

Bohler, Georges. La sociología sagrada del mundo contemporáneo. Buenos Aires del
Zorzal. Buenos Aires 2006.

La sociología sagrada
del mundo contemporáneo

I

2 de abril de 1938¹

Llegamos ahora al final del ciclo de conferencias comenzado en noviembre último.

Creo que sería útil retomar hoy la lectura del primer texto que nos reunió y que muestra de manera bastante clara el objetivo que

¹ 2 de abril de 1938, manuscrito: 8 C3 fs. 179-183, 70-118, paginado de 1 a 23 (dos páginas llevan el número 10) y de 29 a 53. Todas las notas de este texto, excepto las que indiquen lo contrario, pertenecen a la editora.

nos propusimos. Considero que sería de utilidad pues me parece que hemos respondido en buena medida al proyecto que nos habíamos formulado.

Les recuerdo que para lograrlo comenzamos por referirnos a los resultados adquiridos por la sociología contemporánea: Caillois² enumeró aquí mismo las obras que fueron nuestro punto de partida. Esta enumeración debía desembocar en la publicación de una bibliografía sumaria —a la cual debimos renunciar provisoriamente a causa de la enfermedad de Caillois—. Sin embargo, hemos reunido elementos suficientemente numerosos y adecuados como para que esta publicación pueda ser considerada en un corto plazo.

² El *Collège de sociologie* fue fundado por Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris en 1937, y tuvo como principal objetivo la exploración de lo sagrado en la sociedad. Estrechamente vinculado a la sociedad secreta que editaba la revista *Acéphale*, cerró sus puertas hacia 1939. [N. del T.]

Una vez explicitados de manera bastante clara los datos sobre los cuales nos apoyamos, tratamos de definir nuestra posición personal. Caillois habló de neo-organicismo y de biologismo. Yo me he manifestado, ciertamente sin aceptar una definición demasiado restringida, en el mismo sentido que Caillois³. En todo caso, estamos de acuerdo, siguiendo a Durkheim, en ver en el hecho social algo distinto de una suma de acciones individuales. Personalmente, en el curso de numerosas conferencias que he tenido que tomar a mi cargo, he intentado representar la sociedad como un campo de fuerzas cuyo pasaje puede ciertamente ser revelado en nosotros, pero de fuerzas en todo caso exteriores a las necesidades y a la voluntad consciente de cada individuo. He insistido en el hecho de que en cada grado de los seres, del átomo a

³ Cf. la conferencia del 20 de noviembre: "La sociología sagrada", en Denis Hollier (ed.), *Le Collège de sociologie*, París, Gallimard, 1979.

la molécula, de la formación polimolecular a la formación micelar, de la célula al organismo y a la sociedad, las composiciones son diferentes de la suma de los componentes, en tanto hay un *movimiento de conjunto* que los reúne. Es este movimiento de conjunto el que desaparece, y desaparece solo, en nuestra muerte. Si están de acuerdo conmigo, no cabría ya hablar de la vida como principio. Tampoco cabría ubicar tal forma de la vida, por ejemplo la vida humana, en el mismo plano que los procesos celulares a los que parece posible reducirla. La existencia cambiaría de naturaleza cada vez que pasa de un plano de composición al plano de composición superior. Esto viene a expresar que la molécula compuesta de átomos constituiría una realidad inconcebible para un espíritu que no conociera más que átomos, porque la molécula *agrega* a los átomos el *movimiento de conjunto* molecular. De grado en grado, de composición en composición más compleja, es posible llegar a la sociedad y mostrar que

la operación que consistiría en no ver un hecho social exterior a los individuos sería tan absurda como no ver⁴ un hecho molecular exterior a los átomos. Es cierto que este punto de vista pertenece todavía a la teoría de la ciencia y no a la ciencia misma, pero cómo olvidar que, en la senda de esta teoría, la ciencia ha encontrado un conjunto de realizaciones de una importancia capital. En último lugar, me parece útil recordar aquí que los más recientes trabajos sobre las micelas -las micelas son conjuntos de formación premolecular inferiores a las células- podrían encontrarse en el punto de derribar el muro que separaba el mundo orgánico del inorgánico, la vida de la presunta materia inerte. Las micelas, en efecto, serían de peso constante, como las moléculas o los átomos, aunque se reproducirían como las células. De un extre-

⁴ En este punto se interrumpía el manuscrito de la conferencia publicada en D. Hollier (ed.), *op. cit.*

mo al otro de las formas naturales de la existencia, los seres se producirían entonces como composiciones de elementos más simples, y la sociología no sería sino uno de los capítulos, exactamente el capítulo final, de la ontología compuesta, del estudio de los seres compuestos a los cuales se reduciría el estudio del ser —es decir, en otros términos, la filosofía—.

Creí tener que remontarme hoy hasta esas premisas filosóficas a fin de situar la representación de la sociedad que he desarrollado desde noviembre en el curso de las seis conferencias realizadas⁵. Nada más extraño a tal representación que el conjunto de nociones apresuradas y breves sobre las cuales se construyen los juicios sobre la sociedad contemporánea, es decir, sobre aquello que resulta,

⁵ Bataille se refiere a las conferencias del 20 de noviembre de 1937, 22 de enero, 5 y 19 de febrero, 5 y 19 de marzo de 1938, incluso cuando, en un principio, las disertaciones del 19 de febrero y el 19 de marzo de 1938 debían ser presentadas por R. Caillois.

para nosotros, lo esencial de la vida. Quisiera incluso insistir sobre este punto con cierta brutalidad. Una de dos: si ustedes admiten las representaciones que introduzco, es necesario que rechacen en bloque todos los principios que han aceptado por el simple hecho de hablar con sus contemporáneos y leer sus periódicos; si ustedes continúan *soportando* estos principios, deberán rechazar también *en bloque* lo que digo. Sin duda, es conforme a los hábitos del espíritu humano pensar sin tomar en cuenta las consecuencias del pensamiento. Pero, en el caso presente, las consecuencias no pueden ser remitidas a un futuro cualquiera. Si la sociedad es animada por un movimiento de conjunto distinto de la suma de los movimientos de cada parte, el único estudio consistente de la sociedad es aquel que tiene en cuenta esencialmente su movimiento de conjunto. Si, por el contrario, tal movimiento no existe, sólo queda reírse de mí. Y no puede haber término medio. He dado como ejemplo típico de los movimientos de conjunto que

animan a elementos que componen una unidad a *la vida* que anima a nuestro organismo. Y la vida es, evidentemente, algo que es o que no es: no puede haber término medio entre un hombre vivo y un hombre muerto. Si hay vida, lo esencial del estudio de un hombre vivo es el estudio de esta vida, es decir, de la actividad central: el análisis de los procesos celulares es, sin ninguna duda, de importancia secundaria (por ejemplo, el crecimiento del pelo, que continúa después de la muerte). Muchos individuos se comportan respecto de la sociedad con tanta independencia como un pelo que crece en nuestra cabeza; [pero] no son los pelos los que nos ocupan cuando nos relacionamos con alguno de nuestros semejantes. Aunque es más difícil desembarazarse de estos obstáculos inmediatos cuando se trata de la sociedad, pues nuestra forma de percibirla es tal que nunca vemos más que los pelos individuales. Es común que se reflexione sobre Adolf Hitler de la misma forma en que un especialista en el sistema piloso reflexiona sobre

un pelo. Pero aquello no comporta aun así más que un inconveniente mínimo, porque Adolf Hitler ha sido elegido entre 75 millones de sus semejantes y porque está situado en el centro del movimiento de conjunto de esta masa. El error comienza sólo a partir del momento en que a este individuo que conduce a otros 75 millones se lo considera dotado de una existencia independiente: ¿qué sería, en efecto, la existencia independiente del *Reichsführer* si no se hubiera convertido en la expresión de las masas que gravitan a su alrededor? Sin embargo, en este caso, no se trata más que de una confusión que no entraña necesariamente consecuencias prácticas. No sucede lo mismo si se busca representar la existencia social partiendo de un hombre cualquiera, de lo que podemos llamar "hombre del montón"⁶. El hombre del montón, en efecto, se halla definitivamente tan desprovisto de significación

⁶ *Homme entre mille*. [N. del T.]

como un pelo. ¿Quién pretendería responsabilizar en Alemania a este inocente, a este estúpido hombre del montón por todo lo que se agita bajo el cuero cabelludo de Adolf Hitler? Está tan recorrido como cualquiera por corrientes de una intensidad extrema de las cuales no comprende sino pocas cosas, que él no ha elegido y cuyas consecuencias mide de manera equivocada. Ahora bien, lo que pido aquí con insistencia es que estas corrientes sean estudiadas y que dejemos de hablar tanto de Adolf Hitler como de los hombres del montón que el día de hoy lo aclaman. Pero la virtud que niego al individuo no debe ser menos negada a la función, incluso si se trata de la función económica, y más lejos aún, incluso si se trata de la función política. El movimiento social no puede tocar sino al conjunto; encerrarlo en un lugar cualquiera resulta tan inútil como localizar el alma en alguna glándula. Y si ciertamente es un movimiento de conjunto, va de suyo que no puede tampoco ser reducido a uno de los aspectos de

este movimiento tal como la lucha de clases. Ya no es tiempo de emplear fórmulas vagas, de determinar procesos particulares como si tuvieran un rol más importante que los otros o como si fueran cronológicamente anteriores a los otros. Si las cosas sociales se consideran con método y de un extremo al otro, tanto el marxismo como el pensamiento individualista vulgar no son más que un revoltijo completamente desprovisto de una significación diferente de la significación histórica, diferente de la que resulta de sus consecuencias prácticas. Esta forma de hablar les debe de parecer audaz, pero estoy realmente sorprendido por la ausencia disparatada de toda audacia en mis contemporáneos, dado que se trata de la sociedad en que ellos viven. Estos mismos contemporáneos hacen gala de grandes capacidades en otros dominios, pero en materia de medicación social van todavía a buscar instrucciones a los grimorios viejos de tres cuartos de siglo. No me gusta recurrir a chistes fáciles, pero no puedo dejar de preguntarme: ¿quién

pondría su vida al cuidado de un médico que extrae sus recetas de un manual de 1860? Es tiempo de alcanzar cierta seriedad cuando se trata de la existencia colectiva, y es eso lo que querría obtener aquí, al menos de algunas personas: por eso pongo una insistencia que está evidentemente ansiosa por definir las condiciones de esta seriedad. No tengo que pedir que se crea lo que digo; hago todo lo posible para eso. Desarrollo argumentos. Intento proporcionar algunas evidencias sensibles. Cada uno puede concluir lo que le parezca, pero no se trata de eso. Sólo pido que se perciba la incompatibilidad de todo lo que he representado con las concepciones recibidas. Esta incompatibilidad es radical y creo que lograré que se la comprenda mostrando simplemente en qué punto pueden aparecer las diferencias. Si existe realmente un movimiento de conjunto, éste tiene sus exigencias propias, independientes del hombre del montón. En la medida en que la consideración de un movimiento de conjunto dado hace abor-

dar tal desarrollo ulterior, resulta vano representarse en ese momento todos los argumentos extraídos del arsenal del pelo, del hombre del montón, del estómago, de la producción económica, de la lucha de clases, de la política electoral. Sin duda, las realidades de este orden secundario son atravesadas por las fuerzas animadoras de la sociedad. Pero merecen ser tomadas en consideración sólo en la medida en que resulta posible descubrir el pasaje de fuerzas que las mantienen como exteriores, incluso si las transforman. Ninguno de los datos de la observación inmediata puede tenerse en cuenta de una manera importante cada vez que nos encontramos en presencia de la formación de una composición de fuerzas. Las estructuras moleculares no se derivan de la voluntad, de las necesidades o de las condiciones de los átomos: existe a lo sumo una conformidad vaga, una simple posibilidad de acuerdo entre las exigencias del movimiento atómico y aquellas del movimiento molecular. Y algo similar su-

cede en la estructura social cuyas transformaciones se producen sin que haya un verdadero acuerdo de las exigencias individuales, aunque al menos se encuentren dentro de los límites en los cuales este acuerdo permanece posible en el conjunto -acuerdo que debe entenderse aquí como posibilidad de resistir-. Me pregunto qué protesta extraída de la existencia vivida se podría hacer si se afirmara que los individuos se someten a un movimiento social -a veces alegremente y a menudo a su pesar- que ellos no determinan. El movimiento de conjunto de la sociedad se autodetermina: sus exigencias son las leyes de su propio desarrollo. Toda consecuente consideración referida a la existencia humana en su realidad, que es social, debe entonces estar dissociada con una energía obstinada. Daré un primer ejemplo de esto remitiéndome a mis anteriores conferencias. Entre otras cosas dije allí que la dominación del espíritu militar era necesariamente frágil y que a la larga el espíritu de la tragedia necesariamente debía ven-

cerlo -sin que podamos prever de qué manera-.⁷ No pretendo de ningún modo haber establecido la evidencia sobre este punto. Di varias razones que me parecen suficientemente convincentes, pero la cuestión no reside ahí exactamente. Lo que me parece desprovisto de sentido en este aspecto es ir a interrogar, aunque sea observar, silenciosamente, al hombre del montón; se trata de entrar en la atmósfera de la información política de los periódicos y de oponer las diferentes representaciones que se forman en estas condiciones a aquellas extraídas de la consideración del movimiento de conjunto tales como las actuaciones de la tragedia o del ejército. De ser así, podría buscarse en la radioscopia los deseos que agitan a un ser humano.

⁷ Cf. la conferencia del 19 de marzo sobre las "Cofradías".

II

Quisiera, no obstante, explicarme mejor. No pretendo decir, por supuesto, que una tentativa de comprensión del mundo contemporáneo sea incompatible con la lectura de periódicos o con un conocimiento profundo del hombre del montón. Pero los periódicos no pueden ser interrogados sino en la medida en que nos informan acerca de las corrientes significativas del movimiento social, es decir que sus datos deben estar rigurosamente elaborados. Y el hombre del montón debe ser considerado no

en tanto fuente de movimiento sino en tanto obstáculo para las corrientes que necesariamente habrán de pasar por él.

Y no sólo es imposible desatender a los periódicos y al hombre del montón, sino que resulta necesario plantear a propósito de ellos un problema fundamental, inmediatamente ligado a los principios que acabo de exponer. No alcanza con marcar la disociación entre la materia en el estado atomizado, entre los elementos que entran en composición, y la composición misma. Hace falta reconocer que materia y composición no se hallan en una relación constante. Unas veces el movimiento de composición es tan fuerte que la materia (es decir, los individuos y sus propias necesidades) no le opone más que un obstáculo liviano, apenas un freno. En otras ocasiones el movimiento es débil y la materia pesa con todo su peso. La intensidad del movimiento conoce entonces momentos de crecimiento y de decrecimiento; y va de suyo que toda consideración sobre el mundo con-

temporáneo debe subordinarse a la solución de un primer problema concerniente a la variación de intensidad. Este problema es fácil de formular: ¿estamos actualmente en un período de crecimiento o de repliegue de la intensidad del movimiento que reúne a los hombres? O en otros términos: ¿el hombre del montón y las representaciones vulgares de los periódicos, que escapan igualmente al movimiento de conjunto social, tienen mayor o menor importancia que antes?

Sin duda alguna, tal problema es *a priori* susceptible de respuestas complejas. En primer lugar, parece que la intensidad puede ser creciente en una sociedad dada, y decreciente en otra. Además, los períodos de crecimiento y de decrecimiento pueden alternar rápidamente. Puede incluso haber alternancias rápidas, breves oscilaciones que modifican un crecimiento o un decrecimiento general. En realidad, teniendo en cuenta una inevitable multiplicidad de aspectos provisorios, me parece que una respuesta relativamente sim-

ple se impone: la intensidad del movimiento de conjunto social fue más grande en otras épocas que hoy. Este movimiento se construye, como veremos luego, alrededor de centros sagrados, y va de suyo que la intensidad de los lugares sagrados que subsisten actualmente ha decrecido: la Iglesia, la nobleza y la monarquía han perdido en buena medida su poder de convicción. Estamos en presencia de hechos fácilmente observables: la decadencia de una institución sagrada no deja lugar a la duda de quien la considera. Pero no basta con constatar un cierto número de decadencias de este orden para concluir que la intensidad del movimiento de conjunto de una sociedad decrece. Es posible admitir que, a partir de un apogeo alcanzado bastante rápidamente, toda institución sagrada declina de manera constante. Puede desarrollarse en importancia al tiempo que decrece en intensidad, pero no es esto lo que importa. Una comparación esencial responde al hecho de que el nacimiento de instituciones nuevas

puede acompañar la declinación. Ahora bien, me parece que a partir de la Edad Media ninguna institución sagrada verdaderamente nueva vio la luz del día antes de la guerra precedente, sino que el período que siguió a esta guerra vio nacer, por el contrario, potentes movimientos creativos de una intensidad extrema. El estado actual se situaría entonces un poco más allá del punto más bajo del decrecimiento. Si nos encontráramos en el punto en que las sociedades se hallaban hace veinte años, nos sería posible atribuir una importancia relativamente grande al hombre del montón y a todo lo que él reúne, pero desde aquel momento este hombre del montón ha probado sobradamente que no tiene gran peso —ni él ni sus pequeños intereses—, si se lo toma en un movimiento intenso: en ese caso, no tiene mayor importancia que una molécula de agua proyectada en el seno de una poderosa ola. Y, en consecuencia, aunque sea imposible sacar conclusiones, aunque nada parezca necesario —en efecto, puede que ninguna ola nueva se

produzca después de las olas sucesivas del comunismo y del fascismo (tal representación tiene algo de absurda; sin embargo, es sostenible)-, aunque nada parezca necesario de antemano, sabemos que no existe ninguna barrera, como podía pensarse hace veinte años. Los hombres de mi generación vieron cómo se fundaban bajo sus ojos tres nuevas monarquías -más que dictaduras, verdaderos poderes divinos-. Es posible después de eso, si uno lo acepta, continuar viviendo con los principios de una época en que las responsabilidades parecían excluidas. Pero, en la medida en que admitimos la realidad de los *movimientos de conjunto*, se ha vuelto imposible representarse obstáculos más decisivos que éstos. El campo está libre: aquello que una atención superficial representa como la realidad no es sino la expresión de la pesadez, y la gravedad terrestre siempre se ha encontrado desarmada contra la vida.

Esta conclusión que creo poder formular con nitidez no es tal si no permite introducir en

una descripción del mundo contemporáneo los procesos de desagregación intensa [*o interna*, N. del E.] que acompañaron la decadencia de las viejas formas. Es claro que el decrecimiento de la intensidad del movimiento de conjunto no significa que, de manera general, la inercia gane a la sociedad. Nadie duda de que la civilización actual conoce una agitación al menos tan grande como la de la Edad Media. Pero, justamente, esta agitación debe ser distinguida del movimiento de conjunto. En efecto, se trata -según la expresión que acabo de emplear- de procesos de desintegración. A medida que el movimiento de conjunto decrece en intensidad, los movimientos individuales, y sobre todo los funcionales, aumentan y se separan cada vez más del movimiento de conjunto⁸. Sin duda, es difícil representarse como un fenómeno de

⁸ Bataille comienza a hablar de la cuestión de la desagregación y sus ambigüedades en la conferencia inicial, el 20 de noviembre de 1937.

decadencia una intensidad creciente de los movimientos individuales. Pero la intensidad creciente de los movimientos funcionales, que son por definición serviles, subordinados, es algo mucho más grave. Significa que lo útil prevalece poco a poco sobre la existencia, que la existencia se subordina y se somete lentamente. Qué importa que en estas condiciones los individuos escapen a la coerción que hace pesar sobre ellos la adhesión al movimiento de conjunto. En efecto, sólo se hallan desintegrados, en su mayoría, por entrar en la gravitación de un movimiento funcional cualquiera. Es posible representarse bastante rápidamente y con suficiente precisión cómo sucedieron las cosas. En la Edad Media, lo que denomino movimiento funcional correspondía a las corporaciones, a los cuerpos de oficio⁹. Se trataba entonces de organizacio-

⁹ Se puede recordar la importancia del tema de las corporaciones en Durkheim.

nes que tenían un carácter de totalidad¹⁰. No se reducían únicamente a su actividad. Constituían verdaderas existencias que gravitaban alrededor de un centro sagrado análogo a los de la sociedad global. Podían tener un santuario, un patrono sagrado, en particular un santo (la palabra latina *sanctus* significa "sagrado"), fiestas de carácter religioso. No se distinguían claramente de las sociedades secretas, de las cofradías sobre las que hablé la última vez¹¹ (recuerden que una organización corporativa estuvo en el origen del orden ac-

¹⁰ Bataille habla de totalidad en el caso del ejército, y la describe como existente "por ella misma": "constituye un conjunto que encuentra su sentido en sí mismo". Cf. Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, t. II, París, Gallimard, 1970, p. 237. El sentido que Bataille asigna a "totalidad" es evidentemente diferente de la concepción maussiana de "fenómeno social total". Leiris se opone a Bataille en este punto, pero su crítica apunta en particular al lugar demasiado grande que ocupa lo sagrado en la sociología del *Collège*. Cf. su carta del 3 de julio de 1939, *ibid.*, pp. 454-455.

¹¹ Cf. la conferencia del 19 de marzo de 1938.

tual de los masones). Este carácter *existencial*¹² de los cuerpos de oficio desapareció a medida que se acrecentó su importancia en la sociedad. En realidad, tomando sus temas de existencia esenciales de la sociedad global, las corporaciones reconocían su carácter subordinado en tanto que su acción era funcional; pero, al mismo tiempo, participaban mediante sus emblemas y fiestas en la existencia total de la sociedad, en su movimiento de conjunto. Los cuerpos de oficio que siguieron a las corporaciones dejaron de admitir su carácter subordinado. Dejaron de reconocer realidad a la existencia de conjunto para la cual trabajaban. No me inscribo en las filas reaccionarias, ni hago aquí una apología del pasado, sino

¹² Bataille introduce aquí la cuestión de la existencia, que había cuestionado al final de su conferencia sobre las cofradías. En esta ocasión, había hablado de "*la pura y simple voluntad de ser*", que no tiene objetivo funcional, ni satisface necesidades serviles, y había invocado a la sociedad como poseedora de un valor existencial, trágico, pero también "bullente". Cf. *OEvres Complètes*, t. II, p. 361.

que me atengo a representar el déficit lamentable de esta evolución. Por el hecho de que los trabajadores (no hablo aquí en particular de los obreros sino de todos aquellos que hacen algo en cualquier rango de la escala social) dejaban de reconocer su subordinación a una realidad exterior a su trabajo, convertían al trabajador en el fin de la actividad humana, y no sólo al trabajador sino al trabajo mismo. En otros términos: confundían la función con la existencia. Hacían entrar la vida humana en el reino de la economía, lo que equivale a decir en el reino de la servidumbre.

Fue en estas condiciones que el individuo se liberó de las coerciones ligadas al movimiento del conjunto social: se liberó de ellas entonces sólo para entrar en una servidumbre igualmente grande. Al dejar de pertenecer a un mundo fantástico y trágico¹³, a un mundo de destino humano, el trabajador libre se con-

¹³ Bataille liga la existencia a la tragedia: "La existencia, es decir, la tragedia". Cf. *OEvres Complètes*, t. I, p. 482.

sagró a su trabajo: se dedicó a confundir su existencia con su función, a tomar su función por su existencia. No escapó al movimiento de conjunto más que para absorberse en un movimiento funcional hipertrofiado, un simple y vacío automatismo que sustituyó la existencia plena.

A decir verdad, no haría falta exagerar el carácter de caída en la servidumbre propio de esta transformación. Todo sucedió en un relajamiento general de las coerciones. La absorción en la actividad funcional posee, vista de cerca, el valor de un estupefaciente, de un anestésico. El trabajo tiene, en cierta medida, la posibilidad de privar a la existencia humana de la preocupación por el destino, la muerte, la tragedia. Por otra parte, la ausencia de la preocupación trágica provoca risa. Es necesario aclarar lo siguiente: los elementos trágicos de la vida no desaparecieron sino que ya no son vividos en común, ya no son soportados en fiestas de sacrificio y de muerte que hicieran de ellos un principio de exaltación. En la

depresión característicamente ligada al trabajo regular, a estos elementos se los aparta provisoriamente, pero una vez que hacen irrupción en la existencia real, ésta queda más inerme que nunca contra ellos. A pesar de la anestesia general, la ausencia de movimiento central intenso es compensada por el movimiento periférico que constituye la risa¹⁴. Mientras que la representación en común de los elementos trágicos reúne, la risa está ligada a una dispersión. La tragedia hacía intervenir en el centro de la existencia una fisura gravosa. Confería a las relaciones humanas que se formaban alrededor de ella una especie de gravedad exaltada. La risa vuelve inmediatas las relaciones humanas, las priva de toda reserva. Así se formó la sociedad actual, en la cual el trabajo se convirtió en el hecho dominante, en tanto usurpó el lugar de la exis-

¹⁴ En el contexto del *Collège*, Bataille había comenzado a cuestionar la risa, en la primera de sus dos conferencias sobre "Atracción y repulsión".

tencia profunda, en tanto sirve de anestésico, en tanto introduce por consecuencia relaciones humanas vacías y sin reserva, sazoadas de placeres sin intensidad.

Sin embargo, gracias a la descomposición general producida ante el vacío dejado por el deterioro de toda existencia profunda, el mundo del trabajo se dividió en dos campos opuestos. De un lado, se encuentran los aprovechadores que tienen los medios necesarios para conservar un piadoso recuerdo de las formas de existencia fuerte del pasado y, sobre todo, que se hallan ligados al mantenimiento de aquellas formas subsistentes que todavía aseguran la estructura social indispensable para el provecho de unos y la explotación de otros. Los explotados se encuentran en el campo contrario: extranjeros hostiles a toda estructura, sólo conocen estrictamente como valor humano el propio valor, que se reduce exclusivamente al trabajo. Todo transcurre relativamente bien en tanto el viejo equilibrio es posible. Un sistema precario se

establece donde triunfan la pesadez, los arreglos, las facilidades, las prórrogas, las licencias. Pero si las circunstancias desembocan en el derrumbamiento de la vieja estructura, se vuelve necesario reconstituir un nuevo movimiento de conjunto, y este movimiento sólo puede ser reconstituido a partir de la única realidad subsistente, a saber, el trabajo. El trabajo, que en el estado de descomposición había creído que formaba un mundo en sí mismo, se percibe entonces abandonado a sus propios recursos; sólo acompañado de la organización política, del partido que le había servido de portavoz y de medio de acción en la lucha, el trabajo siente en estas condiciones que todo le falta. Es un lugar común decir que el sostenimiento de la guerra civil le ha dificultado al comunista la organización de una existencia social nueva, pero lo cierto es lo contrario. Fue sólo gracias a la lucha militar que el nuevo mundo pudo nacer. Fue la lucha y no el trabajo lo que hizo del partido de los obreros una forma de organización

poseedora ya de un cierto carácter de totalidad. Fue en el curso de la lucha que una bandera apareció para reunir a la multitud. Fue en el curso de la lucha que los muertos cayeron para dar un valor sagrado a esa bandera. Fue en la intensidad de la lucha militar que el partido se condensó como centro de existencia de la sociedad entera. Sin embargo, la soberanía no nació inmediatamente del partido sino del trabajo, de los trabajadores. El partido, en primer lugar, sólo era la expresión de los trabajadores. No quería ni podía extraer su movimiento de sí mismo. Quería que su movimiento fuera el de la producción. Si se reducía a sí mismo, conservaba la fuerza, puesto que era acción y lucha, pero no tenía sentido. El trabajo no podía convertirse en el servidor del partido. El partido no podía ser más que el servidor del trabajo. Sin duda, estas consideraciones no pudieron hacerlas aquellos que actuaron. Además, sólo resultan posibles a partir del momento en que se establece una distinción formal entre movi-

miento de conjunto y movimiento funcional; tienen una importancia fundamental. Dan cuenta de todas las dificultades de la marcha que caracteriza a la política soviética desde hace veinte años. A una organización central de la sociedad le resulta imposible estar al servicio del trabajo. Es el trabajo el que necesariamente está al servicio de toda organización central viviente. Las condiciones de partida comprometían así al poder soviético no sólo a una hipocresía siempre creciente, sino a una evolución estructural que no deja que subsista gran cosa de su formación primitiva. Se trataba de transformar lo que no era más que *la función de una función en existencia*, la organización de lucha de los trabajadores en una realidad social viviente, existente, violentamente dinámica. Hay que distinguir en este aspecto varias fases. Al principio, el movimiento no es otro que el movimiento revolucionario, es decir, conforme a las definiciones que di en las dos últimas oportunidades, un movimiento de la misma naturaleza que la

tragedia -cuya forma fundamental es la ejecución¹⁵ del rey-. Pero aquí interviene ya la incompatibilidad del mundo del trabajo con la existencia trágica. La ejecución del zar, lejos de ser objeto de una conmemoración -recuerden a Robespierre pidiendo que el 21 de enero, fecha de la ejecución de Luis XVI, fuera feriado nacional¹⁶-, literalmente fue ocultada. Entonces, el poder no fue de ningún modo conferido al pueblo ejecutor del rey sino al trabajo. Sin duda, una sustitución tan contraria a las corrientes de fuerzas naturales no tiene un éxito completo, y Lenin, a pesar de todos sus esfuerzos en sentido contrario y quizás incluso gracias en parte a ellos, se encontró divinizado como héroe liberador -es decir, como ejecutor del rey-. Pero el fondo

¹⁵ La expresión empleada aquí por Bataille es *mise à mort* (literalmente, "puesta en muerte"), que enfatiza el vínculo de su planteo con el género trágico. [N. del T.]

¹⁶ La celebración en la Place de la Concorde formaba parte de los ritos del grupo *Acéphale*.

de las cosas permanece fuera del campo de la conciencia. El fundamento revolucionario, el fundamento trágico del poder, en poco tiempo fue relegado al rango de realidad casi verbal. El campo se encontró entonces abierto, prácticamente sin restricciones, a las instituciones militares desarrolladas en función de la necesidad de vencer afuera y contener adentro. Como ninguna consistencia podía ser tomada por los elementos trágicos que habían abdicado inmediatamente ante la supuesta realidad del trabajo, como el trabajo no podía crear un mundo, el poder adoptó en poco tiempo una estructura casi exclusivamente militar que un buen día se encontró abierta a los valores naturalmente asociados al orden militar, a la patria, a la conmemoración del pasado y de sus potencias. El partido lentamente avanzó en el sentido de la totalidad de la existencia. Se militarizó y se asoció estrechamente al ejército. Se hizo, en especial, de un jefe ubicado fuera de toda discusión posible, enaltecido sobre la sombra santa de Lenin

muerto, pero padre de los pueblos como el zar, mientras Lenin quedaba en el lugar del héroe. Al mismo tiempo, el movimiento funcional del trabajo perdió su pretensión de autonomía bajo la apariencia del lirismo desarrollado en el curso de la realización del plan quinquenal. Fue la industria pesada la que substituyó en la superficie al armamento propiamente dicho, a la industria de guerra, cuando hubo que entrenar a los trabajadores en una empresa que superaba al trabajo puro y simple. Pero es claro que el plan quinquenal, que agotó peligrosamente los recursos de Rusia durante varios años, no podía tener sentido; el desarrollo frenético de una industria pesada inmediatamente improductiva tampoco podía tenerlo si la potencia del ejército no se hubiera convertido desde entonces en la preocupación esencial de quien que posea el poder. Y sería difícil, creo, mencionar un pueblo que haya sacrificado tanto para su organización militar como el mundo ruso —oficialmente, mundo del trabajo—.

No puedo, en el tiempo del que dispongo, ampliar más esta descripción del juego de las fuerzas sagradas tal como se ha desarrollado en nuestros días. Pero creo haber demostrado suficientemente sus resortes. El desarrollo de la actividad funcional prácticamente ha anulado el movimiento de conjunto, la existencia social y real. Este desarrollo ha sido tal que ha comprometido las posibilidades de duración de toda organización. Habiéndose producido la ruptura en un lugar, la sociedad ha debido reconstituirse completamente, reduciendo el mundo del trabajo a una servidumbre del mundo militar. En otra parte, la simple amenaza de ruptura determinó esta puesta en servidumbre directa, previa a toda destrucción. Esto tuvo lugar bajo el nombre de fascismo o de n[acional] s[ocialismo]¹⁷.

¹⁷ Se recordará que Bataille opone el mundo militar, es decir el mundo del fascismo, al de la tragedia, un mundo sin jefe. Cf. "Nietzsche y los fascistas" y "Crónicas nietzscheanas", publicados en los números 2 y 3-4 (julio de 1937) de *Acéphale*, ahora en *OEuvres Complètes*, t. I.

GEORGES BATAILLE

Me detendré aquí. No es que crea haber terminado, sólo creo que, en el curso de la serie de conferencias que hoy concluyen, hemos dado razones suficientes de nuestra tentativa. Y para terminar quisiera insistir en aquello que caracteriza muy precisamente lo que hemos puesto en juego. No sólo hemos intentado aplicar los datos sociológicos obtenidos del mundo en que vivimos; ha sido necesario también abordar una cuestión central que atañe a la existencia. Nuestro esfuerzo no puede de ningún modo estar dissociado de la preocupación por la existencia y de la existencia en su totalidad. [...] ¹⁸

¹⁸ El manuscrito se interrumpe aquí.

En la misma colección

- ❑ **Cartas a mi madre**
Jean Cocteau
- ❑ **Sobre la lectura**
Marcel Proust
- ❑ **Memorias de un loco**
Gustave Flaubert
- ❑ **Ellis Island**
Georges Perec
- ❑ **Los constructores de imperios
o el Schmürz**
Boris Vian
- ❑ **Diccionario de
los lugares comunes**
Gustave Flaubert
- ❑ **Padre e hija**
Françoise Dolto
- ❑ **Cartas a un joven bailarín**
Maurice Béjart
- ❑ **Segunda consideración
intempestiva**
Friedrich Nietzsche
- ❑ **El terror y la piedad**
Marcel Schwob
- ❑ **Infancias**
Françoise Dolto
- ❑ **Deber de memoria**
Primo Levi
- ❑ **La Fanfarlo**
Charles Baudelaire
- ❑ **Ensayo sobre el gusto**
Montesquieu
- ❑ **Confesiones de un
opiómano inglés**
Thomas de Quincey