sus partes;

–la religión, más precisamente, lo sagrado, es el lazo, es decir, el elemento constitutivo del todo que es la sociedad.

Sin duda, las deducciones que con un excepcional firmeza Durkheim saca de estos principios, sin esperar e incluso negando de entrada una constatación de la experiencia, tienen ellas mismas una ultranza que está lejos de tener la crítica de Monnerot. Pero es peligroso el hacer recaer la crítica en las deducciones exageradas, porque ellas dejan finalmente el principio intacto. La diferencia del todo con la suma de las partes no significa de ninguna manera, como lo quería Durkheim, que el determinismo de la sociedad sea exclusivamente sociológico, a despecho de toda causa psicológica. Pero admitir un factor psicológico –o económico– no significa, a la recíproca, que el todo sea la suma de las partes. Sobre esto Monnerot no se pronuncia y de este modo priva a sus principios sociológicos de un elemento fundamental, tanto en el plano de la investigación científica como desde el punto de vista del inevitable *sentido* de tal investigación. Incluso me pareció en un punto que el descuido de ese elemento lo inclina a consideraciones confusas. Hablando de la sociedad animal, admite la teoría de Rabaud, que hace del fenómeno fisiológico de la inter-atracción la base del hecho social. Los himenópteros, los halictos, son a veces atraídos uno por el otro o los otros y forman así multitudes indefinidas. Pero una sociedad, en particular una sociedad animal, no es un agregado abierto, indefinido: es un todo definido, que no está menos fundado en la inter-atracción de sus miembros entre ellos que en la inter-repulsión de individuos de la misma naturaleza pero que pertenecen a unidades diferentes. El error de Rabaud tiene incluso esta ventaja: ayuda a definir la esencia del hecho social. Lo que distingue a una molécula es que no es una mezcla de átomos, sino un conjunto muy estable diferente de una yuxtaposición de átomos. Y lo que distingue a una sociedad es el hecho de que, radicalmente diferente de una multitud, formada por inter-atracción de individuos semejantes, es un conjunto limitado de individuos que forman un todo diferente de una multitud.

Puede ser incluso que la conciencia de esta diferencia radical a la cual nos conducen los cambios cada vez más rápidos de las formas de vida social, introduzca en la historia una posibilidad nueva: puede que los hombres se den cuenta al fin claramente que no hay debate interior tan profundo al que el movimiento histórico de las sociedades humanas no le dé un *sentido*; que se den cuenta, al mismo tiempo que el *sentido* de ese movimiento no se ha agotado si no se ha ido hasta el límite de sus resonancias íntimas.

Traducción de Felisa Santos