

La potencia de lo sagrado y la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología

Natalia Lorio

Universidad Nacional de Córdoba/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen

En el presente trabajo se realiza un rastreo de la noción de lo sagrado en los desarrollos de Émile Durkheim dentro de la Escuela sociológica francesa y de Georges Bataille en el marco del Colegio de sociología. Atendiendo a la peculiaridad que imprimieron estos desarrollos de principios del siglo XX, se presenta, en el siguiente trabajo, la ampliación de la interpretación de lo sagrado hacia problemas y fenómenos no religiosos, mostrando la potencialidad de esta noción a la hora de plantear una crítica a la modernidad secularizada. Así, lo sagrado es el punto nodal a partir del cual tanto Durkheim como Bataille, y cada uno desde su perspectiva, problematiza acerca de la efervescencia de lo social, donde cobra centralidad el problema de la comunidad permitiendo plantear sugerentes cuestiones en el ámbito del pensamiento político contemporáneo.

Palabras clave: sagrado; profano; sociología; efervescencia; comunidad

Abstract: “The power of the sacred and the community. A tracking from Durkheim to Bataille in the College of Sociology”. This paper studies the notion of sacred in Durkheim’s developments within the French sociological school and of those from Georges Bataille in the College of Sociology. Considering the peculiarity of these developments, which had influence in the early twentieth century, we show the broadening of the interpretation of the sacred to other phenomena different from religious issues, pointing the potential of this concept in the formulation of a critique of secular modernity. So, the sacred is the nodal point from which both Durkheim and Bataille, each one from his own perspective, problematizes the social effervescence, where, also, community becomes a central problem, raising questions and issues in the realm of contemporary political thought.

Key words: sacred; profane; sociology; effervescence; community

En los tiempos de lo que podríamos llamar nihilismo consumado, en la época en la que el grito nietzscheano “Dios ha muerto” aún resuena con fuerza, lo sagrado no es víctima de olvido ni de indiferencia sino, antes bien, aparece convertido en el punto nodal en el que convergen diversas miradas que intentan comprender las formas y configuraciones de la sociedad y sus particularidades en el siglo XX. Tal fue el caso de una singular y efímera conjunción de pensadores reunidos bajo lo que denominaron el Colegio de sociología sagrado (1937-1939) que, retomando los desarrollos durkheimianos, reivindicaron el papel de lo sagrado en una sociedad que interpretaron signada por la fragmentación y la atomización.

La hipótesis que guía este texto es que la peculiaridad que muestra la noción de lo sagrado está ligada a la potencialidad de la misma a la hora de dar cuenta de la efervescencia de lo social, sus posibilidades e imposibilidades y de la violencia que reina en esta civilización –occidental y moderna– que se autorepresenta racional y autónoma, dando pie, a su vez, a la crítica a la modernidad secularizada trazada desde una perspectiva nostálgica de lo sagrado. Así, me propongo en este texto considerar algunos de los elementos que, con Durkheim y más allá de él, llevarán al mencionado colegio y principalmente a Bataille a reconocer la centralidad de los fenómenos religiosos para dar cuenta de aspectos no religiosos. En este sentido, cobra centralidad del problema de la comunidad que plantea sugerentes cuestiones en el ámbito del pensamiento político contemporáneo.

Así, el propósito de este artículo consiste en rastrear la noción de lo sagrado en el pensamiento francés de la primera mitad del siglo XX, abordando específicamente los desarrollos de Émile Durkheim dentro de la Escuela sociológica francesa, para luego considerar los planteos del Colegio de sociología (del que tomaremos principalmente a Georges Bataille), para examinar la revitalización de esta noción que, a la luz del desencanto y las crisis de la generación de entreguerras, implicó un planteo acerca de la comunidad en términos impolíticos.

Para realizar tal rastreo y examen, la exposición se divide en cuatro grandes apartados que corresponden, en primer lugar, a los desarrollos propios de Émile Durkheim y la Escuela sociológica francesa (en el que me aboco a la centralidad de los pares de opuestos constituidos por lo sagrado y

lo profano); en segundo lugar, a la inseparabilidad de lo sagrado y lo social en Durkheim (en el que profundizo en el carácter ambiguo de lo sagrado). En el tercer apartado, desarrollo la perspectiva batailleana en el marco del Colegio de sociología sagrado y, en el último apartado, considero las reapropiaciones que realizan de lo sagrado y la lectura que estas operaciones habilitaron a la hora de pensar lo social. En la conclusión, finalmente problematizo acerca de las ambigüedades en las que quedó cercada la propuesta del Colegio de sociología al tomar lo sagrado como fundamento de su idea de comunidad.

I. Durkheim y la Escuela de sociología francesa

Inicio este rastreo por la Escuela sociológica francesa, abocándome principalmente a su fundador, y uno de sus representantes más destacados, Émile Durkheim. La importancia que revelan las investigaciones que, bajo el impulso de Durkheim, desarrolló la Escuela sociológica francesa se vinculan a la relevancia que el fenómeno religioso cobra como objeto de investigación sociológica, es decir, como objeto de investigación científica, en la Europa de principios de siglo XX. Se trata de investigar el fenómeno religioso, a partir de una singular mirada puesta en lo arcaico (en las sociedades primitivas, dirán los investigadores de la Escuela), no solo para conocer el funcionamiento de esas otras sociedades, sino también para pensar y examinar, a partir de su estudio, la sociedad contemporánea signada por complejos procesos en curso (en la que no solo se destaca la creciente división del trabajo estudiada ampliamente por Durkheim, sino también la acelerada secularización, el derrumbamiento de universos simbólicos sacralizados y la efervescencia de una sociedad en crisis).

Es sabido que la Escuela sociológica francesa estuvo atravesada por múltiples intereses definidos en gran parte por su fundador, sin negar el mérito de la Escuela que supo dar vida y cuerpo a un tipo de investigación colectiva que se alejaba de la formación individual e individualista propia del medio académico de finales del siglo XIX y principios del XX. Tanto Marcel Mauss y Henri Hubert como Robert Hertz, junto a Durkheim, orientarán sus estudios hacia la sociología religiosa, colaborando en áreas específicas y con diversas competencias. Prueba de lo que se menciona es el tipo de trabajo científico que se desarrolla en los artículos del *Année Sociologique* (que se encuentran actualmente integrados en las obras completas de Mauss y Durkheim, por ejemplo), y en los que se observa la construcción colectiva de conceptos y

teorías. Al respecto, Víctor Karady afirma que, en el vocabulario de la Escuela sociológica, se da una sustitución del término *sagrado* por el de *religioso*, lo cual implica una ampliación del campo semántico del concepto.

Desde que lo sagrado aparece como uno de los términos de una pareja de oposiciones puestas en paralelo con otra pareja –lo colectivo y lo individual–, tiende a cubrir todo el campo de la vida colectiva.

Se define así, como lo social por excelencia, como la función esencial de la vida en común, en tanto que transfiguración de la sociedad que realiza la integración simbólica; pierde importancia, en cambio, en cuanto conjunto de hechos con una función específica en la sociedad¹.

En este marco y en el contexto del estudio sociológico de la religión, ella aparece como una función perenne dentro de lo social, en tanto y en cuanto es “la hipóstasis de la conciencia que la sociedad tiene de sí misma en cuanto entidad irreductible”². En uno de sus primeros textos sobre sociología religiosa, bajo la consideración de que el objeto de la religión consiste en *las creencias y en las prácticas relativas a las cosas sagradas*, Durkheim definirá que la religión no debe ser pensada en relación necesaria con los conceptos de divinidad y de más allá. Tras negar su ligazón necesaria con lo sobrenatural, lo misterioso, o la idea de Dios, dirá que en todas las religiones aparece la división entre lo sagrado y lo profano: “son sacrales aquellas cosas cuya forma es creación directa de la sociedad. Son todas las ideas colectivas, como, por ejemplo, las tradiciones, las vivencias comunitarias, los sentimientos comunes frente a objetos de significación general, etcétera”. Mientras que “los sentimientos profanos [son] los contenidos que cada uno de nosotros ha configurado con su entendimiento y su propia experiencia”³.

Así, la creciente centralidad de lo religioso en los desarrollos de los últimos años de la obra durkheimiana está ligada al descubrimiento del papel capital de la religión en la vida social. Más aun, en las *Formas elementales de la vida religiosa* (de ahora en adelante *Las formas elementales*), Durkheim sostiene que incluso las categorías del entendimiento “han nacido en la religión y de la religión, son un producto del pensamiento religioso”⁴, idea que

¹ Cf. Karady, V., “Las funciones sociales de lo sagrado”, en: Mauss, M., *Obras I: Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral Editores, 1970, p. 35.

² *Ibid.*, p. 35-36.

³ Cf. Durkheim, E., “Sobre la definición de los fenómenos religiosos”, en: Matthes, J., *Introducción a la sociología de la religión I*, Madrid: Alianza Editorial, 1971, p. 149.

⁴ Cf. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal Editor, 1982, p. 8. Recordemos que la obra mencionada tenía como objeto de estudio el totemismo

pone en tensión la valoración de la ciencia y la filosofía respecto a la religión. Durkheim se erige de este modo como un defensor del valor específico de la creencia y la experiencia religiosa (que no es estimada inferior a la de la experiencia científica).

Al considerar la religión desde una perspectiva eminentemente social (ya que las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas), Durkheim plantea la inseparabilidad de lo sagrado y lo social⁵ que, si bien se distinguen, son inseparables, dado que lo sagrado aparece, tal como afirma Nisbet acerca de las *Formas elementales*, como lo social elevado al punto máximo de imperativo categórico en la vida de los individuos. Llevado a este punto, lo sagrado conforma un dominio propio, y la obra de Durkheim al abrir tal posibilidad se constituye en una obra clave del pensamiento de siglo XX en los siguientes sentidos: primero, para entender los procesos propios en los que estaba latente la potencia de la religión para la reconstrucción socio-moral moderna; segundo, como prefiguración de fenómenos político-sociales en los que la efervescencia se vinculó a lo afectivo-religioso; finalmente, como fuente imprescindible del pensamiento francés contemporáneo (especialmente de la generación de entreguerras que tomó la noción de lo sagrado considerando su ampliación hacia otros ámbitos no estrictamente religiosos).

En las *Formas elementales* (1912), se encuentra el desarrollo maduro y elaborado en el que Durkheim clasificará dos órdenes en los que se desarrolla la vida humana, lo sagrado y lo profano⁶. En su afán por definir los fenómenos de los que trata, Durkheim remitirá la definición de lo sagrado hacia su aspecto negativo, a partir de constatar su absoluta heterogeneidad. Lo sagrado se presenta ya en este autor como algo de una naturaleza distinta, inasimilable frente a lo que se considera profano (y por contraposición, homogéneo), donde

en Australia, lo que no quita que los resultados de esta investigación solo sean pertinentes en ese tipo de sociedades. Durkheim se encarga de aclarar que el estudio de las sociedades primitivas tiene la ventaja respecto de las sociedades modernas de permitir acceder a las formas simples y cercanas al “origen” (por cierto, no en sentido cronológico, sino lógico).

⁵ Cf. Richman, M., *Sacred revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2002.

⁶ Para un abordaje de la dupla sagrado/profano ver el texto de Borgeaud, P., “Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept ‘opérateur’ en histoire des religions”, en: *Revue de l’histoire des religions*, CCXI (1994), pp. 387-418. Allí, Borgeaud realiza un rastreo de lo sagrado y lo profano que va desde la perspectiva sociológica de Durkheim al planteo subjetivo de Rudolph Otto, considerando asimismo el desarrollo de Roger Caillois (*El hombre y lo sagrado*) acerca de la imbricación del mito y lo sagrado.

la diferencia entre estos dos órdenes de lo social será radical, puesto que “las energías que actúan en el uno no son simplemente las que se encuentran en el otro pero acrecentadas; son de naturaleza distinta”⁷.

La heterogeneidad de lo sagrado, su *desigualdad*, su *diferencia*, su *otra* naturaleza respecto de lo profano es tal que con frecuencia llega a degenerar en un verdadero antagonismo: no solo se concibe su separación, sino que además se entrevé la hostilidad entre ambos, sosteniéndose la rivalidad entre ellos por ciertas interdicciones (prohibiciones o tabúes).

Por el hecho de que la noción de lo sagrado está, en el pensamiento de los hombres, en todo lugar y tiempo, separada de la noción de lo profano, por el hecho de que concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu se resiste de manera invencible a que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto; pues una tal promiscuidad o incluso una contigüidad demasiado directa contradicen demasiado violentamente el estado de disociación en que estas ideas se encuentran en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar sin impunidad ⁸.

En el desarrollo de Durkheim, ya se hace presente el antagonismo y la dimensión violenta que está operando a la base de lo religioso y de la cultura: pues es “promiscuo” el contacto descuidado, como lo es la proximidad que se pretende “inocente” entre ambos órdenes. Es violenta esa proximidad incluso al “espíritu”, pues tal estado de indiferenciación entre lo sagrado y lo profano no tendría en cuenta la violencia que en el origen de las representaciones obra; es decir, la distancia y la diferencia que da pie a la constitución de las clasificaciones y definiciones bajo las que se capta el mundo, bajo las que se entiende lo social.

En tanto distancia que afecta a las representaciones y, por ellas, a las prácticas (aunque ciertas prácticas, ciertos rituales, redefinan la distancia o la diferencia), se trata de un interesante retiro, pues un *paso* marca la diferencia, la diversidad insalvable entre dos tipos de seres y de cosas distintas, no comparables, no diversas en grado, sino de naturaleza radicalmente heterogénea: algo que es de otra manera diversa, distante, heterogénea, intocable, sagrada, respecto de aquello que se sitúa en la homogeneidad de lo tocable, una cosa más entre otras, una cosa indistinguible del resto, sumida en la indistinción que lo profano y su espacio promueve.

⁷ Cf. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 34.

⁸ *Ibid.*, p. 36

El retiro de lo sagrado, o mejor, la clasificación en sagrado, la distinción de lo sagrado respecto (de lo homogéneo) de lo profano se efectúa, según Durkheim, mediante ciertas interdicciones y bajo la creencia de que lo sagrado cuenta con una energía absolutamente heterogénea, cuyo lado nefasto no sería conveniente despertar. Se trata de dos órdenes celosamente protegidos en cuanto a su contacto, pero que, a la vez, es preciso poner en relación, pues si no, lo sagrado no podría ser siquiera sospechado o no afectaría a los hombres en su vida (profana). Tal será el sentido que, en principio dará Durkheim al ritual: posibilitar esa comunicación o esa intrusión de un ámbito en otro, sea de lo profano a lo sagrado, sea el retorno de lo sagrado a lo profano.

En primer lugar, no hay ningún culto positivo que no se mueva en el seno de este tipo de contradicción. Todos los seres sagrados, en razón del carácter que los domina, están sustraídos a las expectativas profanas, pero, por otro lado, carecerían de cualquier utilidad y de toda razón de ser si no fueran puestos en contacto con los mismos fieles que, además, están obligados a permanecer en una respetuosa distancia. No existe ningún rito positivo que, en el fondo, no constituya un verdadero sacrilegio, pues el hombre no puede relacionarse con los seres sagrados sin franquear la barrera que normalmente debe separarle de ellos⁹.

II. Ambigüedad de lo sagrado y lo social

Según Durkheim, los actos negativos (interdicciones) se conjugan con rituales del culto positivo que promueven el contacto o la recreación de la esfera sagrada¹⁰ y, a la vez, generan la posibilidad de la recreación o crecimiento del vínculo de la comunidad. Y he aquí la función primordial de la práctica ritual resaltada hacia el final de las *Formas elementales*: la eficacia que los actos realizados repetidas veces pueden lograr supone la potencia que recrea la sociedad, pues está en juego para Durkheim *el renacimiento interior y moral* de la comunidad. Está en juego la comunidad misma. En el ritual, lo que se pone en juego es la sociedad, pues en ese “paso” de un orden a otro (que establece el puente entre lo profano y lo sagrado, o, mejor, que pone en

⁹ *Ibid.*, pp. 314-315.

¹⁰ Cabe mencionar la complementariedad respecto a este punto de vista de los desarrollos de Marcel Mauss y Henri Hubert sobre la función del sacrificio en tanto ritual indispensable a la hora de lograr la comunicación entre el orden de lo sagrado y lo profano en Mauss, M., *De la naturaleza y de la función del sacrificio* (1899); *Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos* (1906), en: *Obras I: Lo sagrado y lo profano*.

juego violencias y energías absolutamente heterogéneas) se restablecen los lazos y los vínculos que la confirman como tal (tomando por caso el ritual del sacrificio, el autor señala que se trata de poner en marcha la “recreación de la sustancia del organismo”, la sociedad¹¹).

Retomando a Robertson Smith, Durkheim distingue dos formas ambiguas en que lo sagrado puede presentarse en la vida social, considerando el carácter casi moral del que está investido lo sagrado en tanto puro e impuro. Tal como afirma Borgeaud, a diferencia de su predecesor, Durkheim cree encontrar la causa de esta ambigüedad en el origen mismo de las representaciones colectivas: la vida social, a partir de la cual son construidas las representaciones mitológicas, pasa fatalmente por estados de euforia y disforia colectivos. Esas son las coloraciones contrastantes de la efervescencia colectiva, según la diversidad de circunstancias de la vida social, que entrañan la formación de representaciones religiosas de caracteres ambiguos¹².

Así, la fuerza heterogénea de lo sagrado, se halla tensionada entre los polos que vivifican lo social o lo destruyen, pues mientras que unas “son bienhechoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de la vida, de la salud, de todo lo que los hombres estiman”¹³, otras son malvadas e impuras, desatan desórdenes, son causa de muerte, de enfermedades, instigan sacrilegios.

Podríamos decir que ya se manifiesta en esta definición el carácter distintivo de lo sagrado: mientras que tiene la virtud de recrear la sustancia social e individual, puede ser también su causa de destrucción. Cabe preguntarse en este punto, si se deben tomar estos caracteres como dos momentos o instancias diferentes de lo sagrado o, si más bien se deberían representar como dos caras indisolublemente unidas, como dos caras de la misma trama. ¿Vale decir que lo sagrado, en tanto que destruye, en tanto que es violento, crea y recrea lo social?

Durkheim, atento a las representaciones sociales, dará cuenta de que la tensión entre estas dos formas de lo sagrado, entre lo puro y lo impuro, repercute en la afectividad de los hombres, pues si bien sienten respeto inspirado en el amor y el agradecimiento por todas esas bondades y virtudes que

¹¹ Nótese que en el texto al que hacemos referencia, Durkheim no establece una diferenciación clara en torno a las nociones de comunidad y sociedad (más adelante volveremos sobre esto).

¹² Cf. Borgeaud, P., *o.c.*, p. 407.

¹³ Cf. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 380.

promueven la recreación, a la vez el respeto se haya mediado por el horror y el temor. A su vez, asegura el autor que el contraste entre estos dos tipos de fuerzas y seres es tan absoluto y tan fuerte que llega a ser el más radical de los antagonismos. Quizá por eso mismo, y atendiendo al parentesco entre ambos polos que mantienen la misma relación con los seres profanos al alejar su contacto, sea acertado hablar de *tensión* respecto a las formas de lo sagrado, pues no se trata de fuerzas distintas, sino de una misma fuerza que está “animada” en sentidos opuestos, pero que es una y la misma: lo puro y lo impuro no constituyen, pues, dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos variedades de lo sagrado, lo fasto y lo nefasto, y no es solo que no exista solución de continuidad entre esas dos formas opuestas, sino que además un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin que cambie su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones¹⁴.

Concluye Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, que las formas que lo sagrado puro y lo sagrado impuro pueden cobrar no son más que *estados colectivos objetivados*. Teniendo ambos el mismo origen en la vida colectiva y su expresión, se entiende que estos poderes benévolos y malévolos sean igualmente resguardados de lo profano a partir de ciertas interdicciones, pues ambos son igualmente contagiosos, intensos y sagrados.

Su sentido, su dirección opuesta, es el reflejo del estado afectivo de la sociedad: “En resumen, los dos polos de la vida religiosa corresponden a los dos estados por los que transcurre toda vida social. Entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto se da el mismo contraste que entre los estados de euforia y disforia colectivos”¹⁵, en los que hay comunión de conciencias y consuelo como consecuencia de la misma.

En el tratamiento que he seguido hasta aquí, se hace patente la relevancia de los términos energéticos a la hora estimar las características de lo sagrado. Durkheim lo describe como un manantial de eficacia, refiriéndose a lo sagrado en términos de fuerza (el *mana* melanesio), de violencia, de efervescencia. Pero cabe reconocer, sobre todo teniendo en cuenta la forma en la que será tomado por el Colegio de sociología sagrado, que este elemento energético que caracteriza a lo sagrado es asimismo moral, pues representa aquel impulso que tiene, virtualmente, la potencia de vivificar los lazos de una comunidad.

¹⁴ *Ibid.*, p. 383.

¹⁵ *Ibid.*, p. 385.

Así, el recorrido llevado a cabo parece indicar que la apelación a lo sagrado en términos de lo arcaico¹⁶, el recurso que implica investigar la religión en términos de lo que aún está ligado al origen, remite a la búsqueda durkheimiana de todo aquello que a la sociedad que le era contemporánea le faltaba: lazos fuertes entre los individuos, es decir, *algo* que hiciera de la sociedad más que la suma de las partes. Ese algo es la religión, es aquello que permite considerar lo social como un campo energético, en el que la religión podía inyectar vitalidad moral en un época que parecía estancada moralmente.

III. Bataille y el Colegio de sociología

El elemento energético, la consideración de la heterogeneidad de lo sagrado y la incidencia de la efervescencia de lo sagrado en la sociedad serán los principales elementos que ejercerán una gran influencia en la generación de entreguerras que se acercará a la Escuela sociológica (sobre todo a Durkheim y Mauss), bajo la pretensión de interpretar lo social y poner en relación la violencia de lo sagrado con las formas del poder. En este apartado, llevo a cabo un recorrido a fin de dar cuenta cómo Georges Bataille retomó los desarrollos de la Escuela sociológica francesa y cuáles fueron los tópicos que asumió el Colegio de sociología, en su singular interpretación de sus predecesores.

Ya en *La estructura psicológica del fascismo* (1933), Bataille retoma los desarrollos durkheimianos a los que hice referencia, pero considera que lo sagrado solo es una de las formas en que se puede dar lo heterogéneo. Ampliando la noción de heterogeneidad (recuperando a su vez a Sigmund Freud y estableciendo una analogía entre lo sagrado y el inconsciente), la aplica a todo aquello que no es asimilable, a lo inconmensurable para la razón y para la ciencia. Así, considera la necesidad de construir una sociología sagrada o *heterología*, es decir, *un conocimiento de la diferencia no explicable*¹⁷. En este tratamiento temprano, lo heterogéneo se definiría a partir de las siguientes consideraciones; primero, lo sagrado puede considerarse como una forma restringida de lo heterogéneo. Se puede decir que el mundo heterogéneo está

¹⁶ Interesa en este punto decir que la relación entre lo arcaico y lo contemporáneo es una relación compleja, pues la apelación a lo arcaico hace referencia, según Agamben, a “lo que aún late con fuerza en el presente”, mientras que lo contemporáneo sería aquello que está en condiciones de transformar el tiempo presente y ponerlo en relación con otros tiempos (Agamben, G., *Desnudez*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011, pp. 17-29).

¹⁷ Cf. Bataille, G., “La estructura psicológica del fascismo”, en: *El estado y el problema del fascismo*, Valencia: Pre-textos, 1993, p. 15.

constituido, en gran parte, por el mundo sagrado, y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas revelan las reacciones de las cosas heterogéneas que no se consideran sagradas propiamente dichas. Estas reacciones consisten en que la cosa heterogénea se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa y que una prohibición social de contacto la separa del mundo homogéneo o vulgar¹⁸.

Segundo, y aquí resuena la relevancia del don a partir del estudio del *potlatch* en la obra de Mauss¹⁹, el mundo heterogéneo incluye aquel ámbito del gasto improductivo, esa parte maldita, cuya exclusión viene dada tanto por el exceso de significación positiva como por su valor negativo (como “valor superior trascendente” o como “desperdicio”).

En tercer lugar, lo heterogéneo provoca reacciones afectivas variables entre la atracción y la repulsión. Además, es aquello que se produce “rompiendo las leyes del mundo homogéneo”, es decir, violencia, delirio, locura caracterizan en diferentes grados a los elementos heterogéneos. Por otro lado, si la realidad homogénea se concibe bajo el aspecto neutro y abstracto, lo heterogéneo tiene una realidad tal como la fuerza o el choque, cuyo *valor* pasa de un objeto a otro, presentándose así, tal como lo ha descrito Durkheim, como aquello que se contagia, donde la parte *vale* por el todo. Incluso su estructura, nos dice Bataille retomando a Freud y estableciendo así una síntesis entre sociologismo durkheimiano y el psicologismo del psicoanálisis, es idéntica al inconsciente. En suma, lo heterogéneo puede representarse en relación con la vida cotidiana y corriente como una experiencia de lo enteramente *otro e incommensurable*, que tiene, o mejor, que es un valor en sí.

En este punto cabe preguntarse si esa experiencia implica la definición durkheimiana (que aparece claramente hacia el final de las *Formas elementales*) donde lo sagrado es identificado con lo social. Si bien Bataille no acuerda completamente con tal identificación, sosteniendo que se ofrece de ese modo una representación *homogénea* (científica) que soslaya la presencia de elementos heterogéneos²⁰, sí se trata desde su perspectiva de una experiencia “invasiva” que no solo involucra al sujeto, sino que va más allá de él. Pero a su vez, va más allá también de la sustancia social, es decir, implica la idea de comunidad, donde “lo sagrado no es más que un momento privilegiado de

¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹ Cf. Mauss, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Katz, 2009.

²⁰ Cf. Bataille, G., “La estructura psicológica del fascismo”, p. 15.

unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado”²¹.

Bataille acentúa en este texto la dualidad de las formas de lo heterogéneo que se reparte entre las formas puras y las impuras. Es decir, lo sagrado para Bataille es este aspecto social heterogéneo, inasimilable, *otro* respecto de aquello que cabe ser pensado y medido. En lo sagrado, por tanto, hay exceso, hay violencia, tanto en sus formas puras como impuras. Así, los extremos de la estructura social, lo más bajo y lo más alto, cuenta con una existencia heterogénea que atrae y repele distinguiéndose de la “homogeneidad apacible y impotente” que mantiene la regularidad de las cosas.

En este marco, los “caudillos fascistas” –Mussolini, Hitler– son interpretados por Bataille, como pertenecientes a lo que llama existencia heterogénea: “Cualesquiera sean los sentimientos que provoca su existencia actual en tanto que agentes políticos de la evolución, es imposible no ser consciente de la *fuerza* que los sitúa por encima de los hombres, de los partidos e incluso las leyes”²². Esta fuerza heterogénea, que suspende la legalidad en su acción, se opone a la homogeneidad que encarnan los políticos demócratas y a la sociedad en su conjunto.

En su análisis de la estructura psicológica del fascismo, el carácter nefasto de la heterogeneidad, que construye la autoridad recurriendo a sentimientos no utilitarios (empleando palabras como “superior”, “elevado”, “noble”) y actualiza formas de la crueldad y la imposición en vías de la opresión total, ejerce su influencia sobre una sociedad chata que no cuenta con lazos fuertes. Sin embargo, esta especie de “hipnotismo”, no asegura más que una obediencia dócil tras la efervescencia primera. Es decir, solo amasa más la homogeneidad de la que se quería escapar.

Tomando en cuenta este desarrollo, se hace patente la distinción que puede trazarse entre sociedad y comunidad en Bataille, a partir de la cual propongo entonces las siguientes caracterizaciones: mientras que la sociedad se inserta en el orden de lo homogéneo (desarrollando sus actividades e instituciones en el marco de la ley y del tiempo homogéneo propio de la división del trabajo), la comunidad implicaría la salida de esta a un tiempo heterogéneo marcado por lazos que suponen la expresión de lo común en términos sagrados, o dicho de otro modo, la comunidad no es otra cosa que

²¹ Bataille, G., *La conjuración sagrada*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2003, p. 266.

²² Bataille, G., “La estructura psicológica del fascismo”, p. 19.

la existencia común heterogénea que transgrede las imposiciones y ataduras de la razón instrumental.

Entre 1937 y 1939, tuvo lugar el Colegio de sociología²³. Sus fundadores, Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris, reunidos por lo que Denis Hollier llama “afinidades electivas” tendrán como tarea, no tanto “la enseñanza de la sociología, sino su consagración, su sacralización: no será ya simplemente la ciencia (profana) de lo sagrado, sino que se verá elevada a la categoría de cuerpo de doctrina sagrado”²⁴. Es por ello que será nombrado como *Colegio de sociología sagrado*, allí donde la sociología, más que una ciencia, es tomada como aquel elemento contagioso que podía movilizar a una “sociedad indiferente, extenuada, atomizada”²⁵. En este sentido, es la noción de efervescencia, según señala Richman, el hilo conductor entre la Escuela de sociología y el Colegio de sociología de entreguerras. Sin embargo, vale aclarar que realizan una lectura y, sobre todo, un uso particular de los desarrollos llevados a cabo por la Escuela, estableciendo distancias, al menos en lo referente a cuestiones metodológicas y en las pretensiones que se imponían, realizando una singular síntesis con postulados del psicoanálisis freudiano, la filosofía nietzscheana y los intereses y abordajes propios de las vanguardias artísticas. De modo que invocar la sociología de lo sagrado implicaba, para los intelectuales que participaron de esa colegiatura, la posibilidad de pensar las crisis sociales y políticas de su época²⁶, desde un ámbito nuevo (heterogéneo y heterodoxo), estableciendo vínculos entre las formas de poder de aquellos años, con aspectos del mito y de lo sagrado²⁷.

²³ Para una contextualización del Colegio de sociología y *Acéphale*, ver el texto de Marmande, F., *Georges Bataille, político*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.

²⁴ Hollier, D., *El Colegio de Sociología*, Madrid: Taurus, 1982, p. 10.

²⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁶ Cf. Richman, M., o.c.

²⁷ En este sentido, cabe señalar la importancia del mito que se proponía como un recurso, incluso exaltado por las vanguardias, para escapar del laberinto propio de la razón instrumental: “La controversia en relación al mito era grande en esos años en que la misma razón producía la crisis, es decir, en que la razón ponía en crisis a la razón, de forma autónoma y casi autoinmunitaria. El mito parecía ser entonces un antídoto contra ese proceso” (Antelo, R., “Apostilla antropológica”, en: Métraux, A., *Antropofagia y cultura*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011, p. 57). Sin embargo, es preciso mencionar que, si bien Bataille en un principio se asume como mitólogo, no dejará de ver las paradojas de este renacer del mito, pues el mismo es usado no para liberar lo sagrado, sino que su invocación se da para ponerlo al servicio de una idea cerrada de comunidad (en el nazismo) y por tanto, al servicio de la obra de muerte. Por lo cual, Bataille propone luego la idea de la *ausencia de mito* (que es, en realidad, el *mito de la ausencia de mito*) y por tanto, la *ausencia de comunidad* (cf. Bataille, G., “Esquema de una historia de las religiones”,

Si bien es en torno a lo sagrado que este Colegio se funda, no habrá perspectivas ni compromisos idénticos entre sus fundadores, ya que Bataille y Caillois serán los más comprometidos con las actividades (conferencias, publicaciones, etcétera), y, respecto a las diversas perspectivas, podemos aislar dos pares: Bataille-Caillois, por un lado, y, por otro, Bataille-Leiris. Entre el primer par de autores²⁸, si bien desarrollaron perspectivas similares en lo que respecta al tratamiento de lo sagrado y lo profano, la importancia del tabú (prohibiciones) y en la reivindicación de la fiesta y la transgresión; la distancia está sobre todo en la mirada mística batailleana (que se acentuará en los años posteriores) y en la apuesta que Caillois realiza en torno al poder vinculado a “una comunidad secreta de amos”, establecida a partir de una jerarquía de “las cualidades del alma” –que implica, según la tesis de Fourny, una posición política enmascarada en un retórica aristocrática no muy diferente de las posiciones de extrema derecha que le eran contemporáneas–²⁹.

Respecto al otro par, Bataille-Leiris, múltiples son los reconocimientos mutuos, sin duda acentuados por la amistad³⁰. Sin embargo, Gasquet remarca la posición nostálgica de Bataille en torno a lo sagrado (en la consideración que en las sociedades primitivas el mundo cotidiano era indisociable de la vida sagrada), mientras que para Leiris, “lo sagrado tiene un anclaje preciso cuya búsqueda no habría que hacerla por fuera del sueño y de los recuerdos

en: *La religión surrealista*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2008 y también Nancy, J.-L., *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: Ediciones LOM-Universidad Arcis, 2000).

²⁸ Respecto al par Bataille-Caillois, múltiples son las ocasiones que podemos mencionar de encuentro y desencuentro: En *El hombre y lo sagrado* (1939), Caillois expresa su gratitud a Bataille diciendo “se ha establecido entre nosotros una especie de ósmosis intelectual que no me permite, por lo que a mí se refiere, distinguir con exactitud, después de tantas discusiones, cuál es su parte y cuál la mía en la obra que realizamos juntos” (Caillois, R., *El hombre y lo sagrado*, México: FCE, 1942, p. 9). A su vez, Bataille mencionará en varios artículos a Caillois, por ejemplo “La guerra y la filosofía de lo sagrado” (Cf. Bataille, G., *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001).

En cuanto a los desencuentros, serán posteriores a las actividades del Colegio, y harán sensible la disparidad de intenciones (e intensidad) de cada uno: Caillois descreerá del anhelo de continuidad que Bataille deposita en el sacrificio (cf. Caillois, R., *Instintos y Sociedad*, Barcelona: Seix Barral, 1969) y por su parte, Bataille discutirá las ansias de poder y la afirmación de una aristocracia intelectual propuesta por su colega (cf. Antelo, R., “La acefalidad latinoamericana” en: *Revista Artefacto*, 5 (2004), pp. 148-154).

²⁹ Cf. Fourny, J.-F., “Roger Caillois au Collège de sociologie: la politique et ses masques”, en: *The French Review*, LVIII, 4 (1985), pp. 533-539.

³⁰ Cf. Bataille, G. y M. Leiris, *Intercambios y correspondencias*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2008.

provistos por nuestra infancia”³¹. Por otro lado, Leiris mismo, en una carta a Bataille, se muestra en desacuerdo respecto a la utilización que se le daba a la perspectiva durkheimiana de lo sagrado al interior del Colegio³².

Teniendo en cuenta las diferentes miradas de sus fundadores, y considerando que el mayor número de intervenciones las hizo Bataille (al que le sigue Caillois, con una única intervención de Leiris y múltiples invitados³³), parece difícil decir en pocas líneas cuál fue el objeto y las preocupaciones del colegio. Sin embargo, quisiera distinguir algunos elementos de coincidencia: partiendo de la afirmación de la ambivalencia de la cultura (que incluye tanto la prohibición como la transgresión) y acentuando, a diferencia de Durkheim, la transgresión a la regla, lo sagrado aparece como esa fuerza violenta, bipolar, cuya efervescencia se muestra, según la fórmula de Caillois en *El hombre y lo sagrado*, a la vez como un poder de cohesión cuanto de disolución.

Acentuando el elemento sagrado aportado por la transgresión, el mito y la fiesta, y, como sostiene Fourny, impulsado por reorganizar la sociedad de una manera nueva, no bajo algún modelo político existente, sino recusando a la política misma³⁴, el Colegio de sociología erige su crítica a una sociedad que considera anestesiada, señalando la caída de la vida social en lo profano y servil que caracteriza a la modernidad. Indicar lo mencionado implica, a su vez, la denuncia de la reducción del “hombre entero” a una simple función de la sociedad.

VI. Nostalgia de lo sagrado y la comunidad

En este marco, la *sociología sagrada* será definida por ellos mismos como “el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones cuyas donde apunta la presencia activa de lo sagrado”³⁵. Bajo la idea de que la modernidad significa el momento en que la existencia humana se halla disociada y, sosteniendo que el fascismo implica la exacerbación de la servilización del hombre, los colegiados ofrecerán múltiples ataques bajo la bandera

³¹ Gasquet, A., *Rara avis*, Córdoba: Alción, 2001, p. 59.

³² Cf. Bataille, G. y M. Leiris, *o.c.*

³³ Entre ellos se cuentan Pierre Klossowski, Jean Wahl, Anatole Lewitzky, Alexandre Kojève, entre otros. Entre los oyentes se cuentan desde Pierre Drieu de la Rochelle hasta Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer.

³⁴ Cf. Fourny, J.-F., *o.c.*, p. 533.

³⁵ Cf. Hollier, D., *o.c.*, p. 17.

antifascista, apostando a la comunión de los seres durante esos *instants privilégiés* en que se manifiesta lo sagrado.

El hombre valora hasta el máximo ciertos instantes escasos, fugaces y violentos de su experiencia íntima. El Colegio de sociología parte de este dato y se esfuerza por descubrir pasos equivalentes en el centro mismo de la existencia social, en los fenómenos elementales de atracción y repulsión que la determinan, así como en sus *composiciones* más acusadas y más significativas, como las iglesias, los ejércitos, las cofradías y las sociedades secretas. Tres problemas principales imperan en este estudio: el del poder, el de lo sagrado y el de los mitos³⁶.

Así, la descripción que realizan de la sociedad está atravesada por la constatación de la inexistencia o debilidad de los vínculos sociales y el desarrollo del individualismo burgués, frente a los que sostienen y defienden la necesidad de “una forma de existencia colectiva que no tenga ninguna limitación geográfica o social y que permita mostrar cierta compostura cuando la muerte amenace”³⁷. Así, la comunidad pretendida por el Colegio y, específicamente, por Bataille, que seguirá profundizando en torno a la misma a lo largo de su obra, está ligada al contagio propiciado por los desgarros de la integridad de los seres humanos (los individuos) en pos de un ser comunal.

No deja de llamar la atención aquí, en este punto, que se trata de una comunidad que alejándose de la política se acerca, acaso hasta llegar a identificarse, con lo que podríamos llamar una comunidad religiosa. En ella el centro de energía, de heterogeneidad (respecto a lo profano del mundo servil) es la comunión misma de seres que pueden ofrecer una respuesta al enigma de la muerte. Esta idea de comunidad, atravesada por lo que Bataille llama en algunas ocasiones “movimiento *communiel* [comunional]”, halla allí su carácter sagrado y, es más, por ello mismo es que se aparta de una concepción contractualista de la sociedad. Como advierte Roberto Esposito, frente a la renuncia preventiva de toda amenaza que implica el contrato, Bataille “busca la comunidad en un contagio provocado por la ruptura de los límites individuales y la infección recíproca de las heridas”³⁸.

³⁶ *Ibid.*, p. 25.

³⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸ Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 201.

En esta confrontación se encuentra el elemento antifascista que encarnará también la publicación *Acéphale*³⁹ (llamada así en alusión crítica a toda sociedad que pone en su “cabeza” un jefe que la reduce al simple funcionamiento, proponiendo la idea de una sociedad sin cabeza única, o en su extremo, una comunidad acéfala). De este modo, se pone en tensión la noción de *comunidad tradicional* frente a la de *comunidades electivas*: la primera procede de la unidad por la sangre y la tierra, mientras que las últimas “resultan de una elección por parte de los elementos que la componen, y presentan un carácter de totalidad –como las órdenes religiosas o las sociedades secretas–”⁴⁰.

La apuesta por la comunidad electiva es una apuesta en la que el Colegio, como dirá Hollier, se aleja de los maestros de la Escuela sociológica francesa (que se aferraría en aquel contexto, a la idea de *comunidad de hecho* –como la patria– o de tipo *tradicional*). En esta diferencia, el Colegio asume que la comunidad es el *valor* de la comunidad, la comunidad no es algo dado, sino aquello puesto en cuestión que, como afirma Blanchot, requiere del otro o de otro para ser efectuada⁴¹.

El frente opuesto por el Colegio a la comunidad cerrada que se aísla de lo *otro*, de lo *desconocido*, del extranjero, lleva a pensar en la puesta en cuestión de un paradigma político ligado a la identificación de aspectos asumidos como propios⁴². Tal como ya ha sido mencionado, bajo la constitución de lo social en el siglo XX, los elementos heterogéneos o sagrados solo conforman un punto más de la instrumentalización que la modernidad propone a la humanidad (a partir de la guerra, la industria y la opresión del hombre por el hombre). Rescatar las formas fastas de lo sagrado será una de las metas perseguidas por el Colegio de sociología, que no quiso solo describir su época, sino ser también motor de efervescencia sacra.

³⁹ Cinco números de *Acéphale* se publicaron desde 1936 a 1939. *Acéphale*, se conoce, fue también el nombre de una comunidad secreta, cuyas prácticas se ha mantenido al resguardo de la claridad. Asociación misteriosa, e impotente podríamos decir, pero que supuso la puesta en cuestión de múltiples valores burgueses a partir de experiencia de comunidad. Esta comunidad no debe confundirse con el Colegio de sociología, que era en todo caso su cara visible (cf. Bataille, G. y otros, *Acéphale. Religión, sociología, filosofía. 1936-1939*, Buenos Aires: Caja Negra, 2005).

⁴⁰ Hollier, D., o.c., p. 103.

⁴¹ Cf. Blanchot, M., *La Comunidad Inconfesable*, México: Editorial Vuelta, 1992, p. 14.

⁴² Recordemos que el nazismo, por caso, ha sido descrito por Levinas como la encarnación de una filosofía del engarzamiento en lo propio –la sangre, la tierra, la tradición, la raza– (cf. Levinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires: FCE, 2002).

Ahora bien, la defensa de una comunidad abierta, no cerrada al Estado, implicó a su vez un callejón sin salida. Este es el límite que, acaso, pudieron entrever los colegiados: este tipo de comunidad donde lo sagrado atraviesa comunionalmente a los seres, encuentra su tragedia en que siempre está expuesta, inacabada, incompleta. Expuesta a los estados extremos en los que hay participación con la violencia heterogénea; inacabada, pues no podría cerrarse en la imposición de una identidad; e incompleta en su propia puesta en cuestión.

Así, solo parece posible una perspectiva trágica en la que la sociedad humana atomizada, profana, no forja vínculos sociales intensos y, en caso de hacerlo, los ata tan fuertemente a una identidad que niega todo aquello que se presenta como otro o, en su contracara, la comunidad electiva nunca puede cumplirse o realizarse, puesto a que ella misma siempre está puesta en cuestión. Surge la siguiente pregunta en este punto: ¿es que acaso la idea de comunidad no puede sino estar tensada entre su disolución y su enraizamiento en una identidad?

V. A modo de conclusión

Tras intentar mostrar algunas de las peculiaridades que supuso el tratamiento de lo sagrado en el abordaje durkheimiano y en los desarrollos de Bataille en el Colegio de sociología, quisiera ahora terminar este trabajo dando cuenta de algunas de las paradojas y ambigüedades que despierta el recorrido establecido.

La noción de lo sagrado ha mostrado su riqueza a la hora de pensar la vida social en tanto atravesada por una violencia fundante, al imponer en la vida de los hombres la posibilidad de la separación en dos órdenes, establece asimismo la posibilidad misma de la vida social. Así, lo sagrado supone la imposición de interdicciones al modo de barreras de protección contra el caos que supondría un estatuto homogéneo de las representaciones y prácticas sociales. Lo sagrado, en la perspectiva del fundador de la Escuela sociológica, se impone entonces como una energía heterogénea y moral que posibilita la recreación y el crecimiento del vínculo de la comunidad.

En este marco, no deja de llamar la atención que lo sagrado, término tan íntimamente ligado a la religión, recobra importancia en un contexto donde esta ya no cuenta –ni en el ámbito de las representaciones ni las prácticas– con la contundencia de antaño. El hecho de que sea imprescindible para esta generación recurrir a lo arcaico para dar cuenta de (lo que carece)

su presente, señala fuertemente en este sentido y da cuenta a su vez de la contemporaneidad de lo arcaico, en tanto lo arcaico permite pensar el presente extendiéndose aun a pensar (especulativamente acaso) el futuro. Recordemos aquí las reflexiones de Durkheim hacia el final de *Las formas elementales*.

Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento; es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revivifican regularmente sus frutos⁴³.

Al recapitular se encuentra que, en el rescate que realiza Durkheim de lo religioso, se hace patente su importancia, pues en la religión se pone en juego la comunidad. Aunque en Durkheim no hay una diferenciación clara en torno a las nociones de comunidad y sociedad (pues por momentos el autor toma una noción u otra indiferentemente y ambas hacen referencia a la idea de organismo), parece evidente que la reconstrucción moral y social que pretendía el autor (bajo lo que Borgeaud llama “profetismo institucional”), está ligada a la noción de sociedad –o lo que en el apartado anterior hemos llamado *comunidad de hecho*–.

El desmigajamiento de los valores, las normas y las instituciones que tuvo lugar en la modernidad europea, despertó indudablemente el interés por forjar vínculos que, como los entrevistos o supuestos en las sociedades arcaicas, propusieran a los hombres confianza y protección. Lo *sagrado*, desprovisto de cualquier particularidad en lo que respecta al credo (no es una divinidad, sino una fuerza, una energía) puede interpretarse como el último intento de hallar sostén, de encontrar un puntal y cierto resguardo en una edad en la que los horizontes simbólicos se hallaban en constante cambio, y más aun, en los que se desdibuja el sentido mismo de la vida humana.

Respecto a la segunda generación, parece que esos procesos (de secularización y de desacralización) han hecho mella muy rápidamente, puesto a que toda valoración de lo sagrado se da a partir de una mirada nostálgica del pasado, diría melancólica, ya que no se resuelve hacer el duelo por la caída del mundo intenso y religioso de antaño. Jürgen Habermas ha interpretado este “rescate” del concepto de lo sagrado que realiza Georges Bataille (crítica que

⁴³ Cf. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 405.

puede ampliarse a todo el Colegio de sociología) como una búsqueda –fallida, por cierto– de escapar de la modernidad⁴⁴, en cuyo intento de despedida, lo sagrado es buscado en términos ateos. Indudablemente, la crítica batailleana a la modernidad y a la profanación absoluta llevada a cabo sobre todas las esferas de la vida humana se plantea en un horizonte de sentido distinto al de la adscripción a una religión particular. Pero no es este, desde nuestra mirada, el punto débil de esta perspectiva. Quisiera mostrar entonces que la fragilidad de este último intento se vincula a las ambigüedades políticas en la que quedó cercada la idea de comunidad.

Veamos. En el contexto del Colegio de sociología, signado por las guerras mundiales, la crisis de la política y de lo social, la noción de lo sagrado aparece como la piedra de toque para poner en marcha un pensamiento político (o impolítico, según la expresión de Esposito). Si en Durkheim lo sagrado estaba indisolublemente unido a lo social, en el caso de los colegiados lo sagrado está indisolublemente unido a la comunidad, pero entendida ahora en términos impolíticos, en términos de una *comunidad electiva*. En este marco, lo sagrado tiene lugar en instantes privilegiados en los que hombres dejan de estar aislados y comunican abriéndose a un tipo de lazo que no supone ni la sumisión dócil ni su reducción a una maquinaria en la cual deben funcionar.

Esta atención puesta en lo sagrado y la posibilidad de una comunidad abierta, implica una crítica tanto al liberalismo (que libra a los hombres a su propia suerte individual), al fascismo (que promete unidad a cambio de la servidumbre hipnótica y el horror de la obra de muerte), como así también a las democracias (que reducen la vida individual y social a la chatura en la que no es posible hallar ningún tipo de intensidad religiosa). Pero no por ello escapa de las ambigüedades y paradojas en las que se inscribe el pensamiento de la comunidad.

Las ambigüedades a las que queda atado el proyecto del Colegio de sociología sagrado, más allá de las interesantes críticas al contexto social y los modelos políticos existentes, se vinculan al borroso umbral entre su idea de comunidad y la exaltación de la comunidad que se dio en el fenómeno del fascismo. En este sentido, más que plantear la necesidad de una transcendencia que dé sentido a la vida humana, Bataille y el Colegio de sociología plantearon la posibilidad de cierta inmanencia –en la comunión de los hombres– que, más allá de las esperanzas depositadas en ella, no dejó de mostrar sus paradojas, pues

⁴⁴ Cf. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1993, p. 255-260.

¿Qué tipo de comunidad puede fundarse teniendo en cuenta afinidades electivas? ¿Cómo se definen esas afinidades y por tanto las cercanías que constituyen lo común y lo que queda fuera de lo común? ¿Hasta qué punto esas formas de efervescencia se distancian de los furores y efervescencias de *los paradigmas políticos de lo propio*? Las dificultades que señalo aquí se vinculan a la cercanía de esta perspectiva sociológica (en su intento de refundar el mito y lo sagrado) con los usos que hicieron poderes reales de los mitos en la conformación de poderes que basaban su autoridad en la afirmación de la identidad que se constituía en fundamento de lo común y que avalaba una jerarquía que se erigía en sostén de la misma.

Por otro lado, y más allá de los cruces que se establecieron en relación a lo político, vale decir acaso que sí es evidente que el desmedido furor entregado a las potencialidades de lo que denominaron *sagrado* va a contramano de las pruebas que la modernidad se encargó de ofrecer acerca de la viabilidad de un encuentro con lo sacro en un mundo secularizado. Por último, quisiera señalar que queda vigente el desafío de plantear salidas a la tragedia en la que el mundo moderno instala al hombre y las relaciones sociales yendo más allá de una mirada nostálgica, asumiendo más bien las posibilidades de una comunidad humana que *dé lugar* a lo sagrado en el hombre, sin negar el advenimiento de lo *otro* (y del otro).

